



**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
INSTITUTO DE FILOSOFIA
UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA**

Elvis de Oliveira Mendes

**Leo Strauss e o reavivamento da Filosofia Política pela via fenomenológica de
Edmund Husserl**

Uberlândia
2025

Elvis de Oliveira Mendes

Leo Strauss e o Reavivamento da Filosofia Política pela via fenomenológica de
Edmund Husserl

Tese de doutorado submetida ao
Programa de Pós-Graduação em Filosofia
da Universidade Federal de Uberlândia,
enquanto requisito para obtenção do
título de Doutor em Filosofia.

Linha de pesquisa: Metafísica e
Epistemologia

Orientador: Prof. Dr. Tommy Akira Goto

Uberlândia
2025

Ficha Catalográfica Online do Sistema de Bibliotecas da UFU
com dados informados pelo(a) próprio(a) autor(a).

M538
2025

Mendes, Elvis de Oliveira, 1985-
Leo Strauss e o reavivamento da filosofia política
pela via fenomenológica de Edmund Husserl [recurso
eletrônico] / Elvis de Oliveira Mendes. - 2025.

Orientador: Tommy Akira Goto.

Coorientador: Richard Romeiro Oliveira.

Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Uberlândia,
Pós-graduação em Filosofia.

Modo de acesso: Internet.

Disponível em: <http://doi.org/10.14393/ufu.te.2025.159>

Inclui bibliografia.

1. Filosofia. I. Goto, Tommy Akira, 1975-, (Orient.).
II. Oliveira, Richard Romeiro, 1971-, (Coorient.). III.
Universidade Federal de Uberlândia. Pós-graduação em
Filosofia. IV. Título.

CDU: 1

Bibliotecários responsáveis pela estrutura de acordo com o AACR2:

Gizele Cristine Nunes do Couto - CRB6/2091
Nelson Marcos Ferreira - CRB6/3074



ATA DE DEFESA - PÓS-GRADUAÇÃO

Programa de Pós-Graduação em:	Filosofia				
Defesa de:	Tese de doutorado, 002/25, PPGFIL				
Data:	Vinte e quatro de fevereiro de dois mil e vinte cinco	Hora de início:	14:00	Hora de encerramento:	18:00
Matrícula do Discente:	12113FIL003				
Nome do Discente:	Elvis de Oliveira Mendes				
Título do Trabalho:	Leo Strauss e o reavivamento da Filosofia Política pela via Fenomenológica de Edmund Husserl				
Área de concentração:	Filosofia				
Linha de pesquisa:	Metafísica e Epistemologia				
Projeto de Pesquisa de vinculação:	Fenomenologia e Ciências Humanas				

Reuniu-se sala web conferência Microsoft Teams, da Universidade Federal de Uberlândia, a Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-graduação em Filosofia, assim composta: Professores Doutores: Newton Bignotto de Souza (UFMG); Adriano Correia Silva (UFG); Jean Gabriel Castro da Costa (UFSC); Rui de Souza Josgrilberg (UMESP); Tommy Akira Goto orientador(a) do(a) candidato(a).

Iniciando os trabalhos o(a) presidente da mesa, Dr(a).Tommy Akira Goto, apresentou a Comissão Examinadora e o candidato(a), agradeceu a presença do público, e concedeu ao Discente a palavra para a exposição do seu trabalho. A duração da apresentação do Discente e o tempo de arguição e resposta foram conforme as normas do Programa.

A seguir o senhor(a) presidente concedeu a palavra, pela ordem sucessivamente, aos(às) examinadores(as), que passaram a arguir o(a) candidato(a). Ultimada a arguição, que se desenvolveu dentro dos termos regimentais, a Banca, em sessão secreta, atribuiu o resultado final, considerando o(a) candidato(a):

Aprovado(a).

Esta defesa faz parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor.

O competente diploma será expedido após cumprimento dos demais requisitos, conforme as normas do Programa, a legislação pertinente e a regulamentação interna da UFU.

Nada mais havendo a tratar foram encerrados os trabalhos. Foi lavrada a presente ata que após lida e achada conforme foi assinada pela Banca Examinadora.



Documento assinado eletronicamente por **Adriano Correia Silva, Usuário Externo**, em 27/02/2025, às 09:46, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Tommy Akira Goto, Presidente**, em 28/02/2025, às 09:28, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Rui de Souza Josgrilberg, Usuário Externo**, em 28/02/2025, às 09:50, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Newton Bignotto de Souza, Usuário Externo**, em 28/02/2025, às 11:42, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Jean Gabriel Castro da Costa, Usuário Externo**, em 07/03/2025, às 12:09, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://www.sei.ufu.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **6123298** e o código CRC **EB561772**.

Agradecimentos

Em primeiro lugar, expresso minha sincera gratidão ao povo brasileiro, cujo pagamento de impostos tornou possível não apenas o desenvolvimento desta pesquisa, mas também a conclusão de minha formação acadêmica. Sou igualmente grato à CAPES, pelo apoio financeiro concedido a este trabalho enquanto agência de fomento. Manifesto meu reconhecimento aos professores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia, aos funcionários da secretaria do curso e a todos os servidores do campus. De modo especial, agradeço ao professor Tommy Akira Goto por confiar em minha pesquisa e, sobretudo, por sua atenção, paciência e dedicação ao longo de minha orientação. Estendo meus agradecimentos ao professor Richard Romeiro (UFSJ), cuja coorientação, leitura cuidadosa e amizade foram fundamentais para a elaboração dos capítulos desta tese e outros trabalhos.

Aos professores Newton Bignotto (UFMG), Adriano Correia (UFG), Jean Castro (UFSC) e Rui Josgrilberg (UMESP), meu muito obrigado por aceitarem participar deste momento significativo da minha formação. Um agradecimento especial à minha companheira pelo constante apoio e incentivo ao longo dessa jornada. Sou igualmente grato aos colegas do Núcleo de Estudos do Pensamento Político da UFSC pelas discussões, eventos e projetos desenvolvidos em conjunto, assim como ao pessoal do IFILO da UFU. Agradeço a Klaus Zulow, cuja amizade e acolhimento tornaram Uberlândia um verdadeiro lar para mim, e à Izabella Coutinho (UFMG), pelos diálogos e pelas noites agradáveis em Belo Horizonte. Por fim, agradeço aos meus pais e a todas as pessoas que, de forma direta ou indireta, fizeram parte desta trajetória.

Resumo

Nesta investigação pretendo mostrar que há na Filosofia política desenvolvida por Leo Strauss, a influência de aspectos centrais da fenomenologia elaborada por Edmund Husserl. Para tanto, analisarei pontos de confluência entre Strauss e Husserl, a fim de constatar que Strauss se apropria tanto do conceito de “mundo da vida” (*Lebenswelt*) esboçado por Husserl em seu *Die Krisis*, quanto da proposta de renovação da filosofia presente em seu chamado a uma filosofia como ciência rigorosa. Ambos aspectos da fenomenologia de Husserl parecem impactar Strauss de maneira decisiva, em sua busca de um filosofar natural característico do pensamento dos antigos. Com efeito, tentarei mostrar também que o encontro do jovem Strauss com Husserl, durante seus estudos em Freiburg, foi um marco formativo que o expôs à crítica fenomenológica das ciências modernas e à demanda por um fundamento filosófico mais profundo, que orientou Strauss a rejeitar o positivismo e o historicismo dominantes no cenário intelectual de sua época. Apresentado isto, tentarei sustentar a hipótese de que o chamado husserliano a uma filosofia como ciência rigorosa é reinterpretado por Strauss como uma questão seminal para a revitalização da filosofia política em sua essência normativa, voltada para questões fundamentais como o melhor regime ou melhor forma de viver. Assim, o diálogo crítico com Husserl, iniciado nesse período formativo, e continuado com suas obras póstumas permite a Strauss redefinir os objetivos da filosofia política como uma busca atemporal do que é bom e certo por natureza, em oposição às abordagens relativistas da modernidade. Deste modo, por meio da análise de textos, conferências e cartas, eu concluo que o encontro com Husserl e a fenomenologia forneceram a Strauss não apenas uma base metodológica, mas uma inspiração crítica para reestabelecer a filosofia política como uma disciplina central para compreender a experiência humana e a ordem social.

Abstract

In this investigation, I intend to show that the political philosophy developed by Leo Strauss bears the influence of central aspects of the phenomenology elaborated by Edmund Husserl. To this end, I will analyze points of convergence between Strauss and Husserl to demonstrate that Strauss appropriates both the concept of the “lifeworld” (Lebenswelt), outlined by Husserl in his *Die Krisis*, and the proposal for a renewal of philosophy present in Husserl’s call for philosophy as a rigorous science. Both aspects of Husserl’s phenomenology appear to impact Strauss decisively in his pursuit of a natural way of philosophizing, characteristic of the thought of the ancients. Indeed, I will also attempt to show that the young Strauss’s encounter with Husserl during his studies in Freiburg was a formative milestone. This encounter exposed him to the phenomenological critique of modern sciences and the demand for a deeper philosophical foundation, which led Strauss to reject the positivism and historicism that dominated the intellectual landscape of his time. Having presented this, I will seek to support the hypothesis that Husserl’s call for philosophy as a rigorous science is reinterpreted by Strauss as a seminal issue for the revitalization of political philosophy in its normative essence, focused on fundamental questions such as the best regime or the best way to live. Thus, the critical dialogue with Husserl, initiated during this formative period and continued through Husserl’s posthumous works, allows Strauss to redefine the objectives of political philosophy as a timeless pursuit of what is good and right by nature, as opposed to the relativist approaches of modernity. In this way, through the analysis of texts, lectures, and letters, I conclude that Strauss’s encounter with Husserl and phenomenology provided him not only with a methodological foundation but also with a critical inspiration to reestablish political philosophy as a central discipline for understanding human experience and social order.

SUMÁRIO

Introdução.....	5
1. Por uma Fenomenologia do Político: o “mundo da vida” e a possibilidade do “retorno” às “coisas ‘políticas’ mesmas”.....	18
1.1 O impacto da fenomenologia de Husserl sobre a filosofia política de Leo Strauss..	19
1.2 A Fenomenologia às margens do oceano da política.....	26
1.3 “A doutrina essencial do mundo da vida” e o reavivamento da filosofia política.....	32
1.4 A “fenomenologia do político” como alternativa para as ciências sociais.....	37
2. A Racionalidade clássica como alternativa à crise do Racionalismo Moderno...50	
2.1 A Filosofia Política “encarnada” como “Filosofia primeira”.....	51
2.2 A crise das ciências como uma crise de sentido.....	62
2.3 A filosofia como ciência do infinito e o direito natural clássico.....	66
3. A fenomenologia da modernidade por meio das “três ondas”	77
3.1 Maquiavel e a primeira onda da modernidade.....	78
3.2 Hobbes e a Nova Ciência Política (Histórica).....	88
3.3 Rousseau e a segunda onda da modernidade.....	99
3.4 As intenções de Rousseau e a crise da filosofia em favor da história.....	103
3.5 Hegel e a imersão da Filosofia na história / processo.....	110
3.6 Marx e a crença na libertação do reino da necessidade.....	116
3.7 Nietzsche e a terceira onda da modernidade.....	124
4. O chamado à “filosofia como ciência rigorosa”	133
4.1 A crítica fenomenológica de Husserl e a reorientação da Filosofia Política de Strauss.....	134
4.2 As respostas de Husserl e Strauss ao historicismo.....	145
4.3 A <i>epoché</i> como alternativa para a Filosofia Política frente ao historicismo	155
5. Strauss atende ao chamado de Husserl.....	163
5.1 Um ensaio enigmático.....	164
5.2 A contribuição de Husserl para a Filosofia Política na leitura de Strauss.....	175
5.3 O paradoxo de Strauss em <i>Studies on Platonic Political Philosophy</i>	184
Conclusões.....	189
Referências.....	197

Introdução

Entre os temas menos explorados no pensamento de Leo Strauss destaca-se sua relação com as filosofias de Edmund Husserl e Martin Heidegger. Embora o confronto de Strauss com o pensamento de Heidegger, especialmente sua crítica, engajamento e tentativa de superar o autor de *Ser e Tempo*, permaneça um enigma, a influência de Husserl, seu antigo professor, é ainda mais nebulosa. Apesar de Strauss ter tido contato pessoal com Husserl ainda muito jovem na Alemanha, ele só menciona sobre isso diretamente em um texto oficial apenas em seu último livro, o que torna essa relação ainda mais intrigante. Nesse contexto, as cartas e conferências se revelam fontes valiosas para abordar o tema com maior segurança. Esses documentos oferecem indícios e até declarações que demonstram como Strauss, mesmo vivendo há décadas nos Estados Unidos, acompanhava atentamente as publicações mais relevantes dos textos de Husserl na Alemanha.

A análise dessas declarações revelou a centralidade de determinados temas no pensamento de Strauss, os quais só podem ser plenamente compreendidos à luz de suas primeiras experiências e escritos dos dias anteriores à sua migração para os Estados Unidos, ainda na Alemanha. Somado aos textos anteriores à sua trajetória como professor na Universidade de Chicago, esse material possibilita identificar as fontes que fundamentam sua reflexão e orientam seus escritos oficiais. Considerando o contexto vivido por Strauss na Alemanha antes da ascensão do regime nazista, torna-se claro por que ele raramente comentava os eventos contemporâneos. Em suas principais obras, percebe-se que sua preocupação sempre esteve voltada para os problemas fundamentais, para as questões sobre a totalidade e para aquilo que se manifesta de forma permanente ao longo da história; questões que afetaram tanto o mundo grego, islâmico, de Maquiavel, Napoleão, e Churchill, e que inevitavelmente continuarão a desafiar a condição humana em qualquer tempo ou lugar em que existam seres humanos.

Esse traço distintivo da reflexão straussiana sempre despertou a curiosidade de seus leitores, sejam eles críticos ou adeptos de seu estilo de escrita. Por que, afinal, um filósofo político optaria por não comentar os eventos políticos de sua época? A resposta mais plausível, embora nada óbvia, pode residir na concepção straussiana do que é a filosofia, especialmente a filosofia política, e na maneira como ela se relaciona com outras

ciências e com a sociedade política. A hipótese explorada neste trabalho é a de que essa concepção está profundamente influenciada pela primeira escola da fenomenologia alemã. Ao abordar esse ponto, não pretendo sugerir que Strauss seguiu rigorosamente os métodos da fenomenologia; até o momento, não disponho de elementos que sustentem essa afirmação. No entanto, com base no material atualmente acessível, é possível demonstrar que a maneira como Strauss concebe a filosofia e o político foi significativamente orientada pela fenomenologia fundada por Husserl.

É exatamente por considerar esse ponto central em seu pensamento que, nesta tese, buscarei sustentar a hipótese de que Strauss abordou o fenômeno do político de forma semelhante à fenomenologia, conforme definida por Husserl, isto é, como uma *philosophia perennis*, dedicada à pergunta socrática sobre o ser das coisas em sua essência. Nesse contexto, cabe ressaltar que a relação de Strauss com Husserl e Heidegger permanece um tema em aberto, dado o número reduzido de estudos sobre o assunto, o que, em parte, justifica o presente trabalho.

Além disso, é relevante destacar que apenas na última década a ideia de que Strauss foi profundamente influenciado pela fenomenologia começou a ganhar maior aceitação. Esse aspecto tem se mostrado fundamental para uma compreensão mais completa de seu legado. Antes desse período, encontrava-se apenas um artigo dedicado ao tema: o texto do professor Hwa Yol Jung, publicado em 1978, poucos anos após a morte de Strauss, que lança luz sobre sua conexão com a fenomenologia, destacando-a como um elemento central de seu pensamento¹. Mas o silêncio sobre essa temática não se resume ao pensamento de Leo Strauss, de fato, tanto a relação de Strauss com a fenomenologia quanto a conexão entre a fenomenologia e os temas da filosofia política ainda geram muito estranhamento. No entanto, é possível perceber que o interesse acadêmico por essas interseções tem crescido significativamente. Apesar desse aumento expressivo de publicações sobre o diálogo entre fenomenologia e filosofia política², no Brasil essas áreas ainda permanecem, em grande medida, distantes uma da outra.

Nesse sentido, na presente investigação pretendo não apenas contribuir com os estudos sobre Leo Strauss em diálogo com Edmund Husserl, mas também mostrar

¹ 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.

² Ver: FÓTI, V.; KONTOS, P. (Editors) *Phenomenology and the Primacy of the Political Essays in Honor of Jacques Taminiaux*. Contributions To Phenomenology, Springer, 2017.

aspectos importantes que possibilitam essa relação entre a fenomenologia e a filosofia política. Considerado o aumento do interesse nas possibilidades dessa relação. Para lidar com isso, vale a pena destacar que a relação entre Strauss e a fenomenologia não é observada de forma imediata, o que pode criar uma dificuldade adicional na elaboração deste trabalho. De fato, as fenomenologias de Husserl e Heidegger são amplamente vistas como filosofias apolíticas, o que pode gerar um novo estranhamento. Afinal, qual seria a conexão entre um filósofo como Leo Strauss, voltado à filosofia política e à história das ideias, e pensadores que não abordaram, ou mesmo negligenciaram, o fenômeno político em suas reflexões? Numa primeira visada, Strauss parece se dedicar a temas totalmente distintos dos interesses de Husserl. Vale lembrar que o fundador da fenomenologia começou sua carreira como matemático, mas, sob a influência de Franz Brentano e Carl Stumpf, voltou-se para a filosofia enquanto um epistemólogo. Sua filosofia é marcada por uma busca rigorosa pelas estruturas essenciais da consciência e da experiência humana³.

Outro ponto que parece afastar esses dois pensadores é a constatação de que Husserl desenvolveu um método rigoroso, a redução fenomenológica, buscando analisar a experiência como ela se apresenta à consciência. Strauss, por outro lado, adotou a hermenêutica histórica e filosófica, com ênfase na leitura dos textos clássicos, tanto da tradição ocidental quanto das tradições orientais, a fim de mostrar que os filósofos perseguem a compreensão dos mesmos problemas fundamentais, independente de tempo e lugar. No entanto, é no tema mais geral de Husserl, na sua preocupação com a crise das ciências e da racionalidade europeia, que se encontra o ponto de conexão entre os dois filósofos, observando-se que Strauss estava mais preocupado com os fundamentos da filosofia política e com o problema da modernidade, colocado exatamente pela forma da ciência moderna amplamente questionada por Husserl.

Portanto, tentar responder a essa questão, a saber, qual a relação entre esses dois filósofos, vistos num primeiro momento, como totalmente distintos, demanda a demonstração ao longo desta investigação de que Strauss reconhece nos problemas tratados por Husserl questões que, de forma inevitável, possuem uma “politicidade”. Isso ocorre porque envolvem valores, juízos e visões sobre o certo e o errado, o bem e o mal, ou até mesmo sobre a totalidade das coisas. A minha proposta é argumentar que, assim como nos clássicos, Strauss não vê distinção entre ciência e filosofia, ou entre política e

³ Ver: MORAN, D. Edmund Husserl: *Founder of Phenomenology*. Polity Press, 2005. Ver também sobre isso: SPIEGELBERG, H. *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*. Springer, 1982.

ser; para ele, toda filosofia, isto é, todo conhecimento, começa com a pergunta “o que é?”. Dessa forma, as questões que dizem respeito à totalidade da experiência humana e à própria natureza das coisas aparecem nas suas abordagens histórico-filosóficas de maneira integrada.

Dito isto, como já foi mencionado anteriormente, observa-se que esse tema foi relativamente negligenciado nas décadas posteriores à morte de Strauss, recebendo maior atenção apenas na última década. Isso é evidenciado por Carlo Altini, que dedicou um capítulo de sua biografia intelectual a oferecer uma explicação mais aprofundada sobre o período em que o jovem Strauss esteve na presença de Husserl e Heidegger, sobretudo, como a análise do impacto intelectual desses pensadores é importante para entender o legado de Strauss⁴. Nesse aspecto, sigo uma chave de leitura que tem ampliado as possibilidades de compreensão da obra de Strauss, apontada por Michael Zuckert quando afirma que, “é crescente o interesse na relação de Strauss com os círculos de Edmund Husserl e Heidegger, dos quais surgiram tantos outros eminentes pensadores alemães da sua geração”⁵. Interesse que de acordo com Rodrigo Chacón se mostra de maneira central, visto que na sua interpretação qualquer abordagem ou tentativa de compreensão do pensamento de Strauss que desconsidere sua relação com a fenomenologia de Husserl, corre o risco de cometer grandes equívocos interpretativos⁶.

Esse tipo de perspectiva parece alinhar-se com a intuição de outros intérpretes que se dedicaram ao tema. Uma análise mais aprofundada conduziu Corine Peluchon a afirmar que a filosofia política de Strauss representa a própria “realização da fenomenologia” (*l'accomplissement de la phénoménologie*). Na visão da intérprete francesa, “Strauss apresenta grande preocupação com a realização daquilo que a fenomenologia aspira, uma vez compreendidas plenamente as suas implicações”⁷. A partir disto, é possível também vislumbrar a concepção de que Strauss enxergou na fenomenologia, a condição mesma do filósofo político na contemporaneidade, que é a hipótese de Pierpaolo Ciccarelli. Para o comentador italiano, “uma contribuição

⁴ Ver o que é dito em. ALTINI, C. *Philosophy as Stranger Wisdom. A Leo Strauss Intellectual Biography*. New York: State University of New York Press – 2022, p. 17-18.

⁵ ZUCKERT, M. Foreword, In. COLEN, J. A., & MINKOV, S. (Editors) *Toward Natural Right and History Lectures and Essays by Leo Strauss, 1937– 1946*, Chicago; London: The University of Chicago Press, 2018, p. VII.

⁶ Ver: CHACÓN, R. Between Conservatism and Utopia, or, Leo Strauss’s Quest for a Nonpolitical Foundation. *Ética & Política / Ethics & Politics*, XXI, 2019, 3, pp. 93-114.

⁷ PELLUCHON, Corine. *Leo Strauss and the crisis of rationalism: another reason, another enlightenment*. State University of New York, SUNY Press, 2014, p. 212.

fundamental para o amadurecimento do conceito-chave do pensamento de Strauss, a filosofia política, foi dada por Husserl”⁸. Nessa mesma direção, Neil Robertson afirma que, “assim como Heidegger, Strauss viu na reformulação da filosofia de Husserl a partir de uma ‘compreensão natural’ uma maneira de começar a filosofia que poderia escapar das fontes do niilismo identificadas por Nietzsche e outros”⁹.

A partir dessa análise, é possível então corroborar com a visão de Jeffrey Bernstein de que embora Strauss tenha exercido críticas a Husserl, em especial, “por ele não ter desenvolvido uma filosofia politicamente edificante que permitisse aos não filósofos conciliar a fenomenologia como ciência rigorosa com suas próprias experiências vividas”, é notável que Strauss ressoou os problemas enfrentados pela fenomenologia de Husserl em sua análise daqueles fenômenos revelados no mundo pela filosofia política¹⁰. Algo semelhante é afirmado pelo professor Danilo Manca. Sobre isso, ele diz que “embora Strauss não empregue explicitamente o termo ‘mundo-da-vida’ ele está, sem dúvida, se referindo à convicção de Husserl de que a tarefa da filosofia deveria ser a de conceber um horizonte natural no qual a visão científica do mundo está enraizada”¹¹.

Uma conclusão bastante elucidativa sobre isso aparece na leitura do professor Sventoz Minkov. Em seu livro *Leo Strauss on Science*, ele afirma que “a obra de Strauss é um lembrete constante da distinção — classicamente articulada no início da Física de Aristóteles — entre o que é primeiro para nós e o que é primeiro por natureza ou simplesmente”. Na interpretação de Minkov, para Strauss, “são as considerações pré-filosóficas ou ‘primeiras para nós’ que fundamentam a filosofia como um modo de vida: o mundo do senso comum é o horizonte de reflexão que justifica a filosofia e responde à pergunta ‘por que filosofia?’”¹². Como se percebe, não são poucos os comentários mais recentes que enxergam nessa chave de leitura um terreno fértil para compreensão da natureza do pensamento de Strauss.

Apresentado isto, no presente estudo, pretendo mostrar que há na crítica de Leo Strauss à modernidade e seus desdobramentos intelectuais uma profunda influência da fenomenologia de Husserl, quiçá, a tentativa de uma “fenomenologia do político”, se não

⁸ CICCARELLI, P. *Leo Strauss tra Husserl e Heidegger: Filosofia pratica e fenomenologia*, Edizioni ETS, 2018, p. 11.

⁹ ROBERTSON, N. *Leo Strauss: An Introduction*. Polity Press, 2021, p. 25.

¹⁰ BERNSTEIN, J. *Seeing through Law: Phenomenological Thought in Soloveitchik and Strauss*, p. 53.

¹¹ MANCA, D. *Strauss and Blumenberg on the Caves of the Moderns*, p. 193.

¹² MINKOV, S. *Leo Strauss on science: thoughts on the relation between natural science and political philosophy*. Albany : State University of New York Press, 2016, p. 156.

isso, mas uma abertura para tal empresa. Nesse sentido, a busca de um “recomeço” para a filosofia política a partir de seus inícios, como uma via alternativa aos paradigmas vinculados às “visões de mundo” (*Weltanschauungen*) e às teorias políticas características da ciência social contemporânea, mostram ter influência direta dos apelos de Husserl.

Posto isso, uma das hipóteses mais fortes a ser proposta nesse estudo, é que a centralidade dada por Strauss ao senso comum, à opinião (*dóxa*) e a uma compreensão natural do mundo, faz de sua filosofia política, uma fenomenologia do político, ou, se preferir, a abertura para uma filosofia política fenomenológica. Considerada a sua denúncia de que a teoria política contemporânea é exatamente o oposto da filosofia política, ou um tipo de conhecimento demasiado abstrato e distante da realidade efetiva das coisas humanas.

Ora, constatado o afastamento da ciência política em relação ao seu principal objeto de estudo, “o político”, a proposta de uma fenomenologia do político, ou abertura para tal, parte do pressuposto de que esse lugar marcado pelas disputas humanas deve ser compreendido enquanto um fenômeno portador de um tipo específico de *eidos*, que por isso deve ser examinado como um fenômeno totalmente escapável de teorização. Diante disso, tentarei mostrar que a crítica de Strauss se dá por meio de uma inspiração fenomenológica no sentido dado por Husserl, a partir da observação de que o seu *insight* fundamental que aponta para a necessidade da retomada da experiência do “mundo da vida” (*Lebenswelt*), aparece também em Strauss de maneira direta em vários de seus textos. Não apenas isso, mas o próprio Strauss assinala estar de acordo com a proposta de Husserl e que sua metodologia que envolve o “retorno às coisas mesmas” (*zu den Sachen selbst*) pode ser a principal ferramenta para o resgate de uma ciência política e social realmente capaz de uma investigação do político, comprometida com a observação desse fenômeno tal como ele se apresenta.

Com efeito, o chamado de Husserl para a retomada de uma “filosofia enquanto ciência rigorosa” parece ter influenciado profundamente o jovem Strauss. Em minha interpretação, Strauss acolhe esse chamado porque identifica na crítica de Husserl às ciências naturais um método que pode ser aplicado para revitalizar a filosofia política e resgatar a ciência política no sentido clássico de Sócrates, Platão e Aristóteles. Trata-se de uma abordagem investigativa voltada para a totalidade, comprometida em explorar as perguntas, em vez de oferecer respostas definitivas ou soluções teóricas para os problemas práticos que permeiam a existência humana. Nesse sentido, o método fenomenológico

desenvolvido por Husserl surge, para Strauss, como um caminho alternativo para recuperar uma compreensão da experiência das coisas políticas enquanto fenômenos que afetam diretamente os indivíduos e as sociedades.

Reconhecendo que Strauss emprega um método hermenêutico singular, que abrange tanto a história do pensamento quanto a busca por uma “essência” dos problemas em um sentido ontológico-fenomenológico, proponho desenvolver a presente tese a partir da análise de alguns temas fundamentais para sustentar as hipóteses interpretativas apresentadas. Ademais, no que diz respeito à hermenêutica straussiana, darei especial atenção ao fato de Strauss frequentemente não citar Husserl em passagens onde é possível identificar uma significativa influência de seus *insights*. Assim, meu objetivo será demonstrar como as ideias de Husserl permeiam a abordagem de Strauss em diversos temas cruciais.

Ainda nesse mesmo sentido, vale dizer que nesta investigação serão analisadas as perspectivas de Strauss e Husserl em relação à própria história da filosofia, sem que isso implique questionar de forma significativa suas interpretações. Meu objetivo não é contestar a maneira como esses autores compreenderam ou utilizaram a tradição, mas sim pensar junto com eles, corroborando suas visões, para extrair de suas experiências de pensamento algum ensinamento sobre os desafios da modernidade. Esse esforço será conduzido sem a intenção de avaliar se suas interpretações da tradição estão em conformidade com o cânone interpretativo contemporâneo.

No que se refere à maneira que organizei esta pesquisa, vale dizer que cada capítulo desta tese deve funcionar como um passo essencial em direção ao núcleo desta investigação. Ela envolve a defesa de que a única maneira de a filosofia política renascer de forma autêntica enquanto ciência rigorosa é por meio da abertura proporcionada pela fenomenologia, conforme concebida por Husserl. Sendo assim, pretendo mostrar que o retorno de Strauss à racionalidade clássica não implica um retorno às práticas políticas, às estruturas sociais do mundo antigo ou mesmo à metafísica dos clássicos. Trata-se, antes, de um convite a uma experiência de pensamento em que a filosofia política se reestabelece como um ramo da filosofia verdadeiramente dedicado às coisas políticas, compreendidas em sua essência. É, em última análise, um retorno ao método de abordagem dos antigos, na medida em que isso seja possível.

Desse modo, argumentarei que Strauss identificou, no chamado de Husserl para a filosofia como ciência rigorosa, em oposição à filosofia como “visão de mundo” (historicismo/positivismo), uma tarefa fundamental para repensar e, possivelmente, reabilitar a filosofia política. Essa proposta ganha relevância diante da crise da filosofia política e da sua perda de prestígio perante a cientificidade moderna, que a reduziu a um tipo de conhecimento meramente histórico, excessivamente teórico e desvinculado do mundo da vida. Tal condição a tornou incapaz de abordar questões centrais que orientaram a filosofia política em sua origem, como a reflexão sobre o melhor regime, a melhor forma de viver e a busca pela vida feliz. A filosofia política, nesse contexto, perde seu caráter de conhecimento que aspira transcender o aqui e agora e compreender aspectos inescapáveis da condição humana, válidos em todos os tempos e lugares.

Em termos de conteúdo, o esforço dessa abordagem se justifica pelo fato de que, diante do cenário atual da filosofia política, das ciências sociais e das humanidades em geral, caracterizado por um cânone teórico praticamente “imutável”, a crítica de Strauss oferece uma alternativa para questionar essa tradição estabelecida, renovando assim o ambiente da reflexão. De fato, a realocação do lugar do político, por meio da revitalização da filosofia política pela perspectiva fenomenológica, contrasta com um estudo de dados históricos e estatísticos meramente técnico e conceitual, sendo essa a contribuição de Strauss explorada aqui no diálogo com a crítica de Husserl às ciências modernas.

De fato, a constatação de que Strauss busca retomar uma postura investigativa (*zetética*) e hermenêutica dos problemas que têm como objeto central o fenômeno do político de maneira transhistórica, transsocial e transmoral revela o caráter desafiador de seu empreendimento. Além disso, evidenciar que essa abordagem é inspirada na crítica de Husserl, que abre um caminho fundamental para repensar as verdades epistêmicas da ciência moderna, permite um diálogo entre o retorno de Strauss ao pensamento antigo e a *epoché* fenomenológica proposta por Husserl. Nesse contexto, vejo essa atitude como uma oportunidade de repensar o político não apenas como uma disciplina filosófica ou científica, mas como um tipo de conhecimento com dinâmica própria, pois trata-se de uma experiência *eidética* única que ocupa um lugar essencial no “mundo da vida”.

Em outras palavras, Strauss nos convida a entender a política como um acontecimento intrínseco à vivência, da mesma forma que Husserl destaca a essencialidade do mundo da vida como o ponto de origem de todo conhecimento. Para ambos os pensadores, o senso comum ocupa um papel crucial, pois é dele que provém

todo tipo de conhecimento, seja ele prático ou científico-teórico. Assim, o que é inicialmente e puramente apreendido do mundo pelos sentidos, de maneira simples e não refletida, revela-se como um tipo de conhecimento que, embora possa ser traduzido para a linguagem intelectual ou teórica das ciências e da matemática, vai além da mera teoria, possuindo, de forma legítima, um espaço próprio e totalmente autônomo.

Exposto isso, vale dizer que o tema explorado nessa tese trata de mostrar que a reconstrução de sentido elaborada por Strauss consiste em uma ontologia-fenomenológica, que através da retomada do direito natural se insere dentro de um debate mais amplo entre duas visões opostas, o relativismo historicista de um lado e o universalismo metafísico do outro. No entanto, embora algumas leituras apressadas coloquem Strauss entre os defensores mais vorazes do universalismo, contrário ao relativismo historicista, nesse estudo tentarei mostrar que há um caráter peculiar na crítica de Strauss ao relativismo, pois não se trata da defesa ingênua de valores universais no sentido de dizer que há de fato, uma verdade eterna e inquestionável que cabe aos filósofos desvelar, mas trata-se justamente do contrário.

Nesse contexto, o que parece estar em jogo para Strauss é a constatação de que não há uma verdade objetiva sobre o bem e o mal, o certo e o errado, o justo e o injusto. Essa constatação revela o vazio de sentido da vida humana, o que exige a criação de um horizonte orientador para o humano enquanto tal. Pois, se estivermos condicionados por esse vazio, que nega toda metafísica e religião, a filosofia se torna dogmática, tanto quanto qualquer universalismo doutrinário. Assim, embora a proposta de Strauss sugira que a filosofia deve ser necessariamente cética, no sentido socrático-platônico, ele vê na compreensão teleológica de Husserl uma alternativa capaz de gerar sentido e orientar as práticas individuais, como um mito edificante e inspirador que preenche a falta de sentido da existência. Vale notar que Husserl mesmo não estabeleceu essa conexão entre sua fenomenologia e sua aplicação em uma comunidade política. Strauss parece querer mostrar precisamente a possibilidade de a fenomenologia ser uma epistemologia que confere sentido à vida das sociedades, dada sua capacidade de renovar o propósito maior da ciência em servir à humanidade.

A constatação desse aspecto revela que, no pensamento de Strauss, não há a crença em uma verdade metafísica pura e simples que deva ser imposta universalmente a todos os povos. Na verdade, ao se examinar sua obra mais atentamente, percebe-se um realismo cético, uma posição que, por sua própria natureza, exclui o dogmatismo negativo, ou

aquele que afirma categoricamente que não há uma verdade sobre o bem e o mal, o justo e o injusto. Tal postura dogmática (negativa) implicaria no reconhecimento de que a questão do direito natural foi resolvida de forma definitiva, o que tornaria desnecessário o processo de pesquisa e eliminaria qualquer possibilidade de investigação.

Portanto, o ceticismo proposto por Strauss se configura como uma condição para a busca da verdade, com a consciência de que a verdade absoluta sobre o todo é inalcançável. No entanto, é justamente essa busca que possibilita a criação e a manutenção de valores, que servem como parâmetros para julgar o melhor regime e a melhor forma de viver. É nesse contexto que Strauss vê na proposta fenomenológica de Husserl uma abertura, ou um caminho mais adequado, diante do debate dicotômico entre relativismo e universalismo.

Para abordar as temáticas apresentadas até aqui nesta breve introdução, a tese está estruturada em cinco capítulos, sendo que cada um cumpre uma função específica, representando partes de um todo, como camadas que devem ser desveladas uma a uma até se alcançar seu núcleo. A organização desta tese foi construída a partir da minha percepção de que Strauss enxerga na fenomenologia de Husserl a alternativa que torna possível ressaltar a questão da filosofia como uma ciência rigorosa novamente. O questionamento proposto por Husserl em sua crítica às ciências modernas é, na visão de Strauss, o problema central da filosofia política contemporânea. A proposta de Strauss é revitalizar um método investigativo radical, centrado na forma como as coisas se apresentam, abrangendo o mundo dos valores, das opiniões e dos preconceitos.

Em outras palavras, para Strauss, a vida do político em sua forma aparente baseada unicamente na *dóxa*, isto é, o mundo das opiniões e das visões de mundo é o alicerce fundamental de onde toda ciência ou reflexão emerge. Nesse sentido, o *insight* de Husserl sobre uma ciência/filosofia enraizada no mundo da vida e voltada para o progresso da humanidade, como um tipo de conhecimento que confere sentido e orienta a vida do Ocidente, parece realmente valioso para o que Strauss busca resgatar como filosofia política.

No primeiro capítulo, meu objetivo central é explorar o impacto que o pensamento de Husserl teve sobre Strauss. Além disso, buscarei mostrar que diversas questões e problemas abordados por Strauss em sua crítica à filosofia política moderna e seus desdobramentos são os mesmos levantados por Husserl. No entanto, a ênfase de Strauss

recai sobre as ciências e a cultura do Ocidente no final da era moderna. Assim, tentarei demonstrar nesta seção inicial que a possibilidade de uma fenomenologia do político a partir de Strauss surge da constatação de que o "retorno" à filosofia política clássica proposto por ele representa um retorno a um modo de investigação focado nas questões políticas em si, através da reconsideração do “mundo da vida”, conforme o *insight* fundamental de Husserl.

No segundo capítulo, dedicarei minha análise ao fato de que, para Strauss, o resgate da filosofia política clássica representa o reavivamento de uma “filosofia primeira” e “encarnada”, capaz de enfrentar a crise de sentido que a modernidade gerou, a partir do processo de racionalização total da filosofia política, que a afastou de seu principal objeto de estudo, a saber, o fenômeno do político. Com isso, minha hipótese neste capítulo é que a proposta de Strauss de um direito natural capaz de dar sentido à vida política, enquanto uma atmosfera criadora de valores, está intimamente ligada ao desejo de Husserl por uma filosofia que supere o ceticismo (vulgarizado) e o relativismo da ciência moderna (positivista), e, assim, retome a possibilidade de uma ciência que pensa o infinito como um conhecimento da totalidade, a serviço da humanidade.

No terceiro capítulo, mostrarei de que maneira Strauss desenvolve uma “fenomenologia da modernidade” por meio da compreensão das três ondas filosóficas que a caracterizam. A minha hipótese neste capítulo é a de que Strauss pensa uma fenomenologia da modernidade enquanto forma de compreender a essência mesma do pensamento moderno analisado em “três ondas”, fenômeno intelectual que haveria provocado o afastamento da filosofia política e da própria filosofia para longe do “mundo da vida”. Para Strauss, esse afastamento em direção ao racionalismo no contexto da filosofia política é iniciado por Maquiavel e matizado por Hobbes, o que conduziu as gerações posteriores a um processo de racionalização total da reflexão das coisas políticas e da própria existência. Veremos que, para Strauss, as tentativas de filósofos como Rousseau, Hegel, Marx e Nietzsche, de cada um à sua maneira, resgatar algo perdido da racionalidade clássica, os impulsionaram para o futuro, levando a filosofia a se imergir completamente na história, tornando-a a única forma de aplicação de seus ensinamentos.

No quarto capítulo pretendo mostrar que é possível perceber que a influência de Husserl sobre Strauss não apenas extrapola a escrita do ensaio de 1971, mas é muito anterior esse escrito. Para mostrar isso, tentarei argumentar que o impacto da primeira escola da fenomenologia alemã sobre o pensamento de Strauss se revela tanto na sua

crítica ao positivismo e ao historicismo, quanto na sua proposta de recuperação da filosofia política. Farei comparações de pontos de confluência dos escritos de Strauss sobre o tema com o ensaio *Philosophie als strenge Wissenschaft* de Husserl, no objetivo de mostrar que há na abordagem de Strauss da filosofia política uma influência direta da fenomenologia de Husserl.

No quinto e último capítulo, pretendo mostrar que para Strauss, o reavivamento da filosofia política clássica perpassa pelo resgate da questão da possibilidade da “filosofia como uma ciência rigorosa”, tal como pensado por Husserl. Diante disso, a retomada do problema em “*Philosophie als Strenge Wissenschaft*” de 1911, representou para Strauss uma verdadeira reabertura da querela entre antigos e modernos. Considerando que a filosofia como ciência rigorosa proposta na crítica de Husserl possui os mesmos elementos da ciência de Platão e Aristóteles. Strauss enxergou em Husserl a possibilidade de se opor aos desdobramentos do racionalismo moderno a partir de uma postura filosófica adaptada às necessidades da modernidade, independente da metafísica e cosmologia antiga.

Para desenvolver esse ponto, farei uma interpretação do artigo “*Philosophy as a Rigorous Science and Political Philosophy*” de 1971, que é uma espécie de testamento final de Strauss sobre Husserl. Meu objetivo é lançar luz sobre algumas pistas, não apenas do lugar da fenomenologia no resgate da filosofia política pretendido por Strauss, mas também de sua relação com o pensamento de Heidegger. Para analisar isso, de maneira paralela irei comparar o que é dito no ensaio de Strauss com afirmações sobre Heidegger encontradas em cartas. De fato, a maneira que Strauss relaciona Husserl e Heidegger neste ensaio é, no mínimo, enigmática, percebido que não há uma conclusão final acerca dessa relação.

Por fim, é importante destacar que essas análises progressivas têm o objetivo de esclarecer a justificativa para a afirmação de que o reavivamento da filosofia política, conforme concebido por Leo Strauss, é profundamente influenciado pela fenomenologia de Husserl. Com isso, busco mostrar que essa análise parte do pressuposto de que a ciência e a filosofia política contemporâneas perderam o contato essencial com seu principal objeto de estudo, que é “a vida mesma”, com todas as suas contradições, dificuldades e confusões, ou seja, “a vida como ela é”. Assim, proponho nesta tese que Strauss, ao se inspirar na fenomenologia de Husserl, tenta resgatar a dialética das opiniões como o ponto privilegiado de contato com a natureza ou essência das questões políticas,

algo que foi obscurecido pelo racionalismo moderno e pelas demandas da contemporaneidade. Dessa forma, a racionalidade que Strauss procura recuperar por meio da fenomenologia de Husserl é antirelativista, no sentido de estar enraizada em uma “filosofia da existência” com um caráter pré-científico e transhistórico.

Capítulo 1

Por uma fenomenologia do político: o “mundo da vida” e a possibilidade do “retorno” às “coisas ‘políticas’ mesmas”

Fomos conduzidos um pouco mais para as profundidades, e nas profundidades residem as obscuridades e, nas obscuridades, os problemas.

Edmund Husserl

Neste primeiro capítulo, será analisado de que maneira o método fenomenológico de Husserl exerce grande influência na proposta de reavivamento da filosofia política desenvolvida por Strauss. Será observado também que os problemas centrais enfrentados por Husserl são os mesmos levados a cabo na reflexão straussiana. De fato, é possível perceber que o resgate da dignidade do senso comum por meio da “doutrina essencial do mundo da vida”, que encontra na percepção do mundo dado e “das coisas mesmas” a fonte de todo conhecimento humano, seja científico ou a-científico, desenvolvida enquanto um dos temas seminais de Husserl é apreendida por Strauss em sua crítica ao positivismo presente nas ciências sociais de seu tempo. Nesse sentido, a consideração do mundo da vida enquanto um lugar de início para todo entendimento humano se mostra para Strauss como uma postura mais adequada de análise, visto que o fenômeno da vida dada em sociedade é o principal objeto de estudo da filosofia política.

Para lidar com isso, o presente capítulo está dividido em quatro partes, na primeira, analiso o impacto da fenomenologia de Husserl sobre a filosofia política de Leo Strauss. Na segunda parte, analiso de maneira breve como a fenomenologia de Husserl declaradamente apolítica pode sim ser uma alternativa metodológica para uma eventual reforma da ciência social e política contemporânea, visto que seu fundador não excluiu essa possibilidade. Na terceira parte, apresento como a “doutrina essencial do mundo da vida” desenvolvida por Husserl, inspira a tentativa de reavivamento da filosofia política proposta por Strauss. Por fim, mostrarei de que forma a crítica de Leo Strauss à ciência social e política de seu tempo está permeada de elementos da crítica fenomenológica de Husserl. Concluo que existe na crítica da modernidade levada a cabo por Leo Strauss a proposta de uma “fenomenologia do político”, se não isso, mas que é possível vislumbrar

por meio desse *insight* um caminho alternativo para a reconfiguração das ciências sociais e da própria filosofia política.

1.1 O impacto da fenomenologia de Husserl sobre a filosofia política de Leo Strauss

Em uma carta de resposta endereçada ao professor Eric Voegelin datada de 9 de maio de 1943, Strauss discorda da opinião do colega sobre sua interpretação em relação à fenomenologia de Husserl, naquela ocasião, Strauss faz uma afirmação marcante sobre as primeiras partes do que posteriormente se tornaria o *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, traduzido para o português como, *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental: Uma Introdução à Filosofia Fenomenológica*, obra que, mesmo inacabada, se tornou o testamento filosófico de Husserl. Strauss se referia naquele momento aos textos que foram primeiramente publicados em 1936 no anuário filosófico internacional chamado *Philosophia*, visto que a obra inteira só viria a público apenas em 1954. Essa carta nos informa que o acesso à primeira parte do *Die Krisis* de Husserl parece ter deixado Strauss realmente impressionado, sobre esse escrito ele afirmou:

não conheço nada na literatura do nosso século que seja comparável a essa análise em rigor, em profundidade e em escopo. Husserl viu com clareza incomparável que a restauração da filosofia ou da ciência – porque ele nega que aquilo que hoje passa por ciência seja realmente ciência – pressupõe a restauração do nível platônico-aristotélico de questionamento. Sua egologia só pode ser entendida como resposta à questão platônico-aristotélica relacionada ao *noûs* – e somente no nível dessa questão é possível discutir adequadamente aquela resposta¹³.

A radicalidade percebida nesta afirmação não se revela apenas por sua intensidade e vigor, mas também pelo fato de que Leo Strauss raramente se engajou na defesa de um contemporâneo com tamanha ênfase. Outro aspecto relevante é o fato de que Strauss estava imerso numa geração de intelectuais alemães proeminentes, incluindo nomes como

¹³ VOEGELIN, E. – STRAUSS, L. *Fé e Filosofia Política: A Correspondência entre Leo Strauss e Eric Voegelin (1934-1964)*, p. 45.

Weber, Heidegger e Schmitt. Nesse cenário, sustentar o *insight* fundamental de Husserl nesses termos não só demandava coragem, mas também uma certa “convicção” filosófica.

Nesse sentido, Strauss, como se observa, reconhecia na perspectiva de Husserl uma via original para resgatar a radicalidade do método filosófico enquanto ciência autenticamente *zetética*, isto é, investigativa por excelência e voltada para questões fundamentais. Tal possibilidade emerge porque, em Husserl, há um retorno e uma reinterpretação do *noûs*, entendido como uma experiência de pensamento compartilhada pelos filósofos antigos, anterior à divisão moderna entre filosofia e ciência. Para Strauss, essa separação moderna teria reduzido a filosofia à condição de mera especulação secundária, subordinada à precisão das ciências naturais¹⁴. A reconsideração no *noûs* pela fenomenologia de Husserl na visão de Strauss reacende a possibilidade de uma filosofia que tem na realidade seu lugar privilegiado de compreensão da totalidade. Pois ele representa a capacidade de apreensão racional, intuitiva e direta das realidades.

Assim, a proposta de Strauss de um “retorno” à compreensão antiga de ciência se dá justamente pelo seu caráter *noético* e *apodítico*, que por um lado, é fruto da razão humana, uma ciência / filosofia compreendida como uma postura ou um tipo único de conhecimento (*episteme*) que está para além da mera opinião (*doxa*), cuja sua prática se configurava como uma forma de reflexão radical comprometida com a busca do eterno, isto é, com a compreensão dos problemas permanentes que perseguem o humano para além da mera contingência histórica. Por outro lado, essa ciência só é possível como algo que se apresenta na totalidade das coisas, isto é, a constatação de que a percepção dos fenômenos possui uma racionalidade¹⁵ intrínseca, que não é apenas racional, mas sensível, pois se revela em um primeiro momento, apenas por meio do senso comum.

Com efeito, o conteúdo geral da fenomenologia de Husserl impacta Strauss de maneira significativa justamente porque ele parece enxergar nessa postura, a retomada de algo fundamental para filosofia política. Considerando que o *noûs* desempenha um papel importante para o comportamento humano e os valores, pois está relacionado à capacidade de discernir o bem e agir de acordo com ele. Em Aristóteles, o *noûs* prático (*phronesis*), por exemplo é essencial para a deliberação moral e a busca da vida virtuosa. Portanto, essa compreensão que é tanto racional quanto intuitiva é crucial para a atividade

¹⁴ STRAUSS, L. *Natural Right and History*, p. 78.

¹⁵ A busca de uma explicação mais adequada da razão caracteriza o seu pensamento durante maior parte de sua vida intelectual, desde a escrita de seu *Investigações Lógicas* até sua última obra.

filosófica porque orienta o pensamento em direção às questões fundamentais da existência, possibilitando a apreensão da realidade última, uma chave para transcender a mera opinião e alcançar o conhecimento genuíno.

Ainda sobre isso, vale dizer que racionalidade para Husserl possui um caráter diferente do que é racionalidade ou razão no sentido moderno. O foco de sua reflexão estava na formulação de uma concepção de razão “genuína”, enquanto alternativa à crise filosófica e cultural que permeava sua época. A noção de razão desenvolvida por Husserl rompe com a noção moderna porque ele desvincula a relação entre razão e teoria científica. Para Husserl, há um grande equívoco na ideia tipicamente moderna de que há uma ligação direta entre as noções de razão enquanto procedimento racional e cálculo por exemplo¹⁶. Ao acusar a ciência moderna de reduzir toda razão à razão teórica, Husserl não rejeita a racionalidade inerente à teoria, na verdade, trata-se justamente do contrário, ele amplia a concepção de razão destacando que existem outras formas de razão, axiológica e prática, responsável pelo surgimento dos valores e da cotidianidade.

Embora essas formas de razão não funcionem de acordo com nenhum processo racional nos moldes da ciência teórica, elas não são menos racionais à sua própria maneira. Ao separar a razão do cálculo, Husserl vai além de uma perspectiva puramente processual da razão, adotando uma abordagem “teleológica” e “intuitiva” ou “evidencial” da razão¹⁷. Nesse sentido, a razão é, portanto, uma busca por evidências, e as experiências intuitivas e evidenciais pelas quais a razão se orienta assumem diferentes formas na cognição e na ciência teórica. Assim, a crítica de Husserl ao tipo de razão moderna e sua proposta de uma racionalidade mais abrangente que assimile os variados aspectos da vida humana, parece realmente ter causado impacto no pensamento de Strauss, isso é perceptível porque ainda na mesma carta de 1943, ele explica de que maneira pretende se utilizar da orientação de Husserl quando afirma que:

É impossível um começo autêntico das ciências sociais antes de que os conceitos fundamentais sejam esclarecidos, o que significa uma consciência de que os conceitos fundamentais – o próprio termo “político”, por exemplo – tem origem grega, e particularmente origem

¹⁶ Ver sobre isso: HUSSERL, E. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*, p. 287-288.

¹⁷ Cf. DRUMMOND, J. J. *Historical Dictionary of Husserl's Philosophy*, p. 177-178.

filosófica grega; tudo que deve ser feito diante da filosofia platônico-aristotélica é realmente entendido de novo¹⁸.

Como é possível perceber, Strauss enxerga em Husserl a proposta de retomada dos termos e dos conceitos, assim, por esse caminho, Strauss entrevê a possibilidade de retomada da experiência do “político”. Para tanto, o resgate da centralidade do tema do político enquanto fenômeno deve ser feita a partir de seu início, isto é, a partir das questões fundamentais, são as perguntas que importam verdadeiramente. De fato, as questões só serão compreendidas se estudadas a partir de seus inícios. A influência da fenomenologia de Husserl sobre a abordagem straussiana do fenômeno do político se dá muito pelo chamado de Husserl em direção aos inícios do que qualquer outra coisa. Portanto, “os inícios” para ele se referem à experiência direta e imediata da realidade, antes de qualquer interpretação ou análise conceitual. Os inícios, compreendidos dessa maneira, são as vivências e percepções não mediadas, as experiências diretas que constituem a base da investigação fenomenológica¹⁹.

Parece ser exatamente esse o anseio de Strauss em sua proposta de “retorno” a uma condição inicial da filosofia política, da qual poderia desenvolver uma compreensão da política por meio da experiência, livre das teorias, dos sistemas metafísicos e das engenharias sociais modernas. De certa maneira, isso explica a defesa dos clássicos não enquanto uma forma superior de política ou sociedade, mas sim, enquanto método de aproximação dos objetos de investigação. Em síntese, se a origem ocidental do político está na Grécia Antiga, e ainda assim, se se pretende diminuir o nível de anacronismo de qualquer análise feita desse passado para entender um pouco o “nosso tempo”, uma compreensão adequada do método antigo só é possível se é enfrentada com seriedade a compreensão dos termos tal como compreendidos pelos antigos²⁰.

Ainda no mesmo diálogo com Voegelin, em outra carta datada de 11 de outubro de 1943, novamente em resposta às críticas do colega, Strauss insiste na defesa do método fenomenológico de Husserl como meio mais adequado para a retomada da filosofia em

¹⁸ VOEGELIN, E. – STRAUSS, L. *Fé e Filosofia Política: A Correspondência entre Leo Strauss e Eric Voegelin (1934-1964)*, p. 45.

¹⁹ Husserl estava interessado em explorar esses inícios como uma maneira de alcançar uma compreensão mais profunda da consciência e da realidade objetiva. Ele acreditava que ao descrever minuciosamente essas experiências iniciais, era possível acessar a essência das coisas e compreender a estrutura subjacente da consciência.

²⁰ Cf. STRAUSS, L. *What is political Philosophy?*, p. 80.

seu sentido *noético*. Sobre isso, Strauss argumenta que, “o ponto decisivo em Husserl é a crítica da ciência moderna à luz da verdadeira ciência, isto é, a (ciência) platônico-aristotélica”. Por fim, Strauss conclui ao dizer que “sua obra (a obra de Husserl) só pode ser entendida à luz das enormes dificuldades em que a ciência platônico-aristotélica culminou (isto é), o problema do *noûs*”. Como se percebe, o problema do *noûs* reaparece a todo momento enquanto condição de possibilidade de se retomar a forma de compreensão científica primordial, isto é, antes de sua ruptura ou divisão em relação à filosofia. O que torna cada vez mais claro que o retorno de Strauss à antiga forma de filosofar implica na reconsideração de uma maneira natural de compreensão científica do mundo. Assim, a questão do conhecimento tal como posto pelo pensamento clássico, enquanto um tipo específico de epistemologia que pretende tornar possível a compreensão das questões fundamentais com base no que as coisas são, é o objetivo central de seu posicionamento em favor dos clássicos²¹. Strauss vê nessa ciência / filosofia uma maneira de compreender os problemas da condição humana para além dos contextos e das contingências de cada tempo e lugar características da mera facticidade histórica.

Além dessas afirmações encontradas em cartas, há também um importante ensaio de juventude escrito por Strauss, já na América na condição exilado, ele ministrou uma conferência com o nome *The Living Issues of German Post-War Philosophy*, onde o impacto da crítica de Husserl em relação aos desdobramentos da ciência moderna sobre o pensamento de Strauss se mostra de forma ainda mais clara. Na condição de refugiado em pleno avanço nazista pela Europa, Strauss fala aos estudantes norte americano sobre a “glória e a miséria da filosofia alemã”, nessa ocasião ele afirma:

No que diz respeito ao trabalho de Husserl, só posso dizer que acredito que supera em significado tudo o que conheço, que foi feito na Alemanha nos últimos 50 anos. Uma análise como a da transformação da geometria subjacente à física de Galileu, tal como a encontramos numa das suas últimas publicações, é o modelo para qualquer análise relativa aos pressupostos básicos da ciência e da filosofia modernas²².

²¹ Ibidem, p. 84.

²² (No original) “As regards Husserl's work, I can only say that I believe that it surpasses in significance everything I know of, which was done in Germany in the last 50 years. Such an analysis as that of the transformation of geometry underlying Galileo's physics, as we find it in one of his latest publications, is the model for any analysis concerning the basic assumptions of modern science and philosophy”. STRAUSS, L. *The Living Issues of German Post-War Philosophy* p. 137.

Esse comentário de Strauss acerca da crítica de Husserl à ciência estruturada na física de Galileu presente no *Die Krisis*, nos mostra que Strauss desvia propositalmente essa crítica à ciência moderna para o campo da ética e da política. Essa conversão mostra que tanto para Strauss quanto para Husserl, o liberalismo moderno é compreendido como um tipo de filosofia política que promove o individualismo. Sabido que Husserl, assim como muitos de seus contemporâneos enxergavam em Hobbes, o berço do egoísmo estimulado nas sociedades modernas, é possível observar que, o envolvimento de Husserl com Hobbes seguia a mesma intuição crítica em relação à física de Galileu. Provavelmente, Strauss foi influenciado por essa crítica e viu nela uma alternativa de aplicar ao fenômeno do político. Nesse sentido, é possível dizer que para Strauss, o que a física de Galileu representa para as modernas ciências da natureza, Hobbes representa para a compreensão do político, um entendimento científico da natureza humana. Assim, essa passagem de Strauss nos conduz a perceber que ele estava atento à crítica de Husserl à ciência moderna, o que torna razoável dizer que se Husserl pensou uma teoria da ética fundada numa sociabilidade baseada na renovação dos valores filosóficos e científicos da humanidade europeia, Strauss, diante deste *insight*, pensou a renovação do modo de vida filosófico por meio da retomada da pergunta sobre o ser, possível por meio daquilo que enxergou como o direito natural clássico.

A análise desses trechos e das afirmações de Strauss nos serve de pista para compreender melhor esse tema, visto que não há nenhuma obra do autor dedicada à abordagem do resgate da filosofia política ou da filosofia no sentido geral pela via fenomenológica, Strauss também não desenvolveu um livro de interpretação do pensamento de Husserl. Por isso, as pistas trazidas por essas cartas são importantes pois mostram que o *insight* de Husserl inquietou Strauss desde muito cedo, isso pode ser percebido a partir da comparação entre os textos de Strauss e as abordagens dos problemas desenvolvidos pelo próprio Husserl, ao fazer isso, é possível perceber que, pelo menos três de seus trabalhos mais importantes causaram grande impacto no pensamento de Strauss²³, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, (Filosofia como ciência

²³ A constatação de que Strauss acessou vários textos de Husserl, e que o *Die Krisis* causou grande impacto e o influenciou em suas análises críticas em relação à ciência social e política contemporânea, mostra que o professor Claude Lefort se equivocou ao dizer que “Strauss não fez justiça a Husserl”. Em seu ótimo texto de interpretação da crítica de Strauss à modernidade, Lefort lança uma afirmação bastante *en passant*, mas muito categórica de que Strauss teria negligenciado Husserl, em especial o *Die Krisis*. Provavelmente Lefort não teve acesso às cartas, além disso, talvez não tenha lido alguns textos provenientes de conferências e cursos de Strauss, ficando preso apenas ao seu ensaio publicado em seu último livro *Studies on platonic political philosophy*. Cf. LEFORT, C. Desafios da Escrita Política, p. 280.

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, por fim, os textos que dão origem ao *Die Krisis der europäischen Wissenschaften* (A crise das ciências Europeias), já citados aqui.

Acerca disso, vale destacar que a influência desses textos aparece de maneira diferente na obra de Strauss, curiosamente, o último trabalho de Husserl parece ter causado impacto mais cedo, como se percebe já nas cartas da década de 1940. Além disso, a segunda parte do *Die Krisis* onde a “doutrina essencial do mundo da vida” aparece de maneira mais clara, exerce influência direta nos textos da década de 1950 quando Strauss acentua sua crítica às ciências sociais. De fato, o *insight* de Husserl²⁴ parece ter confirmado as intuições desenvolvidas por Strauss desde o período das palestras Walgreen que originaram a publicação do *Natural Right and History* em 1953. Apenas na fase mais madura de Strauss, Husserl reaparece, textos como *What is political Philosophy*, *The Three Waves of Modernity* e *Progress or Return?* parecem ter bastante influência do texto oriundo da conferência *Crise da Humanidade Europeia*. Nos seus últimos anos de vida Strauss escreve e publica um texto enigmático sobre o chamado de Husserl à tarefa da construção de uma filosofia enquanto uma ciência rigorosa, em *Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy*²⁵, o que revela que em seus últimos anos de vida a proposta do “recomeço” de Husserl ecoava em seus pensamentos.

Isso nos mostra que a possibilidade da retomada da filosofia política pela via fenomenológica acompanhou Strauss durante toda sua vida intelectual, desde sua juventude na Alemanha onde ele teve seu primeiro contato pessoal com Husserl até seus últimos anos de vida. De fato, isso parece fazer sentido, sobretudo quando observado a maneira a qual Strauss entende a filosofia política. Para ele, a filosofia política é o meio termo entre a filosofia e o senso comum, isto é, a filosofia política não é filosofia pura e simplesmente, visto que seu objeto de investigação é o fenômeno do político, fenômeno este que não aparece nos livros por meio de conceitos e axiomas, mas apenas na ação. É na práxis humana presente no mundo pré-dado que se percebe o político enquanto fenômeno²⁶. Sendo assim, se a filosofia política não é filosofia pura e simplesmente,

²⁴ A retomada do mundo da vida não se deu apenas pela análise genética, mas principalmente pela análise generativa. (Ver na introdução da *Der Krisis* quando Husserl diz como vai analisar a história “fenomenologia generativa”. Por aqui abre-se uma via de mostrar como o relativo e o universal estão correlacionados.

²⁵ Publicado pela primeira vez em: *Interpretation: A Journal of Political Philosophy* 2, no. 1 (1971).

²⁶ STRAUSS, L. *What is Political Philosophy?*, p. 16.

também não é senso comum, ela é a tentativa de extrair do fenômeno do político (que se apresenta no mundo) um tipo de conhecimento *eidético*, que pode ser transformado por meio da razão em sabedoria política (*episteme*), um tipo de conhecimento que embora seja fruto de um tempo e lugar, necessariamente deve extrapolar a mera temporalidade.

Nesse sentido, percebe-se que para Strauss, a condição do filósofo político é a mesma do fenomenólogo. A minha interpretação é a de que o retorno de Strauss à filosofia política antiga perpassa pela possibilidade de uma filosofia política fenomenológica. Constatado que a “ciência política clássica” não pode mais se realizar historicamente, o método fenomenológico elaborado por Husserl é a alternativa possível ao “nosso tempo” para um recomeço da filosofia política, um tipo de filosofia política genuína que é a-científica e a-histórica. Nesse aspecto, como foi já apresentado na introdução, corroboro com as pesquisas desenvolvidas por Ciccarelli²⁷, Chacon²⁸, Peluchon²⁹ e Robertson³⁰, que parecem seguir a mesma intuição, de que Strauss não só possui uma dívida intelectual com a primeira escola da fenomenologia alemã, mas que sua crítica à filosofia política moderna e à própria ciência política e social contemporânea é fruto dessa influência. Sendo assim, Strauss é um filósofo político com forte inspiração fenomenológica que se dedicou ao tema do fenômeno político a partir da história dos problemas filosóficos que surgem da existência humana propriamente dita.

1.2 A fenomenologia às margens do oceano da política

É fato que não se encontra no pensamento de Husserl nenhuma teoria das instituições políticas, até onde se sabe, Husserl não desenvolveu nenhuma análise do fenômeno do político, a sua filosofia parece não possuir essas pretensões, o que fez de sua fenomenologia um modo de pensar apolítico. Além disso, os textos de Husserl quase não oferecem elementos consistentes para a elaboração de uma filosofia política³¹ e isso parece intencional, visto que o próprio Husserl buscou se afastar dessas preocupações.

²⁷ CICCARELLI, P. *Leo Strauss tra Husserl e Heidegger: Filosofia pratica e fenomenologia*, Pisa: Edizioni ETS, 2018.

²⁸ CHACÓN, R. Strauss and Husserl. *Idealistic Studies*. April 28, 2015, pp. 2-16.

²⁹ PELLUCHON, C. *Leo Strauss and the crisis of rationalism: another reason, another enlightenment*. State University of New York, SUNY Press, 2014, p. 211-260.

³⁰ ROBERTSON, N. *Leo Strauss: An Introduction*. Polity Press, 2021.

³¹ Ver sobre isso em: SOKOLOWSKI, R. *Introdução à Fenomenologia*, p. 15.

Isso pode ser percebido numa carta de 1933 endereçada a Felix Kaufmann, nela Husserl afirmou sua necessidade de estar afastado dos eventos políticos, ou de qualquer preocupação política. Nessa ocasião ele relata que teve “um ótimo período de trabalho graças a esse afastamento”, o que chamou de “isolamento fenomenológico” (*phänomenologischer einklammerung*)³²

No entanto, embora não haja uma filosofia política em Husserl, também é verdade que não há uma negação de que o método fenomenológico possa ser usado para análise do político, ou que a política não pudesse ser interpretada à luz da fenomenologia³³. O próprio Husserl ao lançar a problemática específica da fenomenologia e seu objeto fundamental afirma que:

O que quer que possa ser eideticamente apreendido nos vividos reduzidos em intuição pura – quer como componente real, quer como correlato intencional – será próprio a ela, e tal como é para ela uma grande fonte de conhecimentos absolutos³⁴.

Ao dizer isso sobre a fenomenologia, Husserl torna possível perceber que a reflexão acerca do político, assim como sobre qualquer fenômeno do mundo vivido, como a religião, a sociedade, o indivíduo e os valores é sim, um produto da abordagem fenomenológica legitimado por seu próprio fundador. Ainda nesse mesmo sentido, também nas palavras de Husserl,

há uma fenomenologia do ser humano, de sua personalidade, de suas características pessoais e de seu curso (humano) de consciência; há,

³² O que Husserl chamou de isolamento ou confinamento fenomenológico se refere ao ato de focar exclusivamente na análise fenomenológica, isolando outras considerações ou influências, como acontecimentos políticos ou sociais, para se concentrar apenas na análise das experiências e percepções. Provavelmente Husserl se referia aos eventos ocasionados pelo avanço político dos nazistas que convulsionou a Alemanha em 1933. Cf. HUSSERL, E. Correspondence. Briefwechsel Edmund Husserl; in Verbindung mit Elisabeth Schuhmann herausgegeben von Karl Schuhmann. Husserliana Dokumente: Bd. 3, 1993. p. 197.

³³ Sobre isso, Foucault, em suas palestras ministradas sobre o nascimento da biopolítica em curso dado no College de France, traz uma compreensão interessante sobre uma possível influência política da filosofia de Husserl. Na aula de 7 de fevereiro de 1979, Foucault afirma que a fenomenologia de Husserl forneceu um dos principais elementos intelectuais para a formação do ordoliberalismo. Originado no período entre guerras, o ordoliberalismo influenciou diretamente alguns economistas alemães que tomaram posto na política da Alemanha no período de reconstrução do país após a Segunda Guerra Mundial, como Walter Eucken e Ludwig Erhard. De acordo com Foucault, o ordoliberalismo de Eucken possuía uma visão muito mais positiva do Estado, sobretudo, por sua inspiração mais idealista. Ver sobre isso: FOUCAULT, M. Nascimento da biopolítica: curso dado no College de France (1978-1979) - São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 141-142.

³⁴ HUSSERL, E. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*, p. 161.

além disso, uma fenomenologia do espírito social, das configurações sociais, das formas de civilização etc”³⁵.

Aqui é possível analisar nas palavras de Husserl, a amplitude da fenomenologia que, ao abordar diferentes aspectos da existência humana, ela se ocupa, por um lado, do indivíduo, investigando sua personalidade, suas características intrínsecas e o curso de sua consciência, isto é, o fluxo contínuo de experiências e pensamentos que compõem sua subjetividade. Por outro lado, a fenomenologia também se aplica à dimensão coletiva e explora o ele chama de “espírito social”, composto por dinâmicas que emergem das interações humanas, das estruturas sociais e das manifestações culturais características de diferentes modos de vida.

Essa abordagem sugere que a fenomenologia não se limita a estudar a consciência isolada, mas também é capaz de abranger as relações interpessoais e os contextos culturais e históricos em que o ser humano está inserido. Ela busca compreender como essas esferas individuais e coletivas se articulam para dar forma à experiência humana em sua totalidade. Portanto, uma investigação sobre o fenômeno do político, ou uma filosofia política de base fenomenológica, justifica-se por si mesma. Além disso, o fato de Husserl não ter elaborado uma reflexão sistemática sobre o político não implica, de forma evidente, que ele estivesse alheio a preocupações políticas. Na verdade, questões fundamentais abordadas por Husserl, como os desafios da ciência moderna e a crise cultural do Ocidente, guardam uma relação intrínseca com o fenômeno do político.

De fato, a afirmação contundente feita por Husserl de que “as nações europeias estão doentes; a própria Europa, dizem, está em crise. Não faltam curandeiros. Estamos submersos num verdadeiro dilúvio de propostas ingênuas e exaltadas de reforma”³⁶, mostra uma profunda preocupação política. Isso indica na verdade que para Husserl, a política se revela como um fenômeno muito mais complexo e abrangente. Assim, ao invés de uma crise institucional ou político-econômica, maneira a qual costuma ser analisado esses eventos pelos historiadores modernos, Husserl viu essa crise como uma crise da cultura que gera uma crise política e, em última instância, resulta numa crise civilizacional³⁷. Na visão de Husserl, essa crise dizia respeito às normas e valores mais profundos da cultura ocidental e seus influenciados.

³⁵ Ibidem, p. 166.

³⁶ HUSSERL, E. *A Crise da Humanidade Europeia*, p. 60.

³⁷ Embora Husserl não tenha desenvolvido uma obra sobre política, é possível encontrar comentários interessante sobre autores fundamentais da política, como na ocasião de que ele afirma que, Hobbes teria

No cerne dessa crise encontra-se o declínio da razão filosófica como referência para orientar os caminhos da humanidade, bem como o colapso da ideia de uma ciência à serviço do humano. Nesse cenário, o positivismo das ciências naturais impôs uma ruptura com as ciências do espírito, originando a divisão entre as ciências naturais e humanas. Essa separação relegou as questões de valor, assim como os questionamentos sobre o ser e os propósitos fundamentais da existência humana, à esfera da subjetividade, atribuindo-lhes um status secundário. Como consequência, temas como certo e errado, justo e injusto, melhor e pior, isto é, os objetivos que fundamentam a experiência cultural e a vivência humana, foram excluídos do domínio científico e confinados ao campo da mera subjetividade.

Nas décadas de 1920 e 1930 o problema da cultura e “a crise da Europa” se tornou um ponto central da reflexão de Husserl. É possível perceber isso quando é observado o longo período entre a produção dos artigos escritos para a Revista japonesa *Kaizo* publicados em 1923 e 1924 e a retomada e até complementação do mesmo tema na conferência dada a convite da *Kuturband* em Viena em 1935, publicada com o título de “A crise da humanidade europeia e a Filosofia”. De fato, há uma linearidade entre esses textos que parece culminar naquela obra que é considerada seu testamento final, dedicada à abordagem da “crise das ciências”. Assim, o diagnóstico da crise e o chamado à renovação parecem ter norteados seus esforços nas últimas décadas de sua vida. Esse período da reflexão Husserliana causou grande impacto no jovem Strauss, tendo repercutido em sua fase mais madura. As palestras de Freiburg e o acesso à primeira e segunda parte do *Die Krisis* fizeram vários temas da filosofia política de Strauss ecoar os *insights* do professor Husserl.

Embora não haja no pensamento de Husserl uma abertura para a filosofia política³⁸ dada a difícil relação inicial entre fenomenologia e política, aspecto sinalizado também

diminuído a complexidade das paixões humanas a uma única paixão, a do medo da morte violenta. Assim, colocou sobre o humano uma, “roupagem empírica uma matemática da sociabilidade e, portanto, uma sociabilidade de puros egoístas”. Cf. HUSSERL, E. *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*. Edited by Henning Peucker. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2004, p. 59. Ler sobre isso: MIETTINEN, T. “A sociality of pure egoists”: Husserl’s critique of liberalism. *Continental Philosophy Review*, 56: 2023, pp. 443–460.

³⁸ Sobre isso consultar: COOPER, B. Phenomenology and Political Science. *Canadian Journal of Political and Social Theory*. Vol. V, No. 3. Fall, 1981. Ver também: THOMPSON, K. EMBREE, L. (Eds.) *Phenomenology of the Political. Series: Contributions to Phenomenology* 38. Springer Netherlands, 2000. BEDORF, T.; HERRMANN, S. (Editors) *Political Phenomenology Experience, Ontology, Episteme*. New York, Routledge Press, 2020.

por Strauss³⁹, é inevitável observar que não obstante a problematização da ciência já estivesse presente em seus estudos desde a fundação da fenomenologia, a percepção de Husserl em relação à crise e suas reflexões sobre a cultura coincidem com os acirramentos políticos e ideológicos mais críticos de sua época. A Primeira Guerra Mundial, além de se revelar um acontecimento catastrófico do ponto de vista político nacional e europeu, pelo lado pessoal foi ainda mais desolador para Husserl, tendo perdido um filho em combate e o amigo e discípulo mais próximo, o filósofo e jurista alemão Adolf Reinach.

Embora Husserl tenha tentado manter o método fenomenológico afastado da política⁴⁰, a fim de desenvolver uma ciência pura, de maneira inescapável ele foi engolido pelos eventos políticos de sua época. Visto que alguns anos depois ainda na escuridão dos acontecimentos, a ascensão do Nacional Socialismo Alemão o fez perder a cátedra de professor emérito na Universidade de Freiburg. Vítima de perseguição por sua origem semita, se tornou *persona non grata* na Alemanha e foi proibido de falar em qualquer universidade em território sob o domínio nazista.

Diante disso, se tornou claro para Husserl que a experiência da Primeira Grande Guerra e os acirramentos ideológicos daquele período obscureceram o espírito, o que conduziu à perda do sentido não apenas da cultura europeia, mas da própria ideia de humanidade⁴¹. Husserl compreendeu a crise da cultura como o abandono da crença na elevação do espírito humano, isto é, consolidou-se “uma sofística política” que encobre motivações egoístas e as travestem de ideais coletivos, as ideologias. Para Husserl, apenas a “ciência estrita” poderia promover “uma reforma racional da cultura”⁴². Nesse sentido, ele aponta para a ausência de uma ciência social que cumpra esse papel. Não se sabe se Strauss teve acesso aos opúsculos escritos por Husserl para a revista *Kaizo*, mas sua visão da necessidade de uma ciência social humanista vai na mesma direção da proposta de Husserl.

³⁹ STRAUSS, L. *What is political philosophy*, p. 17.

⁴⁰ Ver sobre isso: SCHUMANN, K. *Husserl y lo político: la filosofía husserliana del Estado*. Trad. Julia Iribarne, Buenos Aires. Prometeo Libros, 2009. O estudo desenvolvido por Karl Schumann em seu “*Husserl Staatsphilosophie*” é uma tentativa de superar esse vazio. Ao elaborar uma “filosofia do estado” de Husserl, Schumann assumiu as grandes limitações desse empreendimento e relacionou a suposta ideia de Estado de Husserl com muitas teses centrais de seu pensamento (p. 12-13). Diante disso, Schumann mostra que se por um lado Husserl evitou pensar a política ao ponto de escrever algo mais claro sobre esse tema, por outro lado, o próprio Husserl deixou claro que todos os problemas humanos devem ser compreendidos fenomenologicamente (p. 34), entre eles, talvez um dos principais, seja o problema das relações entre os indivíduos, que aparece de maneira mais conflitante no político.

⁴¹ HUSSERL, E. *Europa: Crise e Renovação*, p. 3.

⁴² *Ibidem*, p. 6 -7

Além disso, assim como Strauss, Husserl enxerga no método de investigação platônico-aristotélico a forma mais adequada para o recomeço⁴³. Isso pode ser percebido nos escritos e conferências da década de 1930, Husserl desenvolve nessa época uma visada que aponta para um trabalho filosófico mais abrangente que busca a “restituição da teoria platônica do estado”⁴⁴. Husserl com isso, pensaria qual a política correta, não apenas no campo da reflexão abstrata, mas no campo prático, não só no que se refere às instituições de governo, mas também no que concerne ao modo de ser correto dos indivíduos e das comunidades.

Como já foi dito aqui, Husserl definiu seu método fenomenológico de recuperação da filosofia enquanto “ciência rigorosa” como “completamente apolítico”. Porém, como se sabe, seus principais influenciados não se contentaram, e fizeram de seu *insight* fundamental uma abertura para reflexões políticas e até engajamento político. De fato, não são poucos aqueles que a partir de Husserl desenvolveram filosofias políticas. Nessa esteira, encontramos intelectuais de diferentes vertentes como Edith Stein, Alfred Schutz, Merleau-Ponty, Michel Foucault e Jürgen Habermas. Esses filósofos, cada um à sua maneira, captaram um caminho de abordagem do político pela via da fenomenologia e, portanto, são devedores dos *insights* de Husserl.

O diferencial de Leo Strauss em relação a esses autores que também enxergaram na fenomenologia de Husserl um lugar inicial para as suas críticas, reside em sua proximidade com o pensamento de Husserl, especialmente no que diz respeito às alternativas para superar a crise. Strauss adere à ideia de um recomeço fundamentado na crítica às ciências como um caminho para enfrentar o niilismo e, conseqüentemente, a crise espiritual do Ocidente. Uma missão à qual ele se mostrou profundamente comprometido. Para Strauss, o resgate da filosofia política em sua forma genuína exerce exatamente esse papel de repensar a história da ciência / filosofia e seu lugar nas sociedades. Nesse aspecto, Strauss parece se posicionar como o continuador silencioso do *insight* fundamental de Husserl. Contudo, como “um clássico que vive nos tempos modernos”, Strauss não distingue ciência, filosofia e política; para ele, essas esferas estão inseparavelmente entrelaçadas.

⁴³ Ibidem, p. 15.

⁴⁴ HUSSERL, E. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Texte aus dem Nachlass, Dritte Teil: 1929–1935*. Husserliana XV. Edited by Iso Kern. The Hague: Martinus Nijhoff, 1973.

1.3 “A doutrina essencial do mundo da vida” e o reavivamento da filosofia política

No pensamento de Strauss, observa-se uma ênfase significativa na realidade empírica dos eventos e nos ensinamentos que deles se extraem. Ele identifica essa perspectiva nos antigos, ressaltando a necessidade de a filosofia política, mais do que qualquer outra área da filosofia, lidar com a realidade tal como ela é.⁴⁵ No entanto, nesse sentido vale dizer que em relação à fenomenologia de Husserl, Strauss não parece estar interessado na fenomenologia empírica desenvolvida pelos sociólogos, Strauss parece aderir a um tipo de fenomenologia *eidética*, no sentido de uma busca das essências mesmas dos fenômenos por meio do mundo vivido, o que aproxima sua filosofia política da “doutrina essencial do mundo da vida” elaborada por Husserl.

O conceito de “mundo da vida” (*Lebenswelt*) desenvolvido por Husserl aparece de maneira implícita em seus textos desde muito cedo, como crítica ao positivismo na tentativa de chamar atenção para o fato de que todo conhecimento deve partir da imanência do mundo⁴⁶. Porém, não se observa ainda nesse momento um tratamento adequado a esse conceito de forma direta e aprofundada. Embora já seja dito por Husserl de maneira clara que a imanência deve ser o ponto de partida de todo conhecimento, enquanto uma crítica epistemológica ao psicologismo e ao tecnicismo das ciências naturais⁴⁷, é apenas na sua última fase em suas *Meditações Cartesianas* de 1929 que o termo aparece, porém ainda de forma inacabada e muito vaga.

A partir de seu esforço argumentativo para desenvolver uma compreensão fenomenológica de mundo, Husserl usa o termo *Weltphänomen* (fenômeno-mundo)⁴⁸. Posteriormente, ainda pelo mesmo caminho, Husserl usará outros termos como *Weltlichkeit* (mundanidade)⁴⁹, *Umwelt* (mundo circundante)⁵⁰ e finalmente *Lebenswelt* (ambiente da vida)⁵¹. Vale dizer que o uso desses termos não pretendia nesse momento desenvolver o que viria a ser de fato a compreensão do mundo no sentido que será

⁴⁵ STRAUSS, L. *Leo Strauss on Political Philosophy / Responding to the Challenge of Positivism and Historicism*, p. 123.

⁴⁶ HUSSERL, L. *A Ideia de Fenomenologia*, p. 22-23. Ver também o que Husserl diz em: *Ideias*, p. 168.

⁴⁷ Cf. *Ibidem*, p. 56-57.

⁴⁸ HUSSERL, E. *Meditações Cartesianas*, p. 113.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 115

⁵⁰ *Ibidem*, p. 147

⁵¹ *Ibidem*, p. 151

abordado aqui, mas sim no contexto da apropriação crítica do *cogito* cartesiano, isto é, pretendia estabelecer a relação de estranheza entre o “eu” e o mundo.

Sendo assim, é nos últimos anos de sua vida que Husserl dá um tratamento pormenorizado a esse tema, mais precisamente na terceira parte do *Die Krisis*. Além desse texto fundamental, Husserl desenvolve uma explicação ainda mais profunda de qual o papel do “mundo da vida” para sua fenomenologia sob o título de *Die Lebenswelt: Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution (O mundo da vida: interpretações do mundo dado e sua constituição)*. Não pretendo aqui propor uma enésima interpretação do conceito de mundo da vida pensado por Husserl, mas sim fazer uma apresentação para mostrar de que modo esse conceito é essencial na proposta de uma fenomenologia do político, visto que o valor e a riqueza da fenomenologia para Strauss consistem justamente na nova proposta metodológica por ela introduzida, independentemente dos conteúdos doutrinários que eventualmente dela resultam. De fato, o uso dessa nova abordagem na crítica da modernidade de Strauss, sobretudo, na crítica direcionada à ciência social de sua época, torna possível o “retorno” a um tipo de ciência política que tem o fenômeno da experiência vivida como objeto central de sua investigação.

A concepção de mundo da vida e seu lugar na fenomenologia de Husserl parte da constatação de que o mundo é uma evidência indubitável. E que toda ciência, seja ela objetiva ou subjetiva, parte de um conhecimento pré-dado ou pré-científico, captado pelo senso comum e formador da opinião simples sobre todas as coisas. Mas a ciência ou filosofia não se satisfaz com esse tipo de dado e busca as essências das coisas, mas essa busca ainda está enraizada no mundo pré-dado. Deste modo, como explica Husserl, o conhecimento comum (praxiológico) não é muito diferente do conhecimento científico, no entanto, a ciência “se propõe a converter um saber pré-científico, incompleto na sua extensão e estabilidade, num saber completo”⁵². Assim, Husserl afirma que a tarefa da ciência é a de substituir *doxa* por *episteme*, mas que ambos são fruto do mesmo estofo, isto é, o mundo pré-dado. Portanto, o que diferencia *theoria* e *práxis* é que a primeira demanda uma busca sistemática por algo de essencial que é infinito, enquanto o mundo prático é limitado pela realidade de espaço e tempo.

⁵² HUSSERL, E. *A Crise das Ciências*, p. 125.

Nesse sentido, a concepção de Strauss em relação à filosofia política está alinhada com a compreensão de Husserl da ciência. De fato, para Strauss a filosofia política é um ramo da filosofia interessado nas coisas políticas⁵³ enquanto fenômenos. Assim, ela é a área da filosofia mais próxima da vida mesma e das opiniões do mundo comum, porém ela não pode ser confundida com a mera opinião política, pois, sua tarefa é justamente transformar a opinião política baseada nos pré-conceitos do senso comum em conhecimento das coisas políticas baseado na razão⁵⁴. Sendo assim, a filosofia política não é apenas filosofia, pois não pode ser meramente teorética, também não é opinião, pois assim, se tornaria “visão de mundo” ou ideologia. Portanto, a filosofia política é um estudo sistemático do fenômeno do político que possui um *eidos* próprio, sempre escapável da simples teorização, na visão de Strauss, há de fato um abismo entre filosofia política e ação política⁵⁵, pois a visão do filósofo político quase sempre é incompatível com a visão do cidadão ou do estadista, o que configura tipos diferentes de racionalidade.

As concordâncias entre Strauss e Husserl com relação a compreensão do que é a filosofia e a ciência são nítidas. De fato, Husserl nos alerta que a ciência objetiva não tem como se livrar do mundo pré-científico, isto é, o senso comum baseado no mundo pré-dado das evidências, porque este é o único mundo que existe, e é o solo de onde sai a matéria prima para todo seu conhecimento científico. Ainda sobre isso, Husserl adverte que: “nenhuma ciência objetiva, nenhuma psicologia que tenha, entretanto, pretendido ser ciência universal do subjetivo, nenhuma filosofia tornou alguma vez temático este domínio do subjetivo ou tão-pouco o descobriu efetivamente”⁵⁶. Podemos direcionar exatamente essa crítica às ciências sociais e à filosofia política contemporânea, concebidas como teoria política.

Strauss argumenta que, “as ciências, ambas natural e política, são francamente não-filosóficas. Elas precisam de filosofia de um tipo: metodologia ou lógica. Mas essas disciplinas filosóficas obviamente não têm nada em comum com a filosofia política”⁵⁷. Deste modo, Strauss apresenta uma profunda incompatibilidade entre ciência ou teoria política e filosofia política. Isso acontece, pois, a filosofia política busca a compreensão

⁵³ STRAUSS, L. *What is Political Philosophy?*, p. 10

⁵⁴ Cf. *Ibidem*, p. 11-12.

⁵⁵ STRAUSS, L. *What Can We Learn from Political Theory?* p. 518.

⁵⁶ HUSSERL, E. *A Crise das Ciências*, p. 126

⁵⁷ STRAUSS, L. *What is Political Philosophy?*, p. 14.

da natureza mesma das coisas políticas⁵⁸, e ao proceder assim, ela pretende se converter em sabedoria política, totalmente distante da pretensão de exatidão das ciências objetivas.

Portanto, a proposta straussiana de um retorno aos elementos constitutivos da filosofia política clássica não possui a pretensão de um retorno às estruturas sociais da *polis* grega, mas sim a retomada de um tipo de postura dedicada à compreensão dos problemas por meio de uma investigação interna ao fenômeno mesmo do político inseparável da vida humana⁵⁹. Em outras palavras, para Strauss, o que torna o método de investigação da filosofia política clássica mais adequado é que a filosofia política antiga se constitui a partir de um contato estreito, permanente e eminentemente prático com um tipo especial de realidade, a saber, a realidade da *polis* ou da sociedade política, elemento primevo no qual as “coisas políticas” se apresentavam diretamente e em todo o seu “frescor” aos filósofos antigos, sem o filtro de modelos teóricos prévios ou de uma tradição intelectual já estabelecida. É nesse sentido que Strauss afirma em *What is Political Philosophy?*⁶⁰, que os filósofos antigos observavam a vida política não como espectadores ou meros teóricos, mas como “cidadãos ou estadistas ilustrados”⁶¹.

Diante disso, Strauss enxerga a “doutrina essencial do mundo da vida” de Husserl como o ataque mais preciso ao cientificismo moderno, ao qual a filosofia na modernidade havia se rendido. Com isso, a filosofia política se tornara obsoleta, pois dependia da realidade dada para extrair aquilo que poderia ser denominado a “sabedoria das coisas políticas”. De fato, uma filosofia que abandona a vida concreta para atender às exigências da cientificidade moderna se transforma em mera abstração. Assim, Strauss vê no retorno ao mundo da vida uma possibilidade de recuperação da filosofia política. Sobre isso, Strauss afirma que:

Husserl 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 maneira a nos fazer esquecer os próprios fundamentos da compreensão científica: toda compreensão filosófica deve partir de nossa compreensão comum do

⁵⁸ Cf. Ibidem, p. 14.

⁵⁹ Ibidem, p. 16.

⁶⁰ Ibidem, p. 27-28.

⁶¹ Conferir sobre isso também em: STRAUSS, L. *What Can We Learn from Political Theory?*, p. 522.

mundo, de nossa compreensão do mundo como é sensivelmente percebido antes de toda teorização⁶².

Essa passagem é muito importante para o meu propósito neste trabalho, pois ela nos conduz a perceber que de fato, Strauss aceita a visão de Husserl em relação à ciência moderna, de que ela ao abandonar o senso comum, isto é, o seu solo fundamental, o mundo pré-dado, teria se tornado incapaz de obter um conhecimento consistente sobre os processos espirituais que dão sentido à subjetividade humana. Ou melhor, ao abandonar o “senso comum” enquanto uma atitude natural, a ciência moderna descartou as intuições originárias que se dão no mundo da vida. Assim, para Strauss a filosofia política contemporânea, ou o que veio a ser chamado de teoria política, se tornou um tipo de conhecimento abstrato e distante do mundo onde as coisas humanas aparecem. Ela rejeitou a filosofia política como a-científica por uma determinação do positivismo vigente. Com isso, a ciência política teria se tornado uma análise externa e meramente teórica das situações políticas que saltam aos olhos⁶³.

Essa maneira de Strauss compreender a decadência da filosofia política frente às demandas do cientificismo moderno que se revelam na moderna teoria política, se relacionam diretamente com a crítica de Husserl às ciências positivas. Sobre o desenvolvimento de uma crítica contundente ao positivismo, a partir da consideração do mundo da vida como lugar fundamental tanto da vida científica quanto da vida comum, Husserl parte da constatação de que “o mundo da vida é um domínio de evidências originárias”. Assim:

é certamente uma tarefa da maior importância para o acesso científico ao mundo da vida fazer valer o direito originário dessas evidências e, na verdade, a sua superior dignidade frente à das evidências objetivo-lógicas no que se refere à fundamentação do conhecimento⁶⁴.

⁶² (No original) “Husserl 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 ali theorizing”. STRAUSS, L. *Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy*, p. 31.

⁶³ Cf. STRAUSS, L. *What is Political Philosophy?*, p. 18.

⁶⁴ HUSSERL, E. *A Crise das Ciências*, p. 142.

Essa dignidade superior do mundo pré-dado reivindicada por Husserl se dá pelo fato de que não há ciência sem o conhecimento pré-científico do mundo, e que a existência do conhecimento científico não é condição necessária para vida, pois a vida existiria sem a ciência, mas não há ciência sem a existência da vida⁶⁵. Há então uma relação de dependência entre as ciências objetivas e o mundo da vida, relação de dependência que foi ignorada pelo cientista moderno. Aspecto que aparece também em Strauss, em *Natural Right and History*, o autor afirma que se vivemos num mundo que é compreendido apenas pelo olhar da ciência, “vivemos uma abstração”⁶⁶. Porque no que veio a se consolidar como ciência política na contemporaneidade foi a visão científica de mundo, que desconsidera completamente a sabedoria do senso comum. Em outras palavras, parece que a crítica de Husserl ao positivismo das ciências e ao cientificismo da modernidade orientou Strauss em sua crítica à ciência política. Ele enxergou por meio dessa inspiração que filosofia política diante dos ditames modernos se tornou um tipo de conhecimento inviável, dada as profundas exigências da cientificidade positivista e a ruptura entre a filosofia política e a vida política.

1.4 A “fenomenologia do político” como alternativa para as ciências sociais

O papel do senso comum para a vida política está no centro do argumento de Strauss em favor da filosofia política clássica, na mesma medida que o senso comum está no centro da crítica de Husserl ao positivismo das ciências objetivas. A fim de distinguir “vida política” e “filosofia política”, Strauss nos lembra da antiga distinção entre opinião (*doxa*) e conhecimento (*episteme*) para mostrar que pensamento político também não é filosofia política como já foi mostrado aqui. Para tanto, no esforço de dar mais inteligibilidade ao seu argumento, Strauss afirma que “toda ação política almeja a conservação ou a mudança. Quando desejamos conservar, queremos evitar uma mudança para pior; quando desejamos mudar, queremos criar algo melhor”⁶⁷. Isto é, “toda ação política é guiada por alguma opinião sobre melhor e pior”, portanto, sempre que agimos

⁶⁵ Ibidem, p. 146

⁶⁶ STRAUSS, L. *Natural Right and History*, p. 79.

⁶⁷ STRAUSS, L. *What is Political Philosophy?*, p. 10.

politicamente, julgamos saber o que é melhor, a opinião, ou o pré-julgamento é a essência mesma da ação política e rege a vida política.

Assim, a partir da afirmação de Strauss de que a vida política, ou até o pensamento político (que também não é filosofia política), se resumem à opinião sobre melhor ou pior, isto é, se estabiliza de acordo com a visão individual de cada um, baseada nos preconceitos e achismos acerca de bem e mal, justo e injusto, certo e errado, logo é possível concluir que a vida política é fruto da mera opinião regida pelo senso comum. Uma vez que o conhecimento não é algo imediatamente disponível para o intelecto, a opinião é necessariamente aquilo que antecede o conhecimento enquanto elemento por meio da qual o nosso pensamento elabora uma primeira articulação compreensiva do todo e das coisas que o compõem⁶⁸. Quando tal articulação compreensiva do todo e das coisas que o compõem recebe uma sanção da autoridade política, ela se torna “opinião autorizada” ou “dogma público” e, como “opinião autorizada” ou “dogma público” estabiliza e ordena o funcionamento da vida social⁶⁹.

O fato é que melhor ou pior está no campo da mera opinião, ao lançar luz sobre isso Strauss quer mostrar que a filosofia está em busca da compreensão do que é essencial, isto é, o fenômeno mesmo, ou a vida mesma. Portanto, é só com a compreensão do senso comum e das opiniões políticas que é possível se extrair algo que esteja além da mera opinião, algo que se apresente como sabedoria ou conhecimento das coisas políticas. É exatamente nesse sentido que Strauss enxerga na experiência de pensamento proporcionada pela investigação antiga uma maneira possível de se buscar essas essências e transformar opinião política, baseada no senso comum, em sabedoria política, baseada na razão. Isso nos ajuda a entender o porquê da reivindicação de Strauss da retomada da filosofia política clássica enquanto um tipo de racionalidade superior em relação ao racionalismo moderno. Acerca disso, vejamos o que o próprio Strauss argumenta em uma carta de 17 de novembro de 1932, endereçada ao colega Gerhard Krüger:

Estou inclinado a assumir – até que haja evidência do contrário – que a antiguidade (mais precisamente: Sócrates-Platão) é o padrão [*massgeblich*] precisamente porque eles filosofaram naturalmente, isto é, originalmente investigaram a ordem que é natural para os seres humanos. O fato de esta possibilidade ter sido aberta na Grécia, e só aí,

⁶⁸ Cf. Ibidem, p. 10-11.

⁶⁹ Cf. STRAUSS, L. *Natural Right and History*, p. 11-12.

é indiferente, enquanto continuar a ser verdade que a pergunta e a resposta de Sócrates-Platão são a pergunta natural e a resposta natural: ao filosofar, Sócrates já não é mais um grego, mas sim um ser humano⁷⁰.

Dito isto, se torna claro que o ponto seminal de seu retorno é que os antigos estavam imersos na vida política, mergulhados em sua complexidade e embaraços, sentiam na pele os perigos e as tensões das disputas, a cidade era uma espécie de laboratório. Seu local histórico (a *polis* grega em decadência) pouco importa, os aspectos do tempo são mero cenário de fundo, os filósofos gregos pensaram os problemas humanos de uma maneira que seu padrão pode ser aplicado a qualquer tempo e lugar onde houver seres humanos. Isso foi possível porque eles não partiram de uma análise teórica de acordo com conceitos e abstrações. É isso que para Strauss torna a filosofia política clássica um tipo superior, não se trata de julgar se estavam certos ou não em sua maneira de conduzir a *polis*, se era uma sociedade melhor ou pior, mas o método de aproximação do fenômeno mesmo do político é que interessa para Strauss⁷¹. Sobre isso, Strauss explica que “a crença que o conhecimento científico, i.e., o tipo de conhecimento possuído ou aspirado pela ciência moderna, é a mais alta forma de conhecimento humano, implica na depreciação do conhecimento pré-científico”⁷². Assim, a filosofia política entra em colapso, se torna totalmente obsoleta frente à ciência política em sua acepção moderna.

Nesse sentido, considero a influência da fenomenologia de Husserl para a crítica elaborada por Strauss em relação à ciência social e política de seu tempo uma questão central, para a compreensão de sua proposta de reavivamento da filosofia política, aspecto que se desconsiderado ou obscurecido se perde de vista o núcleo mesmo de sua crítica da modernidade. No que se refere à sua crítica das ciências sociais, uma carta de Strauss ao colega Alfred Schutz comprova o impacto das ideias de Husserl sobre a crítica de Strauss, não só isso, mas revela que seu tratamento em relação ao tema da crítica da ciência social possui diretamente uma influência da abordagem fenomenológica de Husserl e sua

⁷⁰ (No original) “I am inclined to assume—until there is evidence to the contrary—that antiquity (more precisely: Socrates-Plato) is the standard [massgeblich] precisely because it philosophized naturally, i.e. originally inquired into the order that is natural for human beings. The fact that this possibility was opened up in Greece and only there that is a matter of indifference as long as it remains the case that Socrates-Plato’s question and answer are the natural question and the natural answer: in philosophizing, Socrates is already no longer a Greek, but instead a human being”. *The Strauss–Krieger Correspondence: Returning to Plato through Kant*. Ed. Susan Meld Shell, Palgrave Macmillan, 2018, p. 39.

⁷¹ Ver o que é dito sobre a maneira de aproximação do fenômeno do político exercido pelos Clássicos em: STRAUSS, L. *The City and Man*, p. 21-22.

⁷² *Ibidem*, p. 23.

proposta de crítica ao positivismo das ciências objetivas por meio da “doutrina do mundo da vida”.

Na citada carta, de 18 de julho 1958, Strauss relata “que ficou impressionado com a interpretação de Schutz sobre Husserl”, que lhe agrada bastante a proposta de uma sociologia de perspectiva fenomenológica, e que vai considerar essa leitura nos próximos estudos sobre Husserl. De maneira ainda mais direta, na mesma carta, Strauss afirma: “estamos em total acordo quanto à necessidade da fenomenologia da gênese da ciência social – uma fenomenologia que, embora não seja histórica quanto à intenção, não pode deixar de ser histórica na execução”⁷³. Como em raros momentos, Strauss se coloca de maneira realmente favorável a uma abordagem metodológica, o que indica que a reabertura da querela entre antigos e modernos por meio da crítica à ciência social de seu tempo, possui uma saída pela via fenomenológica de Husserl.

Com isso, é possível traçar uma linha de tempo compreensiva da relação de Strauss com o *insight* de Husserl, visto que o *Die Krisis* teve sua primeira edição completa publicada em 1954, Strauss publica seu artigo intitulado *Social Science and Humanism*⁷⁴ em 1956 e em 1958 fala ao colega de sua concordância não só com Husserl, mas com a abordagem do próprio Schutz, que desenvolveu uma obra consistente sobre a proposta de uma ciência social pela via fenomenológica de Husserl⁷⁵. Para analisar a influência dessa abordagem na crítica de Strauss considero importante recorrer ao ensaio citado, onde Strauss explica que:

A razão para a impossibilidade de reconstrução pode ser enunciada da seguinte forma: o todo como primariamente conhecido é um objeto de senso comum; mas é da essência do espírito científico, pelo menos como esse espírito se mostra nas ciências sociais, desconfiar do senso comum ou mesmo descartá-lo completamente. A compreensão do senso comum se expressa na linguagem comum; o cientista social científico cria ou fabrica uma terminologia científica especial. Assim, a ciência social científica adquire uma abstração específica. Não há nada de errado com a abstração, mas há muito de errado em abstrair do

⁷³ SCHUTZ, A. Alfred Schutz papers. Series III. Subject Files and Correspondence. Strauss, Leo. General Collection, Beinecke Rare Book and Manuscript Library.

⁷⁴ Numa carta de 11 de outubro de 1955 Strauss afirma que está escrevendo um texto sobre o problema fundamental da Ciência Social e tomou a liberdade de citar algumas sentenças sem citar o nome de Schutz, visto que o ensaio que havia impressionado Strauss ainda não havia sido publicado na época. O que mostra já uma antiga afinidade conceitual entre os autores e a profunda simpatia de Strauss para com a ideia de uma ciência social de influência fenomenológica.

⁷⁵ Ver: SCHUTZ, A. *On Phenomenology and Social Relations*, Chicago, University of Chicago Press, 1970.

essencial. A ciência social, na medida em que é enfaticamente científica, abstrai elementos essenciais da realidade social⁷⁶.

Como se percebe, o ponto central da crítica de Strauss às ciências sociais é seu desprezo em relação ao senso comum. Ademais, o tipo de linguagem desenvolvido pelo cientista social e político que se desconecta completamente do social e das coisas políticas. Em síntese, Strauss critica a tendência das ciências sociais de abstrair a realidade social de forma excessiva, o que pode resultar em uma perda de aspectos essenciais da complexidade social ao tentar torná-la mais científica e objetiva. Sobre isso, ainda no mesmo ano alguns meses após a carta com Schutz, em 27 de outubro Strauss ministrou uma palestra enquanto parte de um curso dado na Universidade de Chicago sobre o “problema de Sócrates”, nessa ocasião ele afirma que:

existe um abismo entre a compreensão que os cientistas políticos têm das coisas políticas e a dos cidadãos. Eles literalmente não falam a mesma língua. Quanto mais a ciência política se torna científica, mais claro se torna o facto de que a perspectiva do cidadão e a perspectiva do cientista político diferem. Torna-se, portanto, ainda mais necessário compreender a diferença de perspectiva e realizar a transição da perspectiva primária, a perspectiva do cidadão, para a perspectiva secundária ou derivada, a perspectiva do cientista político, não de forma dogmática e aleatória, mas de forma ordenada e responsável⁷⁷.

Ainda nesse mesmo sentido, no mesmo curso em seguida ele explica que, “o conhecimento científico das coisas políticas é precedido pelo que é vagamente chamado

⁷⁶ (No original) “The reason for the impossibility of reconstruction can be stated as follows: the whole as primarily known is an object of common sense; but it is of the essence of the scientific spirit, at least as this spirit shows itself within the social sciences, to be distrustful of common sense or even to discard it altogether. The commonsense understanding expresses itself in common language; the scientific social scientist creates or fabricates a special scientific terminology. Thus scientific social science acquires a specific abstractness. There is nothing wrong with abstraction, but there is very much wrong with abstracting from essentials. Social science, to the extent to which it is emphatically scientific, abstracts from essential elements of social reality”. STRAUSS, L. *Social Science and Humanism*, p. 4.

⁷⁷ (No original) “...there is a gulf between the political scientist's and the citizen's understanding of political things. They literally do not speak the same language. The more political science becomes scientific, the clearer becomes the fact that the perspective of the citizen and the perspective of the political scientist differ. It therefore becomes all the more necessary to understand the difference of perspective and to perform the transition from the primary perspective, the perspective of the citizen, to the secondary or derivative perspective, the perspective of the political scientist, not dogmatically and haphazardly, but in an orderly and responsible fashion”. STRAUSS, L. *The Origins of Political Science and The Problem of Socrates: Six Public Lectures*, *Interpretation Journal Political Philosophy*, Winter 1996 Volume 23 Number 2, p. 132-133.

de conhecimento do senso comum das coisas políticas”⁷⁸. Para Strauss, a perda desse norte fenomênico inviabiliza a análise adequada ou qualquer tentativa de compreensão do político. Em outras palavras, abandonar o senso comum das coisas políticas sob o pretexto de que não são racionais é abrir mão da própria compreensão racional dos fenômenos que se apresentam no mundo dado. O caráter problemático desse tipo de ciência política já era analisado por Strauss nos anos que antecedem esse curso de 1958 e o ensaio de 1956, de fato, em textos anteriores essa crítica já aparece, como em *Natural Right and History*, fruto das palestras Walgreen de 1949, publicado em 1953, e em *On Tyranny* de 1948. O tema fundamental da reabertura da querela entre os antigos e os modernos por meio da crítica da ciência social do século XX parece ter sido desenvolvido por Strauss durante boa parte da década de 1940.

Assim, o que considero importante a ser afirmado a partir da demonstração desses trechos, é que o conceito de mundo da vida desenvolvido exaustivamente na terceira parte do *Die Krisis* de Husserl, parece ter ampliado de maneira significativa o horizonte da crítica de Strauss, apresentando talvez uma alternativa final de superação do problema. Problema este que se apresenta para Strauss como uma questão de postura, para ele, o cientista social abandona o mundo da vida por fidelidade a um tipo de cientificidade ingênua, capaz apenas de emitir linguagem lógica, mas incapaz de entender algo sobre a vida das sociedades ou sobre a vida mesma enquanto fenômeno social. Como prova de que Strauss não tinha a intenção de desvalorizar a ciência social, nem de substituí-la por alguma filosofia do passado, basta observar a seguinte passagem, na qual ele afirma que:

O cientista social é um estudante das sociedades humanas, das sociedades dos humanos. Se ele deseja ser leal à sua tarefa, nunca deve esquecer que está lidando com coisas humanas, com seres humanos. Ele deve refletir sobre o humano como humano. E deve prestar a devida atenção ao fato de que ele próprio é um ser humano e que a ciência social é sempre uma espécie de autoconhecimento⁷⁹.

Dito isto, ao advogar em favor de uma ciência social centrada no que é demasiado humano, Strauss declara que a ciência social positivista de seu tempo é incapaz de

⁷⁸ Ibidem, p. 134.

⁷⁹ (No original) “The social scientist is a student of human societies, of societies of humans. If he wishes to be loyal to his task, he must never forget that he is dealing with human things, with human beings. He must reflect on the human as human. And he must pay due attention to the fact that he himself is a human being and that social science is always a kind of self-knowledge”. Ibidem, p. 6

investigar adequadamente seu principal objeto de estudo. Dessa forma, Strauss nos convida a uma experiência de pensamento que supere o dogmatismo resultante do positivismo e do historicismo⁸⁰. Ele observa que essas correntes intelectuais transformaram a ciência social em uma abordagem excessivamente cientificista, desconectada da realidade e, principalmente, relativista, por sua incapacidade de emitir juízos de valor sobre questões fundamentais que envolvem a vida do humano como humano.

Acerca disso, em *On Tyranny*, Strauss argumenta que o desenvolvimento dessa ciência nos moldes do positivismo e do historicismo desemboca em um niilismo radical por sua incapacidade de julgar, isto é, sua incapacidade de pensar critérios de certo e errado, bem e mal, justo e injusto. Strauss afirma que a elaboração de uma ciência social exclusivamente teórica “livre de valor” (ou de um valor específico que seja) está comprometida apenas com a compreensão científica dos fatos, o que a torna totalmente afastada de seu principal objeto de estudo, a saber o fenômeno da vida mesma do indivíduo em sociedade⁸¹. Sobre isso, Strauss é enfático quando explica que:

Uma ciência social que não pode falar de tirania com a mesma confiança com que a medicina fala, por exemplo, do câncer, não pode entender os fenômenos sociais como eles são. Portanto, não é científica. A ciência social atual encontra-se nessa condição. Se é verdade que a ciência social atual é o resultado inevitável da moderna ciência social e da filosofia moderna, somos forçados a pensar na restauração da ciência social clássica. Uma vez que aprendemos novamente com os clássicos o que é a tirania, seremos capacitados e obrigados a diagnosticar como tiranias uma série de regimes contemporâneos que aparecem sob o disfarce de ditaduras. Este diagnóstico só pode ser o primeiro passo em direção a uma análise exata da tirania dos dias atuais, pois a tirania de nossos dias é fundamentalmente diferente da tirania analisada pelos clássicos⁸².

⁸⁰ Cf. STRAUSS, L *Natural Right and History*, p. 22.

⁸¹ Cf. Ibidem, p. 37-38.

⁸² (No original) “A social science that cannot speak of tyranny with the same confidence with which medicine speaks, for example, of cancer, cannot understand social phenomena as what they are. It is therefore not scientific. Present-day social science finds itself in this condition. If it is true that present-day social science is the inevitable result of modern social science and of modern philosophy, one is forced to think of the restoration of classical social science. Once we have learned again from the classics what tyranny is, we shall be enabled and compelled to diagnose as tyrannies a number of contemporary regimes which appear in the guise of dictatorships. This diagnosis can only be the first step toward an exact analysis of present-day tyranny, for present-day tyranny is fundamentally different from the tyranny analyzed by the classics”. STRAUSS, L. *On Tyranny*, p. 177.

Nessa passagem importante da crítica de Strauss às ciências sociais, é possível observar algumas características que estão presentes na fenomenologia de Husserl: em primeiro lugar, a exigência do retorno às coisas mesmas enquanto fenômenos que só são passíveis de observação enquanto se mostram no mundo, nesse caso, a tirania. Na visão de Strauss, a ascensão dos totalitarismos no século XX apontava para a necessidade de se buscar entender novamente o sentido espiritual da tirania antiga enquanto fenômeno coetâneo da experiência política, como um problema que precisa ser clarificado, como propõe Husserl em relação a todos os problemas⁸³. Em segundo lugar, a crítica direta ao tipo de ciência produzido na modernidade enquanto um estudo que analisa fenômenos de forma geométrica por seguir os pressupostos das ciências naturais, inevitavelmente positivistas.

Para Strauss, esse ponto foi crucial pois tornou inviável que uma vasta parcela de cientistas políticos e sociais enxergassem o absurdo do nazismo. Em outras palavras, a razão se calou diante dos acontecimentos do dia, pela garantia da neutralidade científica. Assim, essas características da ciência social moderna tornaram-na uma ciência totalmente desviada de seu real sentido, que era o de analisar a vida social em toda sua complexidade. Quanto a isso, vale ainda dizer que de acordo com Strauss, a ciência social moderna fracassa na construção de um verdadeiro entendimento das coisas humanas porque abraça de forma dogmática e sectária a dicotomia positivista entre fato e valor, aceitando assim de maneira cega o corolário extraído pelo positivismo dessa dicotomia, qual seja: a ideia de que só há conhecimento científico genuíno do que é factual, de forma que a esfera dos valores, escapando à abordagem racional, deve ser determinada como algo que pertence inteiramente ao domínio das decisões e escolhas arbitrárias dos indivíduos. Diante disso, a renovação da ciência social a partir da retomada de elementos presentes naquilo que Strauss veio a chamar de “ciência social Clássica” perpassa pela via fenomenológica porque há uma abertura para subjetividade radical que caracteriza o fenômeno social e consequentemente o fenômeno do político.

Nesse sentido, aquilo de que Strauss se apropria aqui enquanto fenomenologia é o que Husserl caracterizou como “um método e uma atitude intelectual: a atitude intelectual especificamente filosófica, o método especificamente filosófico”⁸⁴. Diante disso, é justificável considerar Strauss como herdeiro dessa postura, pois é evidente que

⁸³ HUSSERL, E. *A ideia de Fenomenologia*, p. 28.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 44.

não há possibilidade de atualizar o passado no campo da história. Não se trata de uma reinterpretação ou retorno às estruturas sociais do passado, mas de uma mudança de perspectiva voltada para o futuro. Como Strauss afirma, “a solução clássica oferece um padrão estável pelo qual podemos julgar qualquer ordem real. Já a solução moderna, eventualmente, destrói a própria ideia de um padrão que seja independente das situações reais.”⁸⁵.

Sobre esse ponto, em *What is political Philosophy?* de 1959, Strauss novamente nos traz uma outra pista de sua influência fenomenológica, quando estabelece o fenômeno da linguagem como tema central de sua tentativa de justificar o seu retorno aos aspectos metodológicos do pensamento antigo. Assim, ao se referir à forma que os filósofos clássicos lidavam com a multidão, Strauss afirma que:

Eles falam a língua dos cidadãos ou estadistas: eles dificilmente usam um único termo que não é familiar ao mercado. Por isso, sua filosofia política é abrangente; é tanto teoria política quanto habilidade política que é tão aberta aos aspectos legais e institucionais da vida política quanto àquilo que transcende o legal e institucional; é igualmente livre da estreiteza do advogado, da brutalidade do técnico, dos caprichos do visionário e da baixaza dos oportunistas⁸⁶.

Essa questão já está presente no ensaio *Social Science and Humanism* citado aqui anteriormente, e aparece novamente em *The City and Man*, onde Strauss explica sobre os riscos da filosofia política diante da urgência da vida política efetiva e da necessidade do filósofo político coexistir com a comunidade política em busca de uma compreensão *noética* do fenômeno do político, uma vez constatada a divergência existente entre filosofia política e vida política⁸⁷. Nesse sentido, ao caracterizar desta forma a atividade dos filósofos clássicos, como uma atividade imersa nos assuntos políticos, Strauss reconsidera os princípios fenomenológicos da filosofia política antiga. Esse é o tema central do ensaio *An Epilogue* de 1963, onde Strauss enfatiza por diversas vezes o

⁸⁵ STRAUSS, *On Tyranny*, p. 210-211.

⁸⁶ (No original) “They speak the language of the citizens or statesmen: they hardly use a single term is not familiar to the market place. Hence their political philosophy is comprehensive; it is both political theory and political skill it is as open minded to the legal and institutional aspects of political life as it is to that which transcends the legal and institutional; it is equally free from narrowness of the lawyer, the brutality of the technician, the vagaries of the visionary, and the baseness of the opportunists”. STRAUSS, L. *What is Political Philosophy*, p. 28. Ver Também sobre isso, STRAUSS, L. *Social Science and Humanism*, p. 8.

⁸⁷ STRAUSS, L. *The City and Man*, p. 18-19.

problema da linguagem e o afastamento da nova ciência política em relação ao seu principal objeto de investigação.

Strauss explica que “a ruptura com o entendimento do senso comum das coisas políticas conduz a nova ciência política a abandonar o critério de relevância que é inerente ao entendimento político”⁸⁸. De fato, Strauss chama atenção no mesmo texto para a constatação de que o argumento da nova ciência política cientificista para negar a importância do senso comum por ser um tipo de linguagem pré-científica e vaga, caracterizada pelas contradições afetivas dos indivíduos em suas vidas cotidianas, torna a própria ciência política vazia.

No entanto, para Strauss, é exatamente pelo alto grau de complexidade do fenômeno do político que sua investigação demanda “uma longa experiência com as coisas políticas em uma grande variedade de circunstâncias”⁸⁹. Essa preocupação de Strauss em recuperar um tipo de investigação das coisas políticas que esteja conectado à linguagem do senso comum e suas complexidades enquanto um tipo de conhecimento pré-científico fundamental ao filósofo político autêntico revela sua influência e concordância com a “doutrina do mundo da vida”, presente na fenomenologia de Husserl

Deste modo, Strauss tenta tornar patente que o pensamento antigo era marcado pela necessidade de uma compreensão radical dos mais rasteiros e simples interesses da cidade, a ignorância e os preconceitos do senso comum era o objeto de estudo da filosofia política em sua acepção clássica. Isso fornecia um tipo de entendimento do fenômeno do político que, embora partisse do que é mais baixo, se elevava para além do imaginário dos cidadãos e dos estadistas, isto é, essa forma de compreender as coisas políticas fazia parte de um movimento de subida da mera opinião (*dóxa*) irrefletida para o conhecimento (*episteme*) das coisas. Assim, fazia o movimento fundamental da filosofia em relação às coisas, nesse caso as coisas políticas. Para Strauss, esse movimento de subida da opinião para a sabedoria só pode ser feito por meio desse mergulho no senso comum, capaz de fornecer um quadro realista das coisas. A filosofia política clássica, de acordo com a compreensão de Strauss, “está livre de todo fanatismo porque sabe que o mal não pode

⁸⁸ STRAUSS, L. An Epilogue, p. 142-143.

⁸⁹ Ibidem, p. 146.

ser erradicado e, portanto, que as expectativas acerca da política devem ser moderadas. O espírito que a alma pode ser descrito como serenidade ou sobriedade sublime”⁹⁰.

Por outro lado, a filosofia política moderna que dá origem à nova ciência política se estruturou em axiomas matemáticos e geométricos perfeitos, pretendeu assim responder sobre os problemas humanos e resolvê-los por meio de categorias. Ao se tornar racionalista e dogmática perdeu completamente o contato com o humano mesmo, que na subjetividade comum à coletividade caracteriza o social enquanto fenômeno. Com base na alternativa antiga, Strauss explica que,

a filosofia política clássica tentou alcançar a sua meta aceitando as distinções básicas feitas na vida política, exatamente no sentido e com a orientação em que elas eram feitas na vida política, pensando-as até o fim, compreendendo-as até o mais perfeitamente possível⁹¹.

Strauss explora o fato de que os filósofos clássicos, ao buscar entender a política, partiam das distinções e entendimentos já existentes na prática política. Em vez de tentar impor conceitos novos ou artificiais, eles aceitavam as divisões que já eram reconhecidas na realidade política, como as diferenças entre os regimes e as leis, por exemplo, sobretudo, as diferenças de temperamento entre os cidadãos, procuravam entendê-las completamente, sem distorcê-las ou negá-las. Deste modo, a filosofia política clássica visava compreender as estruturas políticas a partir da realidade observada, aprofundando-se nelas de maneira dialética. De fato, na contramão do pensamento moderno, os clássicos estavam mais comprometidos com as questões fundamentais, por acreditarem que há problemas permanentes enquanto fenômenos incontornáveis que perseguem a existência humana⁹². Sobre esse aspecto, Strauss destaca que:

As questões primárias da filosofia política clássica, e os termos nos quais ela as postulou, não eram especificamente filosóficas ou científicas; eram questões levantadas em assembleias, conselhos, clubes e gabinetes, e elas foram postuladas em termos inteligíveis e familiares, pelo menos para todos os adultos sãos, a partir da

⁹⁰ STRAUSS, L. *Whats is Political Philosophy?*, p. 28.

⁹¹ (No original) “Classical political philosophy attempted to reach its goal by accepting the basic distinctions made in political life exactly in the sense and with the orientation in which they are made in political life, and by thinking them through, by understanding them as perfectly as possible”. Ibidem, p. 79-80.

⁹² Aspecto do pensamento antigo que parece estar presente também na doutrina do mundo da vida de Husserl, para ele a ciência é entendida como absoluta e a subjetividade como relativa. No entanto, na análise do mundo da vida, Husserl mostra que a ciência é relativa e a subjetividade absoluta

experiência do dia a dia e dos usos do dia a dia. Essas questões têm uma hierarquia natural que provê a vida política, e, logo, a filosofia política, da sua orientação fundamental⁹³.

Como é possível perceber, a valorização da maneira clássica de pensar os problemas fundamentais do humano como humano percebida de forma flagrante na interpretação straussiana, possui implicitamente uma inspiração fenomenológica no sentido de Husserl. Como é visto, é a “experiência do dia a dia” que é pontuada como centro da análise, são “os termos inteligíveis e familiares” a qualquer indivíduo que importa. Nitidamente Strauss ataca a filosofia política e a ciência social moderna/contemporânea por ser demasiado cientificista e “filosófica”, totalmente incompreensível para a multidão, assunto de especialistas distantes da realidade social e de linguagem exclusivista, quase ininteligível até para os pares. Essa mudança nos termos afastou tanto os teóricos em relação ao indivíduo comum, pelo preconceito negativo da ciência/filosofia no que se refere ao senso comum, quanto os próprios indivíduos que se afastaram completamente dos assuntos importantes da vida política, pois passaram a ver a política como um assunto de difícil compreensão, demasiado teórico e restrito a poucos.

Em suma, demonstrado a concordância de Strauss com vários pontos do pensamento de Husserl, e o fato de que ele viu no projeto fenomenológico um caminho possível para o resgate de um tipo de racionalidade investigativa das coisas humanas que se revelam no mundo mesmo, semelhante à razão antiga, é possível então dizer que o resgate da filosofia política proposto por Strauss, enquanto uma investigação radical do político, que se volta aos termos e às coisas essenciais deste campo, possui uma inspiração fenomenológica. Portanto, a filosofia política proposta por Strauss é uma filosofia política conectada aos fenômenos políticos tal como se apresentam, isto é, uma filosofia política fenomenológica.

No próximo capítulo, pretendo mostrar que a ideia de direito natural clássico resgatada por Strauss em sua obra mais famosa, *Natural Right and History*, esboçada como contraposição ao relativismo historicista predominante na filosofia contemporânea, relaciona-se com o aspecto teleológico da ciência filosófica pensada por Husserl. O meu

⁹³ (No original) “The primary questions of classical political philosophy, and the terms in which it stated them, were not specifically philosophic or scientific; they were questions that are raised in assemblies, councils, clubs and cabinets, and they were stated in terms intelligible and familiar, at least to all sane adults, from everyday experience and everyday usage. These questions have a natural hierarchy which supplies political life and hence political philosophy, with its fundamental orientation”. Ibidem, p. 80.

ponto será analisar que ambos os autores relacionam de maneira dialética, por um lado, um tipo de conhecimento que serve à humanidade aqui e agora, como os dogmas públicos, a moralidade e os valores de um tempo e lugar, por outro lado, um tipo de conhecimento que extrapola a facticidade do tempo presente, de maneira acumulativa deve servir à humanidade sempre.

Capítulo 2

2. A Racionalidade clássica como alternativa à crise do Racionalismo moderno

No primeiro capítulo, apresentei a ideia de que a filosofia política que Leo Strauss busca reavivar contém elementos que se aproximam da fenomenologia desenvolvida por Edmund Husserl. A partir disso, procurarei mostrar como Strauss concebe a filosofia política como uma “filosofia primeira”, o que é crucial para a retomada de certos aspectos constitutivos da racionalidade antiga, especialmente o seu caráter *zetético* (investigativo). Esse resgate aparece em seus textos como um caminho para revitalizar a filosofia política diante da crise da racionalidade moderna que, embora inicialmente se manifeste no campo das ideias, torna-se um fenômeno inescapável no mundo prático e na experiência concreta das questões humanas. Além disso, como proposta para superar essa crise, analisarei a aparente convergência entre a ideia de Husserl de uma “ciência ética universal” (filosófica) orientada para o infinito, e o direito natural clássico de Strauss, preocupado a manutenção sentido de um sentido moral para a existência. Essa convergência também pode oferecer uma abordagem do fenômeno político que transcenda sua compreensão meramente factual e histórica.

Apresentado isso, neste capítulo está estruturado em três partes. Na primeira, analisarei trechos da obra *The City and Man*, em que Strauss revisita a concepção da filosofia política de Aristóteles como uma “filosofia primeira”, necessariamente “encarnada”, explorando como essa perspectiva dialoga com a proposta de Husserl sobre a filosofia primeira em sua fenomenologia. Na segunda parte, abordarei a relação entre os dois autores no que diz respeito à compreensão da ideia de crise. Por fim, na terceira e última parte, irei comparar o argumento de Husserl em defesa de uma ciência filosófica orientada teleologicamente em direção ao infinito com a proposta de Strauss de um direito natural clássico que transcende a moralidade vinculada ao tempo e ao lugar, analisando em especial suas críticas a concepção de progresso na modernidade. Com isso, concluo que ambos os autores buscaram recuperar um tipo de filosofia capaz de superar a mera facticidade do tempo presente.

2.1 A Filosofia Política “encarnada” como “Filosofia primeira”

Em *The City and Man* publicado em 1963, Strauss apresenta uma análise da *Política* de Aristóteles e da *República* de Platão, destacando os elementos essenciais de uma filosofia política que se dedica tanto à investigação do fenômeno político quanto à compreensão dos problemas fundamentais do humano como humano. Sua abordagem é audaciosa ao evidenciar traços distintivos da filosofia política antiga, a fim de demonstrar como a ciência social contemporânea não apenas inviabilizou uma filosofia política autêntica baseada no filosofar natural, mas também perdeu a capacidade de captar a complexidade do fenômeno que busca estudar.

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, a “simples” experiência do mundo natural. Sobre essa relação, Strauss esclarece que:

A compreensão científica implica então uma ruptura com a compreensão pré-científica, mas ao mesmo tempo permanece dependente da compreensão pré-científica. Independentemente de a superioridade do entendimento científico em relação ao entendimento pré-científico poder ser demonstrada ou não, o entendimento científico é secundário ou derivado. Assim, a ciência social não pode alcançar clareza sobre seus afazeres se não possuir uma compreensão coerente e abrangente do que é frequentemente chamado de visão do senso comum das coisas políticas, isto é, se ela não compreender primordialmente as coisas políticas como são vivenciadas pelo cidadão ou estadista; somente se possuir uma compreensão tão coerente e abrangente de sua base ou matriz poderá mostrar a legitimidade e tornar inteligível o caráter dessa modificação peculiar da compreensão primária das coisas políticas que é sua compreensão científica⁹⁴.

⁹⁴ (No original) “The scientific understanding implies then a break with the pre scientific understanding, yet at the same time it remains dependent on the pre-scientific understanding. Regardless of whether the superiority of the scientific understanding to the pre scientific understanding can be demonstrated or not, the scientific understanding is secondary or derivative. Hence, social science cannot reach clarity about its doings if it does not possess a coherent and comprehensive understanding of what is frequently called the common sense view of political things, i.e. if it does not primarily understand the political things as they are experienced by the citizen or statesman; only if it possesses such a coherent and comprehensive understanding of its basis or matrix can it possibly show the legitimacy, and make intelligible the character, of that peculiar modification of the primary understanding of, political things which is their scientific understanding”. STRAUSS, L. *The City and Man*, p. 11-12.

Como é possível perceber, Strauss nos alerta para o caráter problemático de uma ciência social que pretende seguir os mesmos pressupostos metodológicos das ciências naturais, visto que até as ciências naturais que estudam fenômenos físicos e palpáveis são um tipo de visão de mundo que divide o espaço com as visões de mundo marcadas pela experiência pouco refletida e apressada das coisas e sua materialidade. Ora, com as ciências sociais a complexidade é ainda mais radical, dado que este tipo de conhecimento lida quase sempre com fenômenos que não são palpáveis, mas são vividos na experiência da vida ordinária e nas relações entre os indivíduos, cujo centro dessas relações são as emoções, os desejos, os símbolos e aspectos totalmente subjetivos e imprevisíveis característicos do gênero humano. Portanto, o que está em jogo na crítica de Strauss é o fato de a ciência social moderna desconsiderar o senso comum e os saberes que envolvem esse tipo de visão de mundo profundamente marcada pelos achismos e preconceitos desenvolvidos na vida mesma de uma comunidade.

Para Strauss, ao proceder assim, ou melhor, 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 sentido, Strauss converge diretamente com a crítica de Husserl ao positivismo. Em *Ideias*, o filósofo matemático afirma que “os empiristas parecem não ver que as exigências científicas que estabelecem em suas teses para todo o conhecimento também se endereçam a suas próprias teses”⁹⁵. 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 séria de prejulgamentos e preconceitos, os da 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 efetiva das sociedades. Isso se deve ao fato de 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

⁹⁵ HUSSERL, E. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*, p. 64.

modelos teóricos pré-concebidos, aplicados a fenômenos que, por sua natureza, resistem à teorização.

Diante disso, Strauss 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, filosofia política não é o mesmo que a política ou até pensamento político⁹⁶, pois mesmo que a filosofia política seja a mais prática das áreas da filosofia, não deixa de ser uma visão teórica de um fenômeno que é puramente 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 pois alerta para as limitações de um estudo filosófico do político. Isso justificaria o “retorno” de Strauss aos antigos, dado que para ele os filósofos antigos viviam na *polis* imersos na multidão. Portanto eles conheciam os anseios, a linguagem, os preconceitos e os achismos do cidadão comum. Isso tornava possível um conhecimento mais profundo não apenas da realidade, mas do próprio temperamento dos indivíduos. Assim, os filósofos clássicos percebiam que o político e a filosofia são coisas opostas, e que a racionalidade filosófico-científica não tinha muito a contribuir nesse sentido, pois não é um tipo de conhecimento compreendido ou até interessante para o cidadão comum, que vive de acordo com as tradições e os costumes crente de que são boas e corretas.

De fato, 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. Está em jogo a diferença entre *physis* e *nomos*⁹⁷. 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”⁹⁸. Portanto, o que torna a filosofia política e a política coisas tão distintas é que a filosofia política se sustenta na teoria enquanto a política ocorre de acordo com o fenômeno da vida mesma dos indivíduos de maneira espontânea e natural. Não só isso, mas o fato de que a vida política está imersa a

⁹⁶ Ver sobre isso: STRAUSS, L. *What is political Philosophy?*, p. 11-12

⁹⁷ Cf. STRAUSS, L. *The City and Man*, p. 14.

⁹⁸ Cf. *Ibidem*, p. 17

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.

Sobre isso, Strauss explica que a filosofia está comprometida com “o que é”, com a investigação das essências, por isso, Sócrates é o fundador da filosofia política, sua 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. Além disso, as questões de Sócrates recorrem ao senso comum, elas não se pretendem teóricas, mas primeiro se colocam enquanto uma audição atenta à linguagem do senso comum. 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 concidadãos sobre os temas importantes para a vida de homens e mulheres comuns na *polis*, a partir de visões que diferem completamente de um indivíduo para outro. Como peças de um grande quebra-cabeças, Sócrates tentou juntar as partes para “parir” sua filosofia⁹⁹, baseado no diálogo direto com o senso comum e não por meio da criação de escritos sistemáticos.

Acerca disso, Strauss explica 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?’”¹⁰⁰. No entanto, Sócrates não se limitou apenas a isso. O que Strauss tenta mostrar é que o caráter radical do questionamento de Sócrates está no fato de que, ao questionar coisas do senso comum, ele buscou o que é apenas racionalmente explicável enquanto condição do ser de todas as coisas. Para tanto, 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*. Para Strauss, “o questionamento de Sócrates é ontológico”¹⁰¹, o que faz dele “o único filósofo não dogmático da tradição”¹⁰² é a sua pergunta sobre o ser

⁹⁹ Cf. Ibidem, p. 19.

¹⁰⁰ Cf. STRAUSS, L. *Natural Right and History*, p. 121.

¹⁰¹ STRAUSS, L. *Gesammelte Schriften*, p. 534.

¹⁰² STRAUSS, L. *Gesammelte Schriften*, p. 655.

das coisas mesmas por meio de um filosofar natural. Sobre esse ponto, Strauss explica que:

Sócrates se distingue de todos os filósofos que o precederam pelo fato de enxergar o núcleo do todo, ou da natureza, na heterogeneidade noética. O todo não é uno, nem homogêneo, mas heterogêneo. Contudo, essa heterogeneidade não é sensível, como a heterogeneidade dos quatro elementos, por exemplo, mas noética, uma heterogeneidade essencial. É por essa razão que Sócrates fundou a ciência política. Apenas se houver heterogeneidade essencial pode haver uma diferença essencial entre as coisas políticas e as que não são políticas. A descoberta da heterogeneidade noética permite que as coisas sejam o que são e elimina a compulsão de reduzir diferenças essenciais a algo comum. Essa descoberta significa a reivindicação do que se poderia chamar de senso comum. Sócrates chamou isso de um retorno da loucura à sanidade ou 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 óbvia, ou a verdade da superfície¹⁰³.

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-las¹⁰⁴. O que se entende aqui por heterogeneidade noética é justamente o fato de que as formas de compreensão do mundo não são homogêneas. 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 o autor chama de “senso comum” ou a uma compreensão intuitiva e prática do mundo. Isso é fundamental para a

¹⁰³ (No original) “Socrates is distinguished from all philosophers who preceded him by the fact that he sees the core of the whole, or of nature, in noetic heterogeneity. The whole is not one, nor homogeneous, but heterogeneous. Yet the heterogeneity is not sensible heterogeneity, like the heterogeneity of the four elements, for example, but noetic heterogeneity, essential heterogeneity. It is for this reason that Socrates founded political science. Only if there is essential heterogeneity can there be an essential difference between political things and things which are not political. The discovery of noetic heterogeneity permits one to let things be what they are and takes away the compulsion to reduce essential differences to something common. The discovery of noetic heterogeneity means the vindication of what one could call common sense. Socrates called it a return from madness to sanity or sobriety, or, to use the Greek term, *sophrosynê*, which I would translate as moderation. Socrates discovered the paradoxical fact that, in a way, the most important truth is the most obvious truth, or the truth of the surface”. STRAUSS, L. PANGLE, L. *Rebirth of Classical Political Rationalism*, p. 142.

¹⁰⁴ Cf. STRAUSS, L. *Natural Right and History*, p. 120-124.

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 reconhecidas¹⁰⁵. 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 é, neste sentido, fenomenológica, porque identifica a natureza com “aquilo que cada coisa é”¹⁰⁶.

Ao que parece, Strauss evoca os feitos de Sócrates e os postulados de Aristóteles, 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”¹⁰⁷. Assim, por meio dessa dialética, a filosofia política se apresenta enquanto uma “filosofia primeira” (*The first philosophy*), tal como nos termos de Husserl, quando em seus desenvolvimentos iniciais buscou estruturar sua fenomenologia enquanto uma “doutrina universal das essências, em que se integra a ciência da essência do conhecimento”¹⁰⁸.

Nesse sentido, Husserl também recorre à 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 filosófica¹⁰⁹. 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 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 históricas¹¹⁰. 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

¹⁰⁵ Ler sobre isso: COLEN, J. Heterogeneidade Noética e as coisas políticas. Revista InterAção, Edição Especial Leo Strauss, 15(4), 2024, pp. 1-23.

¹⁰⁶ STRAUSS, L. *Gesammelte Schriften*, Band 3, p. 656.

¹⁰⁷ STRAUSS, L. *The City and Man*, p. 20.

¹⁰⁸ HUSSERL, E. *A Ideia de Fenomenologia*, p. 20.

¹⁰⁹ HUSSERL, E. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica* p. 27.

¹¹⁰ HUSSERL, E. *First Philosophy – Lectures 1923 / 24*, p. 3

Husserl entende por filosofia primeira “será naturalmente o nome daquela filosofia que é primeira em si mesma, isto é, de acordo com princípios essenciais internos”¹¹¹.

No caso de Strauss, ele também segue a orientação de Aristóteles, quando em sua *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, isto é, ela é a “ciência dos valores”, que 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 e vistas pelo jovem Strauss, 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*)¹¹², 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 niilismo¹¹³.

Nesse sentido, concordo com a comentadora Corine Peluchon ao afirmar que Strauss realiza uma redução 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”¹¹⁴. A partir desse comentário, podemos deduzir, 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. O uso da expressão fenomenologia política no comentário de Peluchon, nos ajuda a entender que Strauss analisa a política através da lente das opiniões e crenças comuns. Portanto, se a fenomenologia é o método filosófico que busca entender como as coisas se manifestam

¹¹¹ Ibidem, p. 4.

¹¹² STRAUSS, L. *Gesammelte Schriften*, Band 3, p. 694

¹¹³ Cf. STRAUSS, L. *Relativism*, 24-25.

¹¹⁴ PELLUCHON, Corine. *Leo Strauss and the crisis of rationalism: another reason, another enlightenment*. State University of New York, SUNY Press, 2014, p. 211.

para a consciência, quando aplicada à política, isso significa analisar o fenômeno político a partir das percepções, crenças e julgamentos dos indivíduos e das sociedades.

Dizer que Strauss faz uma fenomenologia política ou uma filosofia política fenomenológica significa que ele não vê a política apenas como um conjunto de ações ou eventos concretos, mas como algo intimamente ligado à maneira como as pessoas opinam e se relacionam com as questões políticas dentro de uma cidade (ou sociedade). Essa redução é uma forma de focar no que as pessoas pensam e acreditam sobre o que é o bem e o mal, o certo e o errado, e justo e o injusto, mais do que nas correntes ou sistemas políticos (teorias) em si.

Assim, o esforço de Strauss pelo resgate de um tipo de experiência de pensamento característico na filosofia antiga, que parte da análise da vida tal como ela é e de uma compreensão do fenômeno do político a partir da leitura do evento que se percebe, sua linguagem e sentimentos envolvidos, parece uma nítida influência da retomada da “filosofia primeira” enquanto “ciência das essências” e principalmente da doutrina do “mundo da vida” presente na fenomenologia de Husserl em sua fase mais avançada. De fato, a ideia de uma “filosofia primeira” é central em sua obra, visto que na visão Husserl a filosofia tradicional estava sobrecarregada por pressupostos não examinados e ambiguidades, que frequentemente levavam a debates infrutíferos que não contribuía com a compreensão fundamental da realidade. Ele via a filosofia como a disciplina que deveria estabelecer as bases claras e fundamentais para todo o conhecimento humano¹¹⁵.

Para tanto, ela precisava de uma reforma, para atingir a “filosofia primeira”, Husserl propõe o método da “redução fenomenológica”. Isso envolve suspender ou colocar entre parênteses todas as suposições e crenças sobre o mundo externo e focar exclusivamente na experiência consciente e imediata. Em outras palavras, Husserl nos convida a examinar a experiência pura e desprovida de preconceitos e interpretações prévias. Assim, quando analisamos 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 ocorre pela forma que Strauss entende os clássicos, é possível dizer que o resgate da filosofia política clássica está

¹¹⁵ Cf. HUSSERL, E. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*.

intrinsecamente ligado a proposta fenomenológica de Husserl pelos aspectos que Strauss julga serem importantes para sua retomada. Na diferenciação que Strauss faz entre os métodos de Sócrates, Platão e Aristóteles, ele explica que

O filosofar aristotélico não tem mais o mesmo grau e a mesma maneira que o filosofar socrático o caráter de ascensão. Enquanto o ensino platônico se apresenta necessariamente em diálogos, o ensino aristotélico se apresenta necessariamente em tratados. No que diz respeito às coisas políticas, Aristóteles atua diretamente como professor, de modo indefinido, de muitos legisladores ou estadistas aos quais se dirige simultânea e coletivamente, enquanto Platão apresenta seu filósofo político como um guia, em uma conversa, de um ou dois homens que buscam a melhor ordem política ou estão prestes a legislar para uma comunidade definida¹¹⁶.

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 com o fenômeno efetivo do político. Se Sócrates caminhava e perguntava aos cidadãos comuns de Atenas sobre as questões fundamentais da vida política e moral como “o que é a justiça” (“o que aparece”), Platão criava diálogos baseados no imaginário e nas opiniões do senso comum amplamente aceitas pelos indivíduos (“variação imaginária”), Aristóteles por sua vez, pensou as formas de governo a partir dos diferentes tipos humanos, isto é, pensou como o estadista deveria se portar diante dos temperamentos mais distintos (“redução eidética”). Ora, 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 pensavam os cidadãos da *polis*.

Para Strauss, os clássicos pareciam compreender e aceitar o fato de que há um abismo intransponível entre a filosofia política e a política, pois as necessidades práticas da vida mundana são muito mais urgentes que as necessidades do espírito, o que torna muitas vezes a razão filosófica um aspecto secundário ou até irrelevante para assuntos

¹¹⁶ (No original) “Aristotelian philosophizing has no longer to the same degree and in the same way as Socratic philosophizing the character of ascent. Whereas the Platonic teaching presents itself necessarily in dialogues, the Aristotelian teaching presents itself necessarily in treatises. As regards the political things, Aristotle acts directly as the teacher of indefinitely many legislators or statesmen whom he addresses collectively and simultaneously, whereas Plato presents his political philosopher as guiding, in a conversation, one or two men who seek the best political order or are about to legislate for a definite community”. STRAUSS, L. *The City and Man*, p. 21.

totalmente práticos e incontornáveis da vida humana. A partir disso, 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”¹¹⁷. Embora a crítica seja direcionada aos sofistas, por se tratar de uma interpretação do pensamento clássico, mas essa crítica serve igualmente ao *modus operandi* da filosofia moderna. De fato, a crença iluminista de que a razão filosófica por meio do discurso 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.

Portanto, o que diferencia os clássicos dos modernos para Strauss, não é bem o conteúdo do que é dito, mas como é dito e de que maneira os filósofos pretendem acessar a realidade ou natureza das coisas. 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”¹¹⁸. 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”¹¹⁹.

Além disso, é importante também analisar que a atitude proposta por Strauss em relação às opiniões comuns baseadas em uma forma de pensar natural, embora tenha grande semelhança com a “*epoché*” de Husserl, deve ser levado em consideração o fato de que, a *epoché* levada a cabo por Strauss, está mais dedicada às valorações morais “naturais” e o fenômeno do político como tal e, por isso, parece seguir mais o sentido da

¹¹⁷ Ibidem, p. 23.

¹¹⁸ STRAUSS, L. *Gesammelte Schriften*, Band 3, p. 185.

¹¹⁹ Cf. STRAUSS, L. *What is Political Philosophy?*, p. 39.

dialética Socrática do que a da fenomenológica, enquanto crítica do método científico e proposta de renovação esboçada por Husserl¹²⁰.

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 razão pela qual parecia necessário fazer uma distinção radical entre sabedoria prática, por um lado, e a ciência e as artes, por outro, era o fato de que toda arte se ocupa do bem parcial, enquanto a prudência se ocupa do bem humano total. No entanto, a forma mais elevada de prudência é a arte legislativa, que é a arte arquetônica, a arte das artes, porque lida com o bem humano total da maneira mais abrangente¹²¹.

Daí o esforço da ciência política antiga em investigar as partes heterogêneas de um fenômeno para extrair um tipo de sabedoria capaz de dizer o que é bom e justo em qualquer lugar e tempo, a partir do que é bom por natureza e que pode ser compreendido também pelo senso comum porque é também parte dele. Essa separação entre sabedoria prática (ou prudência) e o conhecimento teórico das artes e das ciências possui um lugar central tanto no pensamento antigo quanto na proposta de Strauss. considerado que a prudência é uma virtude que lida com a totalidade do bem humano, ou seja, ela busca o bem completo e global do ser humano em todas as dimensões da vida e das decisões que tomamos, esse tipo de conhecimento possui uma integralidade. Por outro lado, as artes e as ciências tratam de bens parciais, por ter um teor necessariamente teórico, elas se

¹²⁰ STRAUSS, L. *Natural Right and History*, p. 123-124.

¹²¹ (No original) “One reason why it seemed necessary to make radical distinction between practical wisdom on the one hand and the science and the arts on the other was the fact that Every art is concerned with partial good, whereas prudence is concerned whole human good. Yet the highest form of prudence is the legislative art which is the architectonic art, the art of arts, because it deals with the whole human good in the most comprehensive manner” STRAUSS, L. *The City and Man*, p. 28.

concentram em áreas específicas ou aspectos limitados da realidade. Cada arte ou ciência tem seu foco particular e contribui para tipos diferentes de bens de maneira restrita.

Em resumo, o que é possível perceber de maneira seminal na retomada de Strauss é a relação entre filosofia e política, por isso o retorno a Sócrates. Uma vez que Strauss vê no filosofar socrático algo que é evocado também por Husserl, a saber, uma análise do fenômeno enquanto fenômeno, isto é, enquanto algo que está sempre a acontecer, e que só pode ser captado enquanto aparece¹²². 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. Para Strauss, o século XX carecia de uma compreensão do político pela via fenomenológica como caminho distinto das teorias políticas de seu tempo presas às visões de mundo. Isso nos ajuda concluir que o retorno de Strauss aos antigos se dá pela via fenomenológica de Husserl porque ele foi o único até onde se sabe que propôs um retorno de compreensão da ciência no sentido *noético* dado 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. Para ele, 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. Na visão de Strauss, a filosofia política clássica representa a primeira abordagem do objeto essencial da vida política, a saber, a opinião (*doxa*). A partir dessa perspectiva, ele 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.

2.2 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*, traduzido no

¹²² Ver sobre isso em: STRAUSS, L. *On tyranny*, p. 196.

Brasil como *A Crise da Humanidade Europeia e a Filosofia*, Husserl propõe refletir sobre as dificuldades enfrentadas pelas ciências do espírito em um contexto dominado pelo objetivismo das ciências naturais. Para ele, a abordagem em relação ao fenômeno da vida estava se tornando cada vez mais repleta de obstáculos, dificultando uma análise verdadeira da vida em si. A preocupação de Husserl é voltada para o exame da “vida, não no sentido fisiológico”¹²³, 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 e que atinge diretamente a filosofia.

Nesse sentido, a visão de Strauss corrobora com a crítica de Husserl. De fato, para Strauss a divisão entre ciência e filosofia a partir da era moderna conduziu a filosofia ao seu colapso, visto que como aponta Husserl, a ausência de exatidão das investigações filosóficas e o inegável avanço das ciências naturais geraram uma total desconfiança na abordagem filosófica, sendo finalmente compreendida como um tipo de conhecimento meramente subjetivo. Como resultado disso, a filosofia, em especial a filosofia política por suas características intrínsecas, isto é, por ser o ramo da filosofia que está mais próximo da vida comum, foi reduzida a uma condição de mera especulação teórica, ou na melhor das circunstâncias, passou a ser vista como um tipo de conhecimento literário ou histórico.

No entanto, o que Husserl destaca e que parece também ser reconhecido por Strauss é que o sucesso das ciências naturais resulta da capacidade de fornecer respostas às questões inicialmente formuladas pelo espírito especulativo, característico do filósofo que, ao contemplar o mundo, se estranha com ele e extrai as questões fundamentais, que a ciência então busca responder, transformando o mundo de tecnicamente. Nesse sentido, tanto Husserl quanto Strauss, embora por caminhos distintos, buscam mostrar que não há ciência sem uma especulação filosófica radical, isto é, sem a indagação sobre o ser das coisas em si. Negar isso, como Husserl pontua, é negar a própria existência do mundo. Em resumo, a ciência, dessa forma, se torna uma “alienação do mundo”¹²⁴.

¹²³ HUSSERL, E. *A Crise da Humanidade*, p. 59.

¹²⁴ Cf. HUSSERL, E. *A Crise das Ciências*, p. 203-204.

Em *The Three Waves of Modernity*, Strauss tenta por meio de uma genealogia da mentalidade moderna, mostrar que paulatinamente a filosofia teve que se adaptar ao objetivismo das ciências naturais e, dessa maneira, acabou por se transformar em outra coisa, no caso da filosofia política, acabou por se tornar obsoleta. O ponto de convergência entre Strauss e Husserl reside na compreensão que ambos têm, ou na importância que atribuem, a esses fenômenos intelectuais e suas implicações práticas. De fato, para Husserl, a crise das ciências desencadeia uma crise naquilo que ele denomina “humanidade europeia”, uma crise que não se limita ao continente europeu, mas que, segundo ele, afeta todas as sociedades influenciadas pelo modo de vida científico e pela busca da liberdade (ou seja, as sociedades ocidentalizadas). Para Strauss, a crise da filosofia, mais precisamente da filosofia política gera uma crise ainda mais radical, pela função específica que a filosofia política exerceu no Ocidente pré-moderno. Assim, é possível dizer que Husserl e Strauss apontam para uma crise de sentido. Para Husserl, é a ciência gerada pelo modo de vida grego que dá sentido à vida da humanidade europeia e seus influenciados, para Strauss, é a filosofia política igualmente gerada na Grécia Antiga que orienta o modo de vida do Ocidente.

Sobre esse ponto, vale a pena cometer uma rápida digressão para lembrar que a ideia de que havia uma crise no começo do século XX não era novidade, segundo Husserl, isso gerou muitas saídas ingênuas¹²⁵, para ele, nenhuma dessas propostas levou em consideração o fato de que natureza e espírito são fenômenos distintos, no sentido de que o humano enquanto espírito não é um objeto facilmente captado pela objetividade científica¹²⁶. Assim, Husserl nos convida a observar o caráter problemático disso ao afirmar que, “é um absurdo considerar a natureza do mundo circundante como algo por si alheio ao espírito e então querer fundamentar, em consequência, a ciência do espírito sobre a ciência da natureza e fazê-la assim pretensamente exata”¹²⁷. Disto isso, é possível perceber que a crítica de Husserl é direcionada à pretensão das ciências sociais e da psicologia psicofísica, que durante muito tempo reivindicaram o *status* das ciências naturais a partir dos ditames do positivismo dominante.

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

¹²⁵ HUSSERL, E. *A Crise da Humanidade*, p. 60.

¹²⁶ Ibidem, p. 61.

¹²⁷ Ibidem, p. 62.

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 questões¹²⁸, 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-filosófico¹²⁹. 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 moderna¹³⁰. Em outras palavras, com a predominância do positivismo lógico e o desprezo pelo senso comum se tornou impossível dizer algo 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 as questões

¹²⁸ Cf. HUSSERL, E. *A Crise das Ciências*, p. 203-204

¹²⁹ HUSSERL, E. *A Crise da Humanidade*, p. 65.

¹³⁰ Cf. STRAUSS, L. *The Three Waves of Modernity*, p. 81.

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 de natureza, a ciência não serve mais à humanidade, mas se reduz à técnica, e a natureza não é mais vista como a norma a ser compreendida, mas sim um mero material à mercê da vontade humana. Por fim, a razão humana passa a ser vista como algo superior à natureza¹³¹ 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 saber, 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.

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

Como registrei no primeiro capítulo, 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 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

¹³¹ Ibidem, p. 88.

são decisivas para uma humanidade genuína”¹³². Isso resultou no que o próprio Husserl veio a chamar de “ciências dos fatos”, capazes de produzir apenas “meros homens de fatos”¹³³. Sobre essa ciência meramente factual, Husserl afirma:

Na urgência da nossa vida – ouvimos – esta ciência nada nos tem a dizer. Ela exclui de um modo principal justamente as questões que, para os homens nos nossos desafortunados tempos, abandonados às mais fatídicas revoluções, são as questões prementes: as questões acerca do sentido ou ausência de sentido de toda esta existência humana¹³⁴.

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 “necessidade humanitária de um estudo (reflexão) universal a partir de uma intenção racional”¹³⁵. 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 escravidão¹³⁶ mesmo inserido numa cidade onde a escravidão era legitimada por todos os cidadãos enquanto algo bom, necessário e, portanto, correto, 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. Pois está baseada na natureza que só pode ser descoberta por meio da razão. Nesse sentido, vale dizer que o termo “universal” aqui não deve ser confundido com o “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 universal deve ser compreendido enquanto um tipo de ciência ou conhecimento que mesmo dentro de uma atmosfera de valores e costumes enraizados consiga refletir

¹³² HUSSERL, E. *A Crise das Ciências*, p. 21.

¹³³ Ibidem, p. p. 21-22.

¹³⁴ Ibidem, p. p. 22.

¹³⁵ Ibidem, p. 22.

¹³⁶ *Política*, livro I, 1253b, 19-24.

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 proposto por Strauss, funciona enquanto uma busca ética que está para além de qualquer moralidade presa a tempo e lugar, é a busca do que é certo e justo seja no passado, no presente ou no futuro, e em qualquer lugar, isto é, seja na Grécia, na China ou Índia Antiga, seja no mundo globalizado atual, no medievo ou em qualquer forma de sociedade que venha a existir no futuro, há a necessidade de certos valores que possam ser compartilhados pela humanidade como um todo, independente de aspectos históricos ou as culturas.

Nesse sentido, o que tanto Husserl quanto Strauss parecem buscar é um tipo de racionalidade que consiga extrair do subjetivo, isto é, dos valores totalmente contingentes baseados nas “visões de mundo” variáveis e efêmeros, elementos que podem ser aceitos por toda a humanidade enquanto um valor fundamental, não apenas para uma tribo, um povo, uma nação ou um país, marcado pela mera temporalidade de cada tempo presente, mas valores que se revelem necessários a qualquer sociedade e em qualquer tempo dentro dos limites de suas peculiaridades. Para tanto, segundo Husserl, é necessária uma ciência dos problemas que se ocupe “das questões supremas e últimas”¹³⁷. Visto que “o positivismo decapita a filosofia” e a ciência contemporânea é integralmente positivista, Husserl enxerga nos antigos um tipo de filosofia “que encontra sua unidade na unidade inseparável de todo ser, estava co-visada uma ordem do ser plena de sentido e, por isso, também dos problemas do ser”¹³⁸.

Assim, é possível perceber que para Husserl, a filosofia é “a ciência da totalidade do mundo”¹³⁹, visão que 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”¹⁴⁰. 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, o que os seres humanos produzem

¹³⁷ HUSSERL, E. *A Crise das Ciências*, p. 24.

¹³⁸ HUSSERL, E. *Ibidem*, p. 25.

¹³⁹ HUSSERL, E. *A Crise da Humanidade*, p. 66.

¹⁴⁰ Cf. STRAUSS, L. *Natural Right and History*, p. 122-123

na sua finitude enquanto seres temporais (cultura) produz o infinito¹⁴¹ (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 ciências¹⁴², 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, pois, 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 filosófico¹⁴³. 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:

Nesta atitude, o homem contempla a diversidade das nações, a própria e as outras, cada qual com seu mundo circundante próprio, envolvendo suas tradições, seus deuses, seus demônios, suas potências míticas, considerando cada nação este mundo simplesmente evidente e real. Neste surpreendente contraste, surge a diferença entre a representação do mundo e o mundo real e a nova pergunta pela verdade; não pela verdade cotidiana, vinculada a tradição, mas pela verdade unitária, universalmente válida para todos aqueles que não mais estejam ofuscados pela tradição, uma verdade em si¹⁴⁴.

O que é possível perceber é que o que Husserl chama de finito (temporal), é o que Strauss chama de convenção¹⁴⁵, 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

¹⁴¹ HUSSERL, E. *A Crise da Humanidade*, p. 67.

¹⁴² Cf. STRAUSS, L. *What is Political Philosophy?*, p. 11.

¹⁴³ Ibidem, p. 69.

¹⁴⁴ Cf. HUSSERL, L. *A Crise da Humanidade*, p. 69-70.

¹⁴⁵ Cf. STRAUSS, L. *Natural Right and History*, p 10-11.

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 humana¹⁴⁶. 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, como já foi dito anteriormente. 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”¹⁴⁷ como explica o próprio Strauss. 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 foi quem, por meio de sua dialética, 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 aqui 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

¹⁴⁶ Cf. Ibidem, p. 11-12.

¹⁴⁷ Cf. STRAUSS, L. *Natural Right and History*, p. 22.

“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 fenômenos¹⁴⁸.

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 modismos intelectualistas da modernidade. Tendências essas as quais o idealismo alemão faz parte, pela sua promessa em responder a todas as questões¹⁴⁹. 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 impossível¹⁵⁰. A minha 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, como o estudo das coisas humanas, não pode ser baseada na ciência moderna, embora possa usar criteriosamente, de forma estritamente subordinada, tanto os métodos quanto os resultados da ciência moderna. A ciência social deve, antes, ser considerada como uma contribuição para a verdadeira ciência universal na qual a ciência moderna terá de ser eventualmente integrada¹⁵¹.

¹⁴⁸ (No original) “That to which the question ‘What is?’ points is the tides of a thing, the shape or form or character or “idea” of a thing. It is no accident that the term *eidos* signifies primarily that which is visible to all without any particular effort or what one might call the ‘surface’ of the things. Socrates started not from what is first in itself or first by nature but from what is first for us, from what comes to sight first, from the phenomena” STRAUSS, L. *Natural Right and History*, p. 123-124.

¹⁴⁹ HUSSERL, E. *A crise da humanidade*, p. 71.

¹⁵⁰ HUSSERL, E. *A crise das ciências*, p. 153.

¹⁵¹ “Social science, as the study of things human, cannot be based on modern science, although it may judiciously use, in a strictly subordinate fashion, both methods and results of modern science. Social Science must rather be taken to contribute to the true universal science into which modern science will have to be integrated eventually”. STRAUSS, L. *Social Science and Humanism*, 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 positivismo¹⁵².

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 tema de reflexão”¹⁵³. 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 vulgarizado¹⁵⁴.

Em resumo, o que é possível perceber é que há uma semelhança profunda nas conclusões de Husserl e Strauss, o que à primeira vista num olhar de sobrevoos talvez não apareça de forma tão clara. De fato, em um primeiro momento Husserl e Strauss parecem desenvolver abordagens distintas de temas distintos, no entanto, quando prestamos mais atenção, o que se torna claro é que por um lado, para Husserl, a crise das ciências enquanto uma força espiritual da humanidade capaz de dar sentido aos povos por meio da produção de um modo de vida baseado na expansão cada vez maior do conhecimento e civilidade gera a crise da ideia de civilização, em consequência, uma crise da ideia de humanidade. Por outro lado, para Strauss a crise e obsolescência da filosofia política enquanto uma ciência norteadora e produtora de valores essenciais à vida em sociedade gera a perda total de orientação dos indivíduos. Pois se a ciência é sempre a busca pela expansão do conhecimento e pela melhoria da vida humana por meio da técnica, a filosofia política é a busca do melhor regime, isto é, da melhor sociedade e da melhor forma de viver. Isso

¹⁵² HUSSERL, E. *A Crise da humanidade*, p. 76.

¹⁵³ Ibidem, p. 81.

¹⁵⁴ Cf. STRAUSS, L. *The Three Waves of Modernity*, p. 89

nos conduz a concluir que Husserl e Strauss apontam para a crise dessas duas formas de compreensão do mundo, somadas à consequente crise da filosofia¹⁵⁵.

Portanto, 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.

O que tentei demonstrar aqui e pretendo insistir mais um pouco, 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 egoístas¹⁵⁶. 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 infinito¹⁵⁷ que transcende tudo que é finito. Assim, Husserl lança o desafio de um desenvolvimento progressivo de uma “forma normativa doadora de valor”¹⁵⁸. 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 intelecção cada vez mais superiores”¹⁵⁹.

¹⁵⁵ STRAUSS, L. *Natural Right and History*, p. 34.

¹⁵⁶ HUSSERL, E. *Europa: Crise e Renovação*, p. 56

¹⁵⁷ Ibidem, p. 59.

¹⁵⁸ Ibidem, p. 60.

¹⁵⁹ Ibidem, 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, ele afirma ainda que a unidade dessa ética foi mostrada pelas filosofias antigas “formadas como atividades originalmente criadoras”¹⁶⁰. 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 isso, corroboro 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 modernos¹⁶¹.

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*, 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 tecnologia¹⁶². 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 todas¹⁶³.

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 universal¹⁶⁴. 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

¹⁶⁰ Ibidem, p. 64

¹⁶¹ BURNS, T. *Leo Strauss on modern democracy, technology, and liberal education*. Albany, State University of New York Press, 2021, p. 3.

¹⁶² STRAUSS, L. *On Tyranny*, 178.

¹⁶³ STRAUSS, *What is political Philosophy?*, 37.

¹⁶⁴ STRAUSS, L. *Natural Right and History*, p. 23-24.

o mundo influenciado por ela à crise, e essa crise acontece justamente no lugar onde a moderna ideia de progresso foi mais cultivada.

Para finalizar, recorro 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”¹⁶⁵. 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 destruição nunca experienciado até então promovido pelo uso das novas máquinas e pela engenharia bélica, foi talvez o maior e mais eficaz fruto do progresso técnico da humanidade na história recente. Além disso, as ideologias que conduziram nações inteiras em grandes marchas rumo ao abismo, foram movidas por um ideário forjado pelo “progresso intelectual”. Em outras palavras, a barbárie do século XX é para Strauss a prova da crise da ideia moderna de progresso¹⁶⁶. 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.

No próximo capítulo, buscarei demonstrar como Strauss desenvolve uma fenomenologia da modernidade por meio das “três ondas”. Ao realizar uma “genealogia das ideias modernas”, ele procura identificar a essência do pensamento filosófico moderno e os elementos constitutivos dessa visão, que se consolidaram na contemporaneidade. Entre esses elementos, destacam-se a crença no progresso e o otimismo coletivo fomentado pelas ideologias, os quais, segundo Strauss, culminaram nas tragédias do século XX. Dessa forma, ao analisar a interpretação straussiana dos pensadores que ele considerava as grandes mentes modernas, procurarei evidenciar as

¹⁶⁵ STRAUSS, L. *Progress or Return?*, p. 263

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 266.

características que Strauss considera as mais problemáticas da espiritualidade moderna, especialmente quando transformada em ação política radical.

Capítulo 3

3. A fenomenologia da modernidade por meio das “três ondas”

Neste capítulo, pretendo mostrar que a divisão da modernidade em “três ondas” tal como proposta por Strauss não tem como objetivo fornecer a esse período um sentido ou lógica histórica, como se as ideias produzidas nele pudessem ser compreendidas como etapas da história do pensamento divididas em três estágios evolutivos. Definitivamente não se trata disso, a minha hipótese é de que a compreensão de Strauss em relação aos desdobramentos do pensamento moderno como “ondas”, que de maneira irresistível recuam e avançam em um movimento contínuo da mesma matéria, mostra que a modernidade deve ser compreendida como um momento marcado por ideias de retorno e ruptura. Assim, ao fazer uso dessa figura de linguagem, Strauss nos prepara para entender o que se revela de maneira essencial do pensamento moderno.

A afirmação de que Strauss faz uma “fenomenologia da modernidade” é encontrada pela primeira vez na interpretação já consagrada de Luc Ferry¹⁶⁷. O escritor francês aponta para a tentativa de Strauss em seu texto de maturidade “*The Three waves of modernity*” de reconectar a autêntica filosofia política. Nesse sentido, partindo do ensaio crítico de Ferry compreendo que no desenvolvimento de uma análise histórica dos textos canônicos do pensamento político moderno, Strauss estabelece uma espécie de fenomenologia da modernidade, se o que se entende aqui por fenomenologia nesse caso é o trabalho de tentar apreender o significado essencial de uma época, mediante a compreensão e interpretação do tipo de pensamento político filosófico que se manifesta nas obras dos principais autores, o que pode revelar o “espírito do tempo”.

Para abordar essa temática, o capítulo está organizado em seis partes principais. Inicialmente, examino como Leo Strauss interpreta o pensamento de Maquiavel como o ponto de partida da modernidade política, caracterizado por uma filosofia que rompe com o ideal clássico de virtude. Em seguida, analiso como Hobbes, inspirado pela abertura proporcionada por Maquiavel, inaugura uma abordagem política fundamentada na

¹⁶⁷ FERRY, L. *Philosophie politique I. Le droit: La nouvelle querelle des anciens et des modernes*. Paris: PUF, 1999, p. 61.

racionalidade da ciência natural moderna, criando, assim, uma filosofia política histórica baseada em uma concepção específica de natureza.

No terceiro momento, exploro o papel de Rousseau como instigador da segunda onda da modernidade, desenvolvendo uma filosofia política crente na transformação. O quarto momento é dedicado à leitura straussiana de Hegel, reconhecido como figura central para a consolidação de um pensamento histórico característico da modernidade tardia. Na sequência, examino como Strauss introduz as três ondas em seu curso sobre Marx, destacando este último como herdeiro das crenças modernas. Por fim, apresento de forma conclusiva a perspectiva de Strauss sobre Nietzsche, ressaltando como seu historicismo radical desafia o entusiasmo moderno. Com essa estrutura, busco evidenciar que Strauss utiliza a analogia das “ondas” para ilustrar a modernidade filosófica como um movimento dinâmico de avanços e recuos, revelando, em última análise, um pensamento essencialmente instrumental

3.1 Maquiavel e a primeira onda da modernidade

De acordo com a interpretação de Strauss, sempre que um pensador moderno buscou retornar ao passado, acabou, na verdade, avançando e ultrapassando filósofos anteriores. O próprio renascimento, em sua essência, foi um movimento de retorno, cujo objetivo era reviver a razão clássica, algo que já havia se perdido. No entanto, esse esforço falhou completamente, pois a razão clássica já não era mais grega, na mesma medida que a cosmologia e a compreensão da natureza haviam mudado profundamente. O conhecimento sobre os gregos havia sido adaptado pela teologia cristã, que, por sua vez, deu origem à interpretação moderna dos gregos. Dessa forma, um retorno genuíno aos antigos tornou-se impossível, gerando, inevitavelmente, um impulso para frente.

Para Strauss, Maquiavel é o fundador da modernidade¹⁶⁸, porque é o mentor de novos modelos de práticas morais e políticas que se tornaram a pedra angular do

¹⁶⁸ Na leitura do Strauss jovem, Hobbes aparece enquanto fundador da filosofia política moderna, afirmação que décadas mais tarde no prefácio da edição Norte Americana de *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, Strauss julgou ter sido totalmente equivocada, literalmente a chama de um “grande erro” de interpretação e dá a Maquiavel este lugar privilegiado da tradição. STRAUSS, L. *Hobbes' politische Wissenschaft in ihrer Genesis*. (1935, Originalmente publicada em alemão) *The Political*

pensamento político moderno. Além disso, ele foi capaz da separação entre moral e política, isto é, se ele, e somente ele, é o mentor da mentalidade moderna, e assim o fundador da filosofia política moderna, quiçá, da própria filosofia moderna em sentido geral, Hobbes é, por assim dizer, aquele que elevou os ensinamentos de Maquiavel ao patamar de ciência.

Sobre isso, considero importante destacar que essa interpretação não sugere que o pensamento de Hobbes esteja subordinado ou possa ser ofuscado pelo filósofo de Florença, tampouco que sua contribuição se limite a uma redução da política moderna a uma ciência puramente técnica. Pelo contrário, a interpretação de Hobbes é mais sofisticada. Sua grandeza e importância para a tradição moderna residem precisamente na fundação de uma doutrina política que não se baseia apenas em uma teoria técnica ou mecanicista de regime ou governo, mas em uma compreensão profunda da natureza humana, tendo como foco principal as paixões humanas. Para Strauss, o ponto central é que tanto Maquiavel quanto Hobbes, cada qual à sua maneira, são herdeiros da tradição clássica. Ao se oporem a aspectos fundamentais dessa tradição, ambos acabaram desenvolvendo os alicerces que sustentam o projeto político moderno.

Nesse sentido, a oposição radical entre as filosofias políticas clássica e moderna se constitui a partir da observação de que o triunfo histórico da filosofia moderna sobre a filosofia clássica e medieval (pré-moderna) inviabilizou qualquer reflexão que se proponha pensar o melhor regime, a melhor sociedade ou a melhor forma de viver. E isso se dá em considerável medida pelo sucesso da novidade que representa Maquiavel. Assim, segundo a interpretação straussiana, a transformação dos ensinamentos de Maquiavel numa ciência lógica vista por seus herdeiros intelectuais como uma matemática perfeita acerca da natureza humana modificou radicalmente a filosofia política e conduziu-a a um paulatino e longo processo de “maquiavelização” do pensamento ocidental, o que foi capaz de dar aos ensinamentos de Maquiavel um ar de perfeita respeitabilidade¹⁶⁹, fato que conseqüentemente resultou na supressão do pensamento clássico.

Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis. Tradução inglesa de: Elsa M. Sinclair from German manuscript. Oxford: Clarendon Press, 1936. Reissued with new preface, Chicago: University of Chicago, 1952.

¹⁶⁹ STRAUSS, L. *What is Political Philosophy?* p. 43.

De fato, para Strauss, se desejamos entender a filosofia moderna nos cruzaremos necessariamente com Maquiavel¹⁷⁰, pois “ele tenta efetuar, e efetuiu, uma ruptura com toda tradição da filosofia política”¹⁷¹. Assim, a permanência do pensamento de Maquiavel se dá, na visão de Strauss, pelo fato de que “em seus ensinamentos temos o primeiro exemplo de um espetáculo que se renovava a cada geração”¹⁷². Nesse sentido, de acordo com Strauss, “Maquiavel então se propõe a descobrir, não um novo método de estudar as coisas políticas, mas novos ‘arranjos’ políticos em relação às estruturas e políticas”¹⁷³. Sendo assim, esta nova concepção de política desprovida de orientação axiológica, ética ou moral, inaugura o plano político moderno. Para Maquiavel, a ideia de virtude moral oriunda do mundo clássico se mostrou ineficaz na sua tentativa de frear as maldades e vicissitudes da natureza humana. Para ele, a partir dos horrores mostrados pela história, a perspectiva da filosofia política clássica não passou de uma ilusão¹⁷⁴.

Acerca disso, Strauss afirma que “muitos imaginam repúblicas e principados que nunca foram vistos ou conhecidos, a razão para isso é que esses muitos se orientaram pela maneira como alguém deve viver; Maquiavel se orientará pela maneira como os homens vivem”¹⁷⁵. Como se percebe, segundo Strauss, essa polêmica lançada por Maquiavel está direcionada não só aos filósofos clássicos, mas também aos medievais que conservaram o pensamento de Platão e Aristóteles pelas vias interpretativas e apropriações do Cristianismo. De fato, ao afirmar criar um ensinamento útil baseado na realidade de como os homens vivem¹⁷⁶, que não está baseado na busca da virtude e da excelência, mas sim na eficácia de seus resultados para além do bem e do mal, Maquiavel se opõe radicalmente a todo pensamento anterior e muda a própria condição ontológica ou a razão de ser da política e da própria teologia.

Assim, “Maquiavel rebaixa conscientemente os padrões da ação social, esse rebaixamento dos padrões tem a intenção de conduzir a uma maior probabilidade de atualização daquele esquema construído de acordo com os padrões uma vez

¹⁷⁰ Cf. STRAUSS, L. Nicollo Machiavelli. In. STRAUSS, L. CROPSEY, J. *The History of Political Philosophy*, Third edition, The University of Chicago Press, 1987, p. 297.

¹⁷¹ STRAUSS, L. *What is Political Philosophy?* p. 40.

¹⁷² Ibidem, p. 43.

¹⁷³ STRAUSS, L. Walker's Machiavelli. Review of *Metaphysics*, Washington, v. 6, 1953, p. 441.

¹⁷⁴ Ao ver de Strauss, a partir da modernidade, a filosofia política perdeu seu caráter deontológico, isto é, a filosofia política deixou de empenhar seus esforços na reflexão acerca de “como os homens devem viver”, e se tornou um trabalho principalmente descritivo, que procura analisar “como os homens vivem”.

¹⁷⁵ STRAUSS, L. *Machiavelli and Classical Literature*. St. John: St. John's University Press, 1970, p. 12.

¹⁷⁶ Cf. STRAUSS, L. *Natural Right and History*, p. 178.

rebaixados”¹⁷⁷. Na interpretação de Strauss em *The Three Waves of Modernity* de 1960, a intenção de Maquiavel é estratégica, pois uma de suas principais pretensões é demonstrar que o homem não é mero instrumento do acaso, mas que pode e deve desenvolver meios para superá-lo. Enquanto, para os antigos, o acaso era uma força inescapável que sempre precisava ser considerada, para Maquiavel, ele poderia ser conquistado. Dessa perspectiva, a política passa a ser concebida de forma lógica, porém fundamentada em uma razão distinta da razão antiga: a razão moderna, inaugurada por Maquiavel, que orienta seu projeto político e se baseia no controle da natureza e na consolidação do novo paradigma do progresso.

Dessa forma, é nessa transformação que reside a fórmula maquiaveliana para superar o modelo político clássico, ou, pelo menos, foi assim que seu ensinamento foi assimilado, não apenas por seus contemporâneos, mas, sobretudo, por seus sucessores intelectuais. Com efeito, Maquiavel é visto então pela posteridade como “um pensador destemido que se aprofundou chegando a um ponto que os clássicos, em sua nobre simplicidade, recuaram”¹⁷⁸. Ao analisar esse aspecto é possível perceber que a interpretação de Strauss é profundamente nuançada, visto que essa visão apresentada em *The Three Waves of Modernity*, contrasta com o que Strauss diz em *Thoughts on Machiavelli* de 1958. No ensaio de 1960, Strauss parece fazer uma espécie de síntese da maneira que Maquiavel foi compreendido e utilizado na modernidade, enquanto em seu *Thoughts* ele apresenta sua verdadeira compreensão. Nessa obra, acerca desse ponto ele apresenta uma interpretação contrária ao que ele diz no ensaio. Não pretendo aqui fazer uma avaliação cronológica da obra de Strauss acerca de Maquiavel, mas considero importante estar atento ao fato de que é bem possível que Strauss tenha mudado de opinião sobre o florentino. Uma das mudanças, ele admitiu no prefácio à filosofia de Hobbes, mas pode haver outras mudanças que ele não admitiu publicamente.

De fato, em “As três ondas”, como já foi dito anteriormente, ele parece fazer um texto de síntese de um processo histórico intelectual, mas ele, por ser sintético, simplifica, no intuito de mostrar aspectos que forjam uma essência mesma do pensamento moderno. Por outro lado, em *Reflexões sobre Maquiavel*, Strauss apresenta uma interpretação muito mais robusta e nuançada da obra do florentino, enquanto no texto sobre as três ondas ele abandona ou ameniza algumas teses fortes sobre Maquiavel. Um contraste mais radical

¹⁷⁷ STRAUSS, L. *What is Political Philosophy?*, p. 41.

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 43.

entre as duas interpretações envolve justamente a relação de Maquiavel com o acaso. Esse aspecto é fundamental, pois, segundo Strauss, Maquiavel não apenas desempenha um papel decisivo no pensamento político moderno, mas também molda a própria visão moderna de mundo, influenciando, conseqüentemente, o desenvolvimento das ciências modernas.

Diante disso, é importante observar que no capítulo V de *Reflexões Sobre Maquiavel*, no parágrafo 33, Strauss afirma que para Maquiavel, “um controle completo do acaso é impossível”, que na verdade, “a dignidade do homem consiste não na conquista do acaso, mas na independência”¹⁷⁹. Essa interpretação de Strauss se ampara na influência do epicurismo em Maquiavel, na sua teoria do encontro. Mas isso contraria totalmente a tese sobre Maquiavel em *As Três Ondas*. Portanto, se considerarmos essa perspectiva, para Strauss, a principal diferença entre Maquiavel e os clássicos não reside necessariamente na crença no controle do acaso, mas no estilo de escrita. Enquanto os antigos recorriam a personagens ou escritos exotéricos voltados à multidão para disfarçar certas verdades, Maquiavel expõe abertamente suas ideias, escrevendo em seu próprio nome. Com isso, ele inaugura uma nova forma de pensar, baseada em uma visão renovada sobre o homem e na crença de que os indivíduos podem alcançar o esclarecimento e, assim, libertar-se das amarras da tradição. Dessa maneira, o aspecto central de Maquiavel, segundo Strauss, é a fundação de um novo paradigma filosófico centrado na liberdade, que mais tarde serviria de inspiração fundamental para os filósofos do Iluminismo. É nesse ponto que ele rompe com os antigos.

Com isso, Strauss tenta mostrar que Maquiavel não estava tão livre dos Clássicos quanto parece, para se observar isso, deve ser considerado de maneira central o fato de que, “no tempo de Maquiavel a tradição clássica havia sofrido profundas mudanças”¹⁸⁰. “A vida contemplativa encontrou seu lar nos monastérios. A virtude moral foi transformada na caridade cristã”¹⁸¹. Diante disso, em sua crítica da modernidade, Strauss observa que o tipo de pensamento clássico herdado pelos modernos não era mais o mesmo, dado que toda tradição passou pelas lentes atentas da Igreja e foi utilizada por ela para os mais variados objetivos. Isso gerou uma mudança efetiva na forma por meio da qual os modernos enxergavam a tradição. Deste modo, na visão de Strauss, Maquiavel

¹⁷⁹ STRAUSS, L. *Thoughts on Machiavelli*, p. 272.

¹⁸⁰ STRAUSS, L. *What is Political Philosophy?*, p. 43.

¹⁸¹ Ibidem, p. 43-44.

criou uma ponte direta entre a perseguição religiosa característica de seu tempo e o princípio bíblico.

Essa consideração do contexto histórico é válida aqui no sentido dado por Strauss porque Maquiavel viu na razão uma forma de superar a teologia, mas acabou tendo que atacar a própria razão clássica fundando um outro tipo de razão, que abriu a brecha para a crise da filosofia política que séculos mais tarde geraria a crise da modernidade. Mas como a crise da filosofia política pode gerar uma crise na sociedade moderna, visto que a existência das sociedades não depende da filosofia nem da ciência? Esse é o ponto central da fenomenologia da modernidade desenvolvida por Strauss por meio das “três ondas”.

Para refletir sobre essa questão, vale recorrer às palavras de Strauss quando ele nos lembra que “a filosofia política não é essencialmente uma disciplina acadêmica, a maioria dos grandes filósofos políticos não foram professores universitários”¹⁸². É apenas a partir de Maquiavel que se forjou na era moderna uma visão racionalista da política, consequentemente de todos os assuntos que envolvem as relações de poder e as disputas humanas. Certamente, não Maquiavel, mas seus herdeiros foram responsáveis pela consolidação da crença de que a razão pode resolver todos os problemas humanos.

Neste sentido, a diferença fundamental entre a racionalidade clássica e a razão fundada por Maquiavel é que o humano não é mais visto como parte da totalidade, ele passa a se compreender como domador de toda a realidade a sua volta, isto é, superar as limitações e o acaso passa a ser uma questão de técnica¹⁸³. Sobre isso, o que serve a essa investigação é que na leitura de Strauss, com a consolidação da relação entre política e técnica, a filosofia política começa a se afastar do “mundo da vida” (natureza) e toda sabedoria dos clássicos é rejeitada em alguma medida. Mais precisamente, é rejeitada qualquer abordagem filosófica que busca extrair seus ensinamentos do senso comum para alcançar a “essência” do político. A sabedoria dos antigos é substituída por uma filosofia política racionalista, orientada pela técnica, que abre caminho para o positivismo e a subsequente transformação da filosofia política em ciência política no sentido moderno. Como consequência disso, ocorre uma perda de conexão da filosofia política com o próprio fenômeno do político¹⁸⁴.

¹⁸² STRAUSS, L. *The Three Waves of Modernity*, p. 82.

¹⁸³ Cf. *Ibidem*, p. 85-86.

¹⁸⁴ Cf. *Ibidem*, p. 87.

Assim, ao desconsiderar o senso comum em favor de uma filosofia política racionalista, a moralidade tal como vista por Maquiavel não é mais algo de substancial, i. e., algo que existiria por si mesmo e que transcenderia os arranjos políticos e sociais de cada comunidade, constituindo, antes, uma mera convenção derivada da fundação da sociedade política. Isso na visão de Strauss, significa que Maquiavel esvazia a moralidade de qualquer significado ontológico, desembocando na ideia de que a moralidade não é uma realidade que existe por natureza, independentemente do homem, mas um fenômeno inteiramente secundário, que vem a ser a partir do estabelecimento da sociedade política.

Ora, Strauss mostra que de acordo com Maquiavel, se a moralidade não é mais algo de substancial, sendo concebida, antes, como um mero produto da fundação da sociedade política, é preciso admitir que é a moralidade que deve se subordinar às exigências da vida política e não vice-versa, como pensavam erroneamente os clássicos. É a partir dessa inversão no entendimento das relações entre moralidade e política, que conduz à subordinação da moral às exigências da política, que Maquiavel, na visão de Strauss, altera o conceito tradicional de virtude.

De fato, Strauss não desconsidera que Maquiavel tenha certa razão, visto que a virtude clássica seja muito difícil de se realizar em um regime político, sobretudo, que a sociedade viva de acordo com as virtudes morais necessárias ao melhor regime. Para Strauss, “o melhor regime estritamente compreendido só pode existir de maneira muito rara, talvez nunca tenha existido, embora seja essencialmente possível”¹⁸⁵. O que está em jogo é que, para Strauss, os antigos estavam conscientes da maldade humana e sua inclinação para a busca desenfreada de poder sobre os outros, os antigos não partiram da premissa de que os homens são bons e inclinados à virtude como parece pensar Maquiavel. Sobre isso, Strauss explica que:

Maquiavel indicou precisamente a raiz do seu desacordo com os clássicos, apontando o fato da maldade humana. Mas todas as indicações são insuficientes e podem até estar erradas se interpretadas literalmente. Pois Aristóteles ensina tão claramente quanto o próprio Maquiavel que a maioria dos homens é má e que todos os homens desejam riqueza e honra. No entanto, este mesmo fato leva os clássicos à conclusão de que os melhores homens, para serem recompensados com honras notáveis, deveriam governar os muitos homens maus, coagindo-os; eles devem, de fato, conhecer completamente o que é mau

¹⁸⁵ STRAUSS, L. *Thoughts on Machiavelli*, p. 254.

e seus caminhos; mas tal conhecimento é perfeitamente compatível com a imunidade à maldade¹⁸⁶.

Nesse sentido, de acordo com Strauss, se para Aristóteles, “o homem é o pior de todos os seres vivos se estiver sem lei e sem regime, e a lei e o regime dependem da sociedade política”, não parece ser muito diferente da visão de Maquiavel. O que realmente define sua ruptura em relação aos clássicos é que, para Aristóteles, é a existência de homens virtuosos pelo hábito do cultivo das virtudes essenciais que garante a fundação da lei e do regime que devem servir de coerção contra os “homens maus”. Para Maquiavel, a fundação da lei e do direito não é forjada pela virtude, não são homens virtuosos que fundam a sociedade, é justamente o oposto, é pela violência e pela capacidade de atos cruéis que se funda a lei, que se inaugura novos costumes. Em outras palavras, a sociedade civil só é possível porque alguém usou da maldade contra a maldade. Assim, a compreensão Maquiaveliana de que para os antigos, os seres humanos são bons e por isso, a cidade é fundada pelos virtuosos que coagem pela lei os ausentes de virtude, isso faz sentido para Strauss, porque é o ponto central da discordância entre Maquiavel e os clássicos¹⁸⁷. Embora pareça um ponto muito específico, ele é decisivo, pois ele retira o valor da virtude moral enquanto fundante das sociedades e coloca em seu lugar a força como principal instrumento de fundação da moralidade.

Com efeito, para Strauss a virtude não é mais pensada, em Maquiavel, como aquele conjunto de qualidades de caráter que tornam um homem bom e excelente independentemente do regime político a que pertence, mas é doravante compreendida como mero “patriotismo”, i. e., como mera devoção e dedicação ao bem público e à causa da conservação da sociedade política, devoção e dedicação que envolvem muitas vezes a transgressão do que prescreve a moral tradicional. Para Strauss, isso equivale a dizer que Maquiavel politiza inteiramente a virtude¹⁸⁸.

¹⁸⁶ (No original) “Machiavelli has indicated precisely the root of his disagreement with the classics by pointing to the fact of human badness. But every indication is insufficient and may even be wrong if taken literally. For Aristotle teaches as clearly as Machiavelli himself that most men are bad as well as that all men desire wealth and honor. Yet this very fact leads the classics to the conclusion that the best men, to be rewarded with outstanding honors, ought to rule the many bad by coercing them; they must indeed know thoroughly the bad and their ways; but such knowledge is perfectly compatible with immunity to badness”. Ibidem, p. 254.

¹⁸⁷ Cf. Ibidem, p. 255.

¹⁸⁸ Cf. STRAUSS, L. *What is Political Philosophy?*, p. 42. Conferir também sobre isso: STRAUSS, L. *Thoughts on Machiavelli*, p. 257.

Assim, nesse sentido, Strauss assinala que “foi Maquiavel, maior que Colombo, quem descobriu o continente sobre o qual Hobbes pôde erigir a sua construção”¹⁸⁹. De fato, “Maquiavel justificou a sua busca de uma filosofia política ‘realista’ valendo-se de reflexões sobre os fundamentos da sociedade civil, ou seja, em última análise, de reflexões sobre a totalidade na qual vive o homem”¹⁹⁰. Isso teria tornado o seu momento propício à emissão de suas opiniões de que o soberano deve ser impiedoso quando necessário, de que precisa mentir, matar, enganar e ser astuto quando posto em situações nas quais o seu poder for colocado em risco, isto é, fazer de sua habilidade para “o mal” (*Virtù*) sua maior virtude frente ao acaso (*Fortuna*).

Portanto, ao proceder assim, Maquiavel foi capaz também de mostrar que o acaso, isto é, as surpresas e as intempéries inesperadas que podem afligir uma comunidade política e colocar em risco o poder daquele que a governa, poderia ser vencido através do uso da força, desde que esta seja usada com inteligência e com a justa medida da razão. Para Maquiavel, o que ele veio a nomear como fortuna (ou o acaso) está ligado ao material humano (natureza), este sendo pensado como uma matéria ruim que poderia ser transformada em matéria boa, a partir da crença de que os homens poderiam ser transformados através da coerção. Em resumo, os obstáculos relacionados à condição humana, e até à própria natureza da política, que Platão e Aristóteles julgavam ser incontornáveis, pelo fato de existirem por natureza, para Maquiavel, se mostravam apenas como um difícil obstáculo a ser superado¹⁹¹.

Diante disso, para Strauss, o que justifica o grandioso sucesso de Maquiavel é o fato de que ele foi compreendido como aquele que indicou uma maneira de controlar o acaso e a natureza, tornando possível, pelo menos em tese, o “domínio” do futuro ou o paradigma do planejamento. O que faz dele entre muitos pensadores modernos o primeiro a dar as bases necessárias para o processo de esclarecimento¹⁹². Além disso, Maquiavel rompe completamente com a distinção aristotélica das ciências, quando tacitamente estabelece uma relação fecunda entre as coisas políticas (*práxis*) e as ciências naturais (*teóricas*) e, assim, estabelece a “ciência política moderna” em bases totalmente racionalistas, em detrimento do pensamento pré-moderno preso aos condicionamentos da

¹⁸⁹ STRAUSS, L. *Natural Right and History*, p. 177.

¹⁹⁰ Ibidem, p. 178.

¹⁹¹ Ver o que Strauss diz sobre isso em: STRAUSS, L. *Three Waves of Modernity*, p. 84-85.

¹⁹² Cf. STRAUSS, *What is Political Philosophy?*, p. 46.

realidade dada¹⁹³. Em outras palavras, Maquiavel tornou popular a crença de que a razão (ou astúcia) pode resolver todos os assuntos humanos. Com efeito, Strauss reserva a Maquiavel o lugar de mentor da modernidade no que se refere aos assuntos da política, o coloca como personagem principal entre os que foram responsáveis pelo que veio a nomear como “a primeira onda da modernidade”¹⁹⁴.

Assim, se Thomas Hobbes e John Locke foram responsáveis pela ruptura radical com o pensamento pré-moderno e a construção de uma forma completamente nova de pensar a ciência política, esses autores assim o fizeram porque herdaram um terreno fértil para o exercício de tal tarefa. De fato, embora tenha feito isso de forma mais discreta e menos robusta que seus herdeiros, Maquiavel foi quem tornou possível a consolidação da filosofia política sobre novas bases. Acerca disso, Strauss explica que “Maquiavel opõe ao idealismo da filosofia política tradicional uma abordagem realista das coisas políticas”¹⁹⁵. Mas isso não é tudo. Na verdade, o grande feito do filósofo florentino foi mostrar para seus contemporâneos que o ideal de virtude era impossível, pois quem inventou o ideal de virtude não era virtuoso, a virtude é por assim dizer, apenas a constatação tácita da condição histórica humana, o que abriu a brecha para o historicismo que caracteriza toda modernidade tardia.

O que se conclui parcialmente com isso é que, as mudanças efetuadas por Maquiavel chegaram em uma boa hora. Depois de sua morte o alcance de suas ideias só cresceu, a extemporaneidade de seu pensamento brindou as gerações posteriores com sacadas que nunca se esgotaram, devido a um encaixe perfeito entre o seu projeto de compreensão e prática política com o espírito moderno que se consolidou nos séculos em que ocorrem as revoluções burguesas e científicas. De fato, na visão de Strauss, o espírito de Maquiavel se adequou perfeitamente aos ditames das ciências naturais e a emergência da nova ciência moderna¹⁹⁶. Pode-se dizer que Maquiavel é na política a peça fundamental que levaria o racionalismo moderno a tomar todos os âmbitos da sociedade ocidental moderna e efetivaria uma crença no controle da natureza e, quiçá, da própria condição humana.

¹⁹³ Cf. Ibidem, p. 47.

¹⁹⁴ Cf. STRAUSS, L. *The Three Waves of Modernity*, p. 83.

¹⁹⁵ Cf. Ibidem, p. 84.

¹⁹⁶ Cf. STRAUSS, L. *The Three Waves of Modernity*, p. 87.

3.2 Hobbes e a Nova Ciência Política (Histórica)

Na interpretação de Leo Strauss sobre a modernidade, Maquiavel é visto como o mentor de um novo código moral e de novas práticas políticas. Isso ocorre porque foi ele, no alvorecer dos tempos modernos, quem realizou a separação radical entre moral e política, o que leva muitos a considerá-lo neutro em relação à moral. No entanto, como já foi afirmado, Maquiavel não rejeita a moralidade, mas adere a uma nova moral, distinta daquela dos filósofos clássicos, que viam a vida contemplativa como superior à vida ativa, voltada para os negócios e a política. Sua concepção moral combina elementos da antiga ética da honra, que busca glória e reconhecimento, com traços da moral cristã. Dessa forma, Maquiavel é frequentemente considerado o fundador da filosofia política moderna e, talvez, da própria atitude filosófica moderna em um sentido mais amplo. Hobbes, por sua vez, é aquele que eleva os ensinamentos maquiavelianos ao patamar da ciência, transformando-os em um conhecimento epistemologicamente seguro.

Porém, para tanto, era necessário lidar com o fato de que Maquiavel desenvolve suas reflexões não com base nas teorias que lhes eram disponíveis, mas seus desenvolvimentos colocam em foco as disputas e as intrigas que caracterizam a realidade efetiva do político. Isso o levou a romper completamente com o ideal clássico de virtude e a modificar a própria condição ontológica da política. Portanto, ao ver de Strauss, embora o papel fundamental de Hobbes para a tradição do pensamento político moderno seja o de transformar os ensinamentos de Maquiavel em uma ciência, como foi afirmado anteriormente, seu esforço se direciona justamente para tornar possível a fundação de uma doutrina política baseada não numa teoria política meramente técnica e mecanicista aos moldes da exatidão das ciências naturais, mas no desenvolvimento de uma teoria sobre a própria natureza humana, cujo principal objeto de estudo são as paixões humanas.

Compreender esse ponto revela-se uma tarefa essencial, uma vez que o cerne da interpretação de Strauss reside na inversão radical em relação à visão clássica de virtude. Para os pensadores pré-modernos, a virtude humana era o alicerce necessário para possibilitar o melhor regime e alcançar a felicidade. Já para Hobbes, é a compreensão racional das paixões humanas que torna viável o melhor regime, isto é, um Estado capaz

de criar mecanismos para controlar a animalidade inerente ao ser humano. Assim, Hobbes argumenta que, embora os filósofos antigos tenham debatido exaustivamente o caminho para uma utopia, esse esforço foi inútil ou irrealista, pois tal ideal não encontra correspondência no mundo real¹⁹⁷. Para ele, é o Estado que deve dizer o que é virtude de acordo com as paixões humanas. Porém, para Strauss, o sucesso de Hobbes não está apenas na construção técnica de um Estado soberano e capaz de manter os indivíduos obedientes por medo da morte violenta. Também não está no fato dele ser o primeiro a pensar a política enquanto ciência, conferindo características meramente lógicas ao pensamento político. Antes, o sucesso de Hobbes deve-se ao fato de que ele foi capaz de construir uma nova moralidade.

Sendo assim, a interpretação straussiana no que tange à importância de Hobbes na fundação do pensamento político moderno, e quiçá, na própria atitude científica moderna, está na sua inclinação e esforço para dizer o que é o homem e o que condiciona suas ações, isto é, a filosofia política e a filosofia enquanto ciência para Hobbes são uma antropologia, sobretudo, constituída por uma preocupação moral. A mudança de perspectiva de Hobbes do mecanicismo matemático para a moralidade, segundo Strauss, deve ser compreendida como uma mudança na própria disposição do autor em relação aos clássicos. Ora, se Hobbes pretendia refundar a ciência política a partir de uma visão totalmente prática, precisava trilhar um caminho diferente da racionalidade antiga.

Para Strauss, a análise de aspectos concernentes à formação intelectual de Hobbes é importante no sentido de que podem nos servir de pista para entender suas aproximações e afastamentos em relação ao pensamento clássico, mais precisamente de Aristóteles, que é um ponto central da interpretação straussiana de Hobbes e seu papel fundamental na construção do ideário moderno. Sobre isso, Strauss pontua que entre as principais influências do filósofo britânico, possuem lugar de destaque o humanismo, a escolástica, o puritanismo e o humanismo aristocrático, pelo menos enquanto elementos decisivos na formação do jovem Hobbes¹⁹⁸. De fato, sua admiração pelos antigos era unânime nas áreas da poesia, história, literatura e filosofia, o que tornou a influência de Aristóteles

¹⁹⁷ HOBBS, T. *Os elementos da lei natural e política*. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 29.

¹⁹⁸ Cf. STRAUSS, L. *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*. The University of Chicago Press, 1996, p. 31.

predominante com a chegada da maturidade¹⁹⁹, quando veio a afirmar que “Platão era o melhor dos filósofos gregos”²⁰⁰ e que Aristóteles era “a maior autoridade da filosofia”²⁰¹.

Na visão de Strauss, há uma dialética fundamental que envolve a apropriação e ruptura hobbessianas com Aristóteles: de fato, o filósofo grego exerce grande influência no pensamento de Hobbes, especialmente nos argumentos que pretendem defender racionalmente a necessidade e existência do Estado, por exemplo²⁰². Nesse sentido, a permanência de um diálogo com Hobbes e a mudança do foco da física, lógica e metafísica aristotélica em direção aos estudos sobre moral e política na fase mais madura significa, segundo Strauss, uma mudança decisiva no seu itinerário, o foco muda da teoria para a prática²⁰³. Isso implica dizer que se Aristóteles está presente na reflexão hobbessiana como o maior filósofo da tradição e o próprio Hobbes subverte a distinção fundamental estabelecida por Aristóteles entre teoria e prática, é possível compreender que Hobbes queria subverter toda tradição e fundar uma nova filosofia baseada na fusão entre razão teórica e razão prática, algo totalmente estranho aos antigos, mas que se tornou o sentido maior do pensamento moderno.

Para efetuar essa ruptura, segundo Strauss, Hobbes operou uma mudança que rompeu com a compreensão antiga que distinguia sabedoria e prudência. Diferentemente de Aristóteles, que estabelece sabedoria e prudência enquanto frutos da vida contemplativa, Hobbes torna sabedoria e prudência um tipo de conhecimento prático. Ao fazer isso, a distinção entre a vida contemplativa e a vida engajada nos negócios da política perde completamente o seu sentido. Em outras palavras, é a distinção entre o sábio e o vulgo que se torna algo desnecessário, o que desvaloriza os esforços da vida intelectual em favor de uma *práxis* radical, vista agora como o sentido maior da vida humana.

Para Strauss, essa mudança de paradigma não é algo totalmente novo pois, em certa medida dá continuidade a um movimento iniciado por Maquiavel, a saber, a desvalorização da vida contemplativa enquanto melhor modo de vida e a supervalorização da *práxis* enquanto forma de lidar com as disputas e jogos de poder. No

¹⁹⁹ Ibidem, p. 32.

²⁰⁰ STRAUSS, L. *Natural Right and History*, p. 170.

²⁰¹ Ibidem, p. 33.

²⁰² Ibidem, p. 33.

²⁰³ Ibidem, p. 34.

caso de Hobbes, essa mudança é efetuada com a pretensão de conter a violência intrínseca à natureza humana e estabelecer um estado de paz. Ainda nesse mesmo sentido, sobre o caminho tomado por Hobbes nessa ruptura com a visão clássica, Strauss explica que:

O contraste com Aristóteles tem sua razão última na concepção de Hobbes do lugar do homem no universo, que é diametralmente oposta à concepção de Aristóteles. Aristóteles justificou sua colocação das ciências teóricas acima da filosofia moral e política pelo argumento de que o homem não é o ser mais elevado do universo²⁰⁴.

Essa citação mostra que o que está em jogo de acordo com a interpretação straussiana, é o fato de que Aristóteles opera suas distinções sob uma perspectiva pagã, segundo a qual os seres humanos eram compreendidos enquanto parte do universo, o que implica uma outra compreensão de *physis*. Hobbes, por outro lado, é herdeiro da escolástica, sua compreensão de homem é profundamente marcada pela escatologia bíblica e visão de mundo cristã, um ponto decisivo para Strauss, já que as crenças tipicamente modernas como transformação, igualdade, fraternidade e progresso são crenças forjadas no seio mesmo do cristianismo. Um momento em que o homem passou a se compreender como o senhor da natureza e o centro do universo, um ser fruto direto da vontade divina, orientado na história por um destino manifesto ungido pela razão para se redimir de seus pecados.

Sendo assim, para Strauss, devido esse aspecto escatológico bíblico presente no pensamento de Hobbes e na filosofia posterior, é que a ruptura com a compreensão antiga se fez necessária para a fundação de uma nova moralidade. De fato, o mecanicismo matemático e os grandes avanços das ciências naturais depois do Renascimento, por mais racionais, perfeitos e evidentes que se mostrassem, não seriam capazes de criar uma nova moralidade. Consciente de que a política e os assuntos humanos pertencem a um tipo de razão prática que envolve acima de tudo a prudência, Hobbes dedicou seus esforços aos

²⁰⁴ (No original) "The contrast with Aristotle has its ultimate reason in Hobbes's conception of the place of man in the universe, which is diametrically opposed to Aristotle's conception. Aristotle justified his placing of the theoretical sciences above moral and political philosophy by the argument that man is not the highest being of the universe". STRAUSS, L. *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, p. 35.

estudos da moral na sua pretensão de criar uma nova ciência política, ou a primeira ciência política, visto que para os modernos não havia ciência política na Antiguidade²⁰⁵.

Para Strauss, a diferença entre a filosofia política e a ciência natural não está apenas nos métodos, mas, sobretudo, no material. A filosofia política lida diretamente com a experiência humana, com o senso comum, com o conhecimento pré-científico, isto é, com as paixões humanas²⁰⁶. Embora a filosofia política tenha como objetivo a transformação da opinião política em conhecimento das coisas políticas²⁰⁷, ela é o ramo da filosofia mais próximo da vida política, isto é, da ignorância e dos preconceitos provenientes da mera *dóxa*, do mundo confuso das opiniões irrefletidas.

Sendo assim, como foi amplamente demonstrado nos capítulos anteriores, a filosofia política é a área da filosofia que está mais próxima da natureza complexa dos indivíduos, da constatação de que nada é universal porque as paixões e necessidades humanas se apresentam de formas diferentes e são causadoras de reações igualmente diferentes em indivíduos totalmente alheios uns aos outros²⁰⁸. Nesse sentido, Hobbes deixa claro a sua aceitabilidade de que os indivíduos diferem até em “distinções simples” como a de bem e mal²⁰⁹, toda essa complexidade que envolve o espírito humano e seus assuntos é totalmente estranha às ciências naturais, onde a exatidão matemática e a lógica têm lugar privilegiado na garantia da precisão e da veracidade de seus resultados.

Sendo assim, se Hobbes conecta intencionalmente sua filosofia política aos métodos da ciência natural, isto é, se para ele o mais importante era dar significados e aspectos naturalistas ou antropológicos ao seu método, isso está no âmbito do axioma ou da evidência. Em outras palavras, a evidência de que os homens sabem contar e com isso podem criar e resolver equações esclarece o axioma ou a evidência de que são racionais. Vale lembrar que é isso que conduz a retórica de Aristóteles de que a *polis* por meio dos esforços de seus cidadãos pode e deve ser feliz, por isso, esse ponto não poderia ser elucidado por Hobbes. Pois, o foco mesmo da filosofia política de Hobbes é o desejo humano²¹⁰, isto é, seu apetite infinito. Portanto, a razão humana que o diferencia dos outros animais se evidencia na sua consciência de futuro. Essa consciência de futuro

²⁰⁵ STRAUSS, L. *Natural Right and History*, p. 166.

²⁰⁶ Cf. STRAUSS, L. *What is Political Philosophy?* p. 10

²⁰⁷ Cf. *Ibidem*, p. 11

²⁰⁸ Cf. *Ibidem*, p. 12

²⁰⁹ HOBBS, T. *Os elementos da lei natural e política*, p. 28.

²¹⁰ HOBBS, T. *Os elementos da lei natural e política*, p. 30.

somada a um apetite infinito eleva o valor da vida na visão de Hobbes, pois só em vida é possível saciar tais apetites e desejos.

Diante disso, para Strauss, em Hobbes temos uma inversão radical em relação ao sentido mesmo da ciência política antiga. Se para Aristóteles, a “ciência política” é a mais importante entre as ciências, porque ela decide o que é fundamental para a *polis*, isto é, quais as outras ciências devem ser estudadas, por quem e até onde²¹¹, em Hobbes, a ciência política rebaixa seus objetivos, pois sua busca consiste em entender o humano enquanto animal antissocial e apolítico²¹² que subjuga outros humanos para realizar seus desejos infinitos de poder²¹³. Diante dessa constatação, o Estado surge como antídoto na contenção da ambição e da violência dos homens que se voltam uns contra os outros.

Nesse sentido, o reconhecimento da necessidade de um Estado soberano que imponha limites aos indivíduos consequentemente leva a um ato de certo desprezo pela liberdade e autonomia humana em favor desse mesmo Estado, em troca de segurança e de garantia da vida. Em considerável medida, o sentido dessa troca advém de um outro reconhecimento, a saber, o de que o animal humano não é predisposto naturalmente à excelência e à virtude, mas é justamente o seu oposto. De fato, a franca aceitação de que a condição natural da humanidade é a barbárie, fazem homens e mulheres abrirem mão de seus desejos infinitos de prazer e poder, em favor da vida em comunidade. Assim, ao fazer isso, ao aceitar esse pacto, toda sociedade política implicitamente nega o ideal clássico da política como busca do melhor regime ou como lugar para a realização da vida feliz (a vida virtuosa). Assim, a ideia de Estado de Hobbes como consequência das paixões humanas, na verdade, uma paixão de forma preponderante em detrimento das outras, qual seja, a do medo da morte, fundamenta o plano político moderno elaborado por Hobbes a partir de uma nova moralidade. Sobre isso, Strauss afirma que:

Se pela sua redução do apetite natural do homem à vaidade, Hobbes atribui culpa ao homem, então a afirmação do medo da morte (que se opõe à vaidade) também deve ter um significado moral. Isto é, Hobbes deve ter feito uma diferenciação sistemática entre o medo da morte como origem de toda lei e de toda moralidade e de todos os motivos amorais ou imorais. A sua tese de que o Estado tem origem apenas no medo mútuo e

²¹¹ Cf. EN, Livro I, 1094 a; 1094 b.

²¹² Cf. STRAUSS, L. *Natural Right and History*, p. 169.

²¹³ HOBBS, T. *Os elementos da lei natural e política*, p. 36.

só pode originar-se a partir daí possui, portanto, um significado moral, não meramente técnico²¹⁴.

Dito isto, percebe-se que Hobbes retira o foco da virtude moral como meta na construção do Estado perfeito, e reestabelece o foco no medo da morte violenta, o que se torna a base de sua filosofia política e mesmo o pilar de sustentação de sua concepção de Estado. O que o distancia de forma irreversível do ideal clássico (aristotélico) da filosofia política, distanciamento que representa a negação efetiva da própria tradição e seu redirecionamento para a História. Essa ruptura não se daria de forma completa se Hobbes não mudasse seu método, sobretudo, se fazia necessário para ele buscasse outras formas de compreensão do humano que não dependessem dos preceitos tradicionais.

Assim, a virada de Hobbes da Filosofia para a História, na visão de Strauss, se dá justamente pela diferença radical entre essas duas áreas: por um lado, a filosofia possui um caráter normativo, pois estabelece modos de ser e de agir corretamente, no entanto, o dever ser não garante a mesma plausibilidade e garantia que podem trazer os exemplos históricos, sendo assim, os ensinamentos filosóficos se tornam um tanto obsoletos frente aos ensinamentos da história. Por outro lado, a narratividade histórica acerca da experiência dos homens no tempo mostra as ações e feitos mais acertados, assim como os equívocos humanos e suas desgraças. Esse aspecto fornece à história um ar de eficácia frente à reflexão filosófica, o que se apresenta como algo de decisivo para a virada de Hobbes. Nessa virada, a História aparece como uma espécie de ensinamento chave para a resolução das mazelas humanas, instrumento capaz de consertar os caminhos da humanidade e proporcionar sua redenção consigo mesma.

Essa virada em direção à História efetuada por Hobbes na filosofia política é resultado de sua aceitação do realismo maquiaveliano e da radicalização daquele que é o pressuposto fundamental desse realismo, a saber, a ideia de que é preciso abandonar a virtude e os referenciais morais superiores para se compreender a política, buscando consequentemente constituir a ciência política a partir da observação de como os homens agem e vivem e não a partir de como eles deveriam viver. Trata-se do rechaço em relação

²¹⁴ (No original) “If, by his reduction of natural human appetite to vanity, Hobbes attributes guilt to man, then the affirmation of the fear of death (which is opposed to vanity) must also have moral significance. That is, Hobbes must have systematically differentiated between the fear of death, as the origin of all law and all morality, and all amoral or immoral motives. His contention that the State originates only in mutual fear and can only so originate has thus moral, not merely technical, significance”. STRAUSS, L. *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, p. 23.

à separação tradicional entre o dever ser e o ser que inclinou o pensamento de Hobbes para a História (que é o domínio do ser ou da realidade meramente factual e imanente)

Ainda nesse mesmo sentido, vale dizer aqui que para Strauss, Hobbes não se limita a prolongar o ensinamento de Maquiavel, é um equívoco interpretar o papel desses autores na leitura de Strauss dessa forma. Na verdade, Hobbes é para Strauss um autor que avança um projeto filosófico original, que consiste na integração do realismo político maquiaveliano nos quadros teóricos da doutrina tradicional da lei natural. O que teria levado o filósofo britânico a reformular radicalmente a categoria de natureza, abandonando com isso, definitivamente, a visão clássica e medieval acerca do assunto. Ainda nesse mesmo sentido, o próprio Strauss em seu curso sobre Hobbes afirma explicitamente que demorou muito tempo para perceber a influência de Maquiavel sobre Hobbes, considerado o fato de que Hobbes nunca cita Maquiavel, para Strauss só é possível percebê-lo nas “entrelinhas”²¹⁵. Isso nos ajuda a entender que na visão de Strauss Hobbes desenvolve um *insight* totalmente original, mas alicerçado na tradição.

Segundo Strauss, Hobbes não estava disposto, realmente, a abandonar nem os preceitos do pensamento antigo, nem a percepção de Maquiavel. De fato, ambas formas de pensar eram fundamentais para a fundamentação da sua doutrina da lei natural. Pois está baseada na concepção de que há princípios naturais para se pensar a melhor ordem política. Ao mesmo tempo, conforme a explicação de Strauss, Hobbes aceitava como verdadeiras as premissas do realismo político de Maquiavel. Acerca disso, em *Natural Right and History*, na parte dedicada a Hobbes, Strauss explica que a dificuldade gerada pela substituição efetuada por Maquiavel da virtude moral pela virtude meramente política:

induziu Hobbes a tentar a restauração dos princípios morais da política, ou seja, da lei natural, no plano do “realismo” de Maquiavel. Ao fazer essa tentativa, ele estava ciente do fato de que o homem não pode garantir a realização da ordem social correta se não tiver conhecimento certo, exato ou científico tanto da ordem social correta quanto das condições de sua realização. Ele tentou, portanto, em primeiro lugar, uma dedução rigorosa da lei natural ou moral²¹⁶.

²¹⁵ Ver sobre isso: NAMAZI, R. «Leo Strauss on Machiavelli's the Prince and the Discourses: A Recently Discovered Lecture». *Interpretation: A Journal of Political Philosophy* 43, n.o 3, 2017, pp. 431-60.

²¹⁶ (No original) “induced Hobbes to attempt the restoration of the moral principles of politics, i. e., of natural law, on the plane of Machiavelli's ‘realism’. In making this attempt he was mindful of the fact that man cannot guarantee the actualization of the right social order if he does not have certain or exact or

Como se percebe, no entendimento de Strauss, Hobbes fez o oposto de Maquiavel, ele buscou um padrão pelo qual fosse possível julgar qual o melhor regime, no entanto, se os antigos buscavam um padrão na natureza, Hobbes buscou seu padrão na ciência. A fim de combinar filosoficamente esses dois elementos a princípio antagônicos, a saber, a teoria tradicional da lei natural e o realismo político maquiaveliano, Hobbes foi obrigado, assim, de acordo com a interpretação straussiana, a repensar a categoria tradicional de natureza, efetuando a sua reformulação radical e desvinculando inteiramente a compreensão do que é natural do conceito de perfeição. Na perspectiva de Strauss, a partir desse procedimento hobbesiano, a natureza deixa, pois, de ser compreendida teleologicamente como o fim a que se destina o ser humano em seu desenvolvimento próprio, e passa a ser concebida fundamentalmente como a gênese ou como aquilo que se encontra na origem, portanto, como o que há de mais primitivo ou rudimentar no humano²¹⁷.

Ora, para Hobbes, se a natureza “primitiva” é uma condição que só pode ser encontrada no início da existência humana, isto é, em seu momento mais primevo, é a história o lugar de compreensão fundamental da natureza humana. Para Strauss, se por um lado, Hobbes se dirige à história pela eficácia de seu “método” (a busca de sua origem), por outro lado, ele não questiona a licitude e plausibilidade dos preceitos filosóficos tradicionais, recorrendo, assim, aos historiadores antigos, como Tucídides, que julgava o maior de todos, pela forma que expressava as verdades de seu tempo²¹⁸. Sendo assim, acerca da escolha de Hobbes, Strauss aponta para o fato de que ele (Hobbes) não pretendeu questionar “as verdades” dos antigos, ou o certo e o errado por natureza proposto pelos preceitos da tradição clássica, mas sim sua aplicabilidade na realidade efetiva do mundo. Pois só a história é “observável” de um ponto de vista relativamente confortável e tranquilo, algo que aqueles que a viveram não puderam fazer, por estarem no calor dos acontecimentos, situação em que a única alternativa é a ação.

scientific knowledge of both the right social order and the conditions of its actualization. He attempted, therefore, in the first place a rigorous deduction of the natural or moral law”. STRAUSS, L. *Natural Right and History*, p. 179.

²¹⁷ Ibidem, p. 180.

²¹⁸ Cf. STRAUSS, L. *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, p. 60.

Portanto, a história, por assim dizer, é promotora de uma condição de julgamento privilegiado das atitudes humanas, deste modo, Hobbes foi capaz de “unir” filosofia e história, cada uma dentro de suas possibilidades, para um esforço comum, a saber, conduzir os homens à prudência. Acerca disso, vale dizer que aqui está em jogo uma ruptura quanto à compreensão dos meios para se alcançar a prudência. De fato, enquanto para Aristóteles é o cultivo de bons hábitos que conduz à prudência²¹⁹, para Hobbes, é a história que, através dos erros do passado, ensina os homens e os orienta a fazer tudo de outra maneira, e que não errem mais e sejam assim prudentes. Em outras palavras, há então uma mudança substancial com relação aos meios e à meta a ser buscada. Como se percebe, a meta ou o alvo, tanto dos antigos quanto de Hobbes é a prudência. No entanto, para os antigos é a autodescoberta através da contemplação que leva alguns e não todos os indivíduos à prudência. Enquanto para Hobbes a prudência é algo que pode ser ensinado por meio da rígida disciplina da lei. Sobre isso, Strauss explica que:

Se o objetivo da história é “instruir e capacitar os homens a se portarem com prudência no presente e providentemente em direção ao futuro”, empreender uma utilização metódica da história implica em uma educação metódica para a prudência. A educação para a prudência não deve ser deixada à experiência do indivíduo, com todas as suas oportunidades, mas, ao colocar à nossa disposição toda a experiência disponível do homem, o acaso pode ser excluído na medida do possível. Isto é, a prudência não deve ser promovida tanto pelo treinamento metódico, mas sim substituída pelo novo estudo²²⁰.

Com essa ruptura, a história é transformada em uma espécie de “manual de receitas” baseado no sucesso ou fracasso dos atos do passado. Uma história que é “a História”, ou o método fundamental para compreender as principais paixões humanas como a vaidade e a ambição. Dessa maneira, para Strauss, Hobbes não substitui a filosofia pela história, trocando uma disciplina pela outra, na verdade, ele faz da sua filosofia política uma filosofia política histórica. Para isso, Hobbes precisava dar à sua ciência

²¹⁹ Sobre o que Aristóteles diz sobre a prudência ver: EN, Livro I, 1098b; Livro II, 1104b.

²²⁰ (No original) “If the object of history is ‘to instruct and enable men, to bear themselves prudently in the present and providently towards the future’, undertaking a methodic utilization of history implies that a methodic education for prudence is aimed at. Education for prudence is not to be left to the experience of the individual, with all its chances, but, by placing the whole available experience of mankind at our disposal, chance is as far as possible to be excluded. That is to say, prudence is not so much to be furthered by methodical training, as it is actually to be replaced by the new study”. STRAUSS, L. *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, p. 85-86.

política um caráter científico consistente, de fato, a completude da ciência política fundada por Hobbes está nos seus arranjos baseados nos moldes da ciência natural de sua época.

Nesse sentido, é essa adaptação total da ciência política de Hobbes ao modelo lógico-matemático das ciências naturais que afasta completamente sua ciência política da filosofia política clássica e conseqüentemente do “mundo da vida”. Em outras palavras, na visão de Strauss, uma filosofia ou ciência política baseada na mera teoria ou nos métodos das ciências naturais se afasta completamente do fenômeno do político, ela deixa de ser uma filosofia política autêntica, genuinamente imersa na política para ser uma compreensão filosófica ou científica sobre os acontecimentos políticos.

Isso ocorre porque há uma diferença fundamental entre a exatidão matemática característica das ciências naturais e o tipo de racionalidade exigida para se pensar o mundo da política. De fato, o cálculo matemático não possui meios para lidar com as profundas contradições da vida vivida. Portanto, uma ciência política totalmente científica, como pretende inaugurar Hobbes, ao abandonar o senso comum, abandona a própria política para se tornar teoria política, isto é, um conhecimento abstrato sobre a política.

Está em jogo aqui um problema fenomenológico. Ao apresentar esta *aporia*, Strauss está de acordo com a crítica fenomenológica de Husserl, quando afirma que não há ciência objetiva sem o mundo pré-dado²²¹. Assim, a ciência é objetivação do mundo, ela transforma a experiência do mundo em saber objetivo, mas está enraizada no mundo pré-científico²²². Portanto, o “desprezo” da ciência moderna pelo mundo pré-dado tornou a ciência um tipo de conhecimento totalmente abstrato, e no caso da ciência política o problema é ainda mais grave, porque ela se afasta do seu principal objeto de estudo, que é o político. Sobre isso, o próprio Strauss afirma que:

Foi uma implicação da fenomenologia distinguir entre a visão científica do mundo (a visão, elaborada pela ciência moderna) e a visão natural do mundo, sendo a ideia de que essa visão natural é anterior e a base da visão científica: a visão científica do mundo emerge da visão natural em virtude de uma modificação específica de abordagem. Agora ficou

²²¹ HUSSERL, E. *A Crise das Ciências*, p. 144.

²²² *Ibidem*, p. 145.

claro que essa visão básica, o ponto de partida da visão elaborada pela ciência moderna, mais precisamente: que o mundo como ele é presente e experimentado por essa visão natural, tinha sido objeto das análises de Platão e Aristóteles, que pareciam ter discutido adequadamente o que não havia sido discutido pelos fundadores da filosofia moderna, nem por seus sucessores²²³.

Essa citação é bastante conclusiva a respeito do fato de que a preferência pelo pensamento clássico e o esforço de retorno a ele, em Strauss, não se confundem com um impulso reacionário com vistas à reconstrução de uma sociedade do passado que foi superior à nossa. Realmente não se trata disso, mas sim de uma alternativa metodológica autenticamente filosófica de lidar com os fenômenos práticos e os problemas perenes, que não se acha no racionalismo moderno. Nesse sentido, Strauss afirma que “o próprio racionalismo se baseia em suposições não racionais e não evidentes; apesar de seu poder aparentemente avassalador, o racionalismo é vazio”²²⁴.

Com isso, é possível concluir parcialmente que o ponto central da crítica de Strauss à ciência política moderna fundada por Hobbes, crítica que parece seguir o caminho da crítica de Husserl às ciências de modo geral, é que essa “objetivação” do mundo não é um problema para as ciências da natureza, na verdade, esse é seu grande triunfo. No entanto, a aplicação da mesma objetividade ao mundo das opiniões e dos conflitos humanos que marcam o terreno da política gera um choque irremediável, porque as opiniões e os valores políticos das sociedades ou dos grupos humanos mudam o tempo inteiro, porque estão totalmente tomados pelas emoções e necessidades do momento, isto é, não operam de acordo com nenhuma racionalidade dissecável por métodos logicamente preestabelecidos.

3.3 Rousseau e a segunda onda da modernidade

²²³ (No original) “It had been an implication of phenomenology to distinguish between the scientific view of (the) world (the view, elaborated by modern science) and the natural view of the world, the idea being that that natural view is prior to, and the basis of, the scientific view: the scientific view of the world emerges out of the natural view by virtue of a specific modification of approach. Now it became clear that that basic view, the starting point of the view elaborated by modern science, more precisely: that the world as it is present for, and experienced by, that natural view, had been the subject of Plato's and Aristotle's analyses. Plato and Aristotle appeared to have discussed adequately what had not been discussed by the founders of modern philosophy, nor by their successors”. STRAUSS, L. *The Living Issues of German Post-War Philosophy*, p. 136.

²²⁴ STRAUSS, L. *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, p. 43.

A “segunda onda da modernidade” como foi nomeada por Strauss consiste em um momento específico da tradição. É o momento em que os valores ou os paradigmas constitutivos da atmosfera intelectual que caracteriza os séculos XVII e XVIII, são pela primeira vez colocados em xeque. Na visão de Strauss, o que se compreende como modernidade entra em crise pela primeira vez a partir do ataque desferido por Rousseau contra Maquiavel e Hobbes²²⁵. Ao colocar em dúvida a maldade natural do homem e a necessidade de coerção descrita por seus antecessores, Rousseau foi capaz de fazer a modernidade desconfiar de seus próprios valores e do que se entendia por homem e sociedade até então.

Assim, na leitura straussiana, foi a partir da crítica radical de Rousseau à razão moderna que ele tentou retornar ao *telos* antigo, qual seja, o da busca da virtude e da vida feliz com base na natureza. Ideal que havia sido abandonado pelo projeto iniciado por Maquiavel e elaborado por Hobbes. De fato, a maneira com que esse esforço é empreendido pelo filósofo de Genebra conduz o pensamento moderno à sua primeira crise, que culmina posteriormente na total imersão da filosofia na história enquanto história racional. Um tipo de postura intelectual que tomou corpo e consistência através de Hegel e sua Filosofia da História como a consequência mais radical do feito de Rousseau.

Para Strauss, é Rousseau aquele que inicia a segunda onda da modernidade porque a transformação moral exercida por ele no pensamento ocidental é tão profunda quanto a de Maquiavel²²⁶. Portanto, a “segunda onda” tal como compreendida por Strauss, é vista como o momento fundamental que posteriormente “inspirou tanto a filosofia idealista alemã quanto o romantismo de todos os níveis em todos os países”²²⁷. Ainda sobre isso, Strauss explica que “esse grande e complexo contramovimento consistiu, em primeiro lugar, em um retorno, um recuo em relação à modernidade na direção de modos pré-modernos de pensamento”²²⁸. Entretanto, sua crítica aos fundadores do plano político moderno e sua aparente intenção de retorno o levaram a avançar. Isso conduziu o pensamento de Rousseau a um mergulho ainda mais profundo na modernidade. Isso fez

²²⁵ Cf. STRAUSS, L. *Natural Right and History*, p. 252.

²²⁶ Cf. STRAUSS, L. *The Three Waves of Modernity*, p. 89

²²⁷ STRAUSS, L. *What is Political Philosophy?* p. 50.

²²⁸ *Ibidem*, p. 50.

dele o exemplo mais radical de filósofo “moderno”, superando até mesmo aqueles que eram alvo de suas críticas.

De fato, o pensamento político compreendido como instrumento de transformação das sociedades é o legado prático de Rousseau. Tal compreensão se dá pela racionalização do fenômeno histórico do qual Rousseau não é o fundador, mas aquele que proporcionou a brecha necessária por meio da qual foi possível o estabelecimento de uma nova linguagem política²²⁹. Com efeito, o genebrino foi capaz de desenvolver um discurso expressivo e arrebatador, preenchido de um clamor profundamente passional que influenciou tanto filósofos quanto homens de ação em suas pretensões políticas e normativas.

Dito isso, sobre a crítica aos fundadores da modernidade política, vale dizer que o ataque de Rousseau é concentrado em considerável medida contra o rebaixamento dos alvos e das metas efetuado por Maquiavel e Hobbes. Segundo Strauss, “Rousseau atacou a modernidade em nome de duas ideias clássicas: a cidade e a virtude, por um lado, e a natureza por outro”²³⁰. Para Rousseau, o abandono do ideal de virtude e excelência dos antigos, aliado à consolidação de um pensamento político centrado nos interesses econômicos e individuais, bem como na organização técnica e jurídica dos mecanismos de coerção, levaria as sociedades a um estado de apatia e auto aprisionamento.

Nesse sentido, Strauss analisa que Rousseau ao tentar resgatar a natureza subverte a lógica hobbesiana que enxerga no Estado o remédio para o tratamento das mazelas da natureza humana, o que demanda uma outra compreensão do estado de natureza. Ao fazer isso, Rousseau propõe uma espécie de querela entre os antigos e os modernos. Com essa atitude, ele foi capaz de produzir uma querela entre os próprios filósofos de seu tempo. Esta querela é forjada, sobretudo, pelo conflito entre natureza e convenção.

Assim, “para o crítico do Estado moderno, trata-se de saber se o estado de natureza não é preferível à sociedade civil”²³¹. Para isso, Rousseau segue o mesmo caminho de seus antecessores, porém, seu objetivo é mostrar a superioridade da vida natural em detrimento da artificialidade do Estado. Portanto, o chamado de Rousseau para um

²²⁹ Ver sobre isso o que é dito em: STAROBINSKI, J. Jean-Jacques Rousseau: Transparency and Obstruction, Trans. Arthur Goldhammer, Chicago University Press, 1988, p. 271.

²³⁰ STRAUSS, L. *Natural Right and History*, p. 253.

²³¹ Ibidem, p. 254.

retorno à natureza mesma do humano por meio da história tem um impacto radical no pensamento político moderno, capaz de colocar toda compreensão moderna de mundo em xeque. Com efeito, ele questionou a própria racionalidade moderna em favor de um modo de vida natural. Acerca disso, em *The Three Waves of Modernity*, Strauss explica que:

Em linguagem pós-rousseauiana, a humanidade do homem não é devida à natureza, mas à história, ao processo histórico, um processo singular ou único que não é teleológico: o fim do processo ou seu ápice não foi previsto e não era previsível, mas tornou-se visível apenas com a aproximação da possibilidade de tornar plenamente atual a racionalidade e a humanidade do homem. O conceito de história, isto é, do processo histórico como um processo único no qual o homem se torna humano sem pretendê-lo, é uma consequência da radicalização rousseauiana do conceito hobbesiano do estado de natureza²³².

Nesse sentido, para Strauss o que tornou a tentativa de retorno de Rousseau um salto para frente, isto é, o que fez de seu apelo à natureza um afastamento da natureza pode ser explicado da seguinte forma: por um lado, Rousseau está consciente de que qualquer sociedade vive necessariamente baseada em valores fechados, tradições e costumes que funcionam como “verdades inquestionáveis” (as convenções), que caracterizam a moralidade exclusiva de cada grupo que se reconhece no outro por partilhar dos mesmos valores e isso forma nações e povos. Por outro lado, ele está consciente também de que as ciências e a filosofia têm um caráter completamente diferente dos aspectos convencionais das sociedades. De fato, as ciências existem pela busca de explicações para os fenômenos e pelas descobertas de “novas verdades”. No entanto, para Strauss, Rousseau abandona o ideal da virtude antiga quando desconsidera a relação entre natureza e convenção, isto é, quando Rousseau enxerga uma compatibilidade entre a ciência e a cidade, chegando a afirmar que os filósofos deveriam

²³² (No original) “In post-rousseauian language, man’s humanity is due not to nature but to history to the historical process, a singular or unique process which is not teleological: the end of the process or is peak was not foreseen or foreseeable but it came to sight only with to approach of the possibility fully actualizing man’s rationality or humanity. The concept of history, i. e., of the historici process as a single processo in which man becomes human without intending it, is the consequence of Rousseau’s radicalization of the hobbesiano concept of the state of nature”. STRAUSS, L. *The Three Waves of Modernity*, p. 90.

ter lugar nas cortes e que a ciência e filosofia são fundamentais na produção das virtudes civis²³³. Ao fazer isso, ele inverte totalmente o ensinamento antigo.

Sobre isso, Strauss explica que “há uma desproporção fundamental entre as exigências da sociedade e as da filosofia ou da ciência”, que é desconsiderada propositalmente por Rousseau²³⁴. Embora as descobertas científicas tenham consequência também no mundo prático, na visão do indivíduo comum, elas podem parecer inúteis, incompreensíveis ou terríveis. Portanto, o ataque de Rousseau aos seus antecessores modernos em favor da virtude antiga, perde força quando ele desconsidera a diferença entre razão teórica e razão prática. Assim, a crença na possibilidade de construir o melhor regime na história, ainda que com base na virtude antiga (baseada na natureza) é a contribuição mais radical de Rousseau ao pensamento político moderno.

3.4 A intenção de Rousseau e a crise da filosofia em favor da história

Para analisar o papel de Rousseau na crise da filosofia e sua imersão na história é necessário ressaltar a relação apontada por Strauss entre o Primeiro e o Segundo discurso de Rousseau. De fato, a interpretação levada a cabo por Strauss analisa que no Primeiro Discurso, Rousseau estabelece as bases do conflito entre indivíduo e a sociedade²³⁵. Em um primeiro momento, ele supervaloriza a virtude cívica e do patriotismo em detrimento do caráter relativista e corrosivo da ciência ou filosofia. Em um segundo momento, ele aceita que ciência ou filosofia podem servir de remédio para sociedades corrompidas que já não tem nada a perder.

Segundo Strauss, o primeiro discurso possui um caráter cautelar, pois Rousseau fala como um homem comum já que seu público alvo são indivíduos comuns, o que de acordo com a interpretação straussiana nos conduz a compreender o teor exotérico do Primeiro Discurso. Por outro lado, o Segundo Discurso na visão de Strauss é a obra mais filosófica de Rousseau²³⁶, nela encontramos uma análise da moralidade, não enquanto ensinamento edificante, mas enquanto problema. O que se observa é que os argumentos

²³³ STRAUSS, L. On the Intention of Rousseau, p. 462.

²³⁴ STRAUSS, L. On the Intention of Rousseau, p. 484.

²³⁵ Cf. STRAUSS, L. *Natural Right and History*, p. 255.

²³⁶ Cf. Ibidem, p. 264.

desenvolvidos por Rousseau são direcionados ao convencimento de filósofos e homens de ciência. Para tanto, sua teoria do direito natural ou moral precisa se desenvolver com aspectos de uma investigação física materialista. Dessa forma, o Segundo Discurso na visão de Strauss, é um exemplo cabal da ousadia e do destempero que caracterizam a aventura filosófica em sua forma mais autêntica.

Sendo assim, para Strauss a partir dessa dicotomia de posturas e discursos, Rousseau remontou um conflito muito conhecido pelos filósofos antigos, a saber, o conflito entre natureza e convenção ou entre sujeito e sociedade. Para tanto, Strauss explica em *On the Intention of Rousseau* que “ele (Rousseau) ataca especialmente a ciência ou filosofia como incompatíveis em sua origem, seu exercício, e seus efeitos, com a saúde da sociedade, patriotismo, sabedoria ou virtude”²³⁷. Nesse sentido, a retomada de conflitos bastante conhecidos pelos antigos como esse apresentado traz tensões substanciais aos movimentos de retorno propostos por Rousseau, tanto à cidade quanto ao estado de natureza. Diferentemente de seus antecessores modernos, Rousseau percebe que o problema não era o controle da natureza e do acaso, ou a construção de um Estado justo a partir da compreensão da natureza humana. Ele percebe que se tratava de reconhecer, sob qualquer uma dessas condições, que o conflito entre o homem (natureza) e a cidade (convenção) é perene e insolúvel.

Encarar essa *aporia* presente no pensamento de Rousseau é o tema central da interpretação straussiana. De fato, para o professor de Chicago está exatamente nesse aspecto fundamental a originalidade e a força de seu pensamento em relação aos filósofos de seu tempo e o próprio advento do Iluminismo. Na visão de Strauss, quando Rousseau advoga em favor do homem natural em detrimento da artificialidade da convenção, ele enxerga na visceralidade da natureza humana em detrimento da sociedade, seja ela regida por uma monarquia ou república, a possibilidade de uma ruptura radical com tudo que fora pensado até então, tanto na modernidade quanto na antiguidade clássica. Para Strauss, isso faz do pensamento de Rousseau uma das tentativas mais ousadas e ambiciosas de toda tradição, já que o filósofo critica o convencionalismo da sociedade para resgatar a natureza mesma do humano enquanto algo superior. Em outras palavras, Rousseau vê a natureza como regra e contraria toda compreensão moderna. Porém, ao enfatizar a liberdade como virtude mais importante, e não como meio para virtude,

²³⁷ STRAUSS, L. *On the Intention of Rousseau*, p. 460.

Rousseau rompe com os antigos e se associa ao convencionalismo moderno, já que a liberdade tal como vista pelos modernos é uma consequência da escatologia bíblica.

Ademais, na interpretação de Strauss, o jogo dialético promovido por Rousseau não para por aí, pois ao estabelecer o conflito entre o sujeito e a sociedade como um conflito insolúvel, ele atacou diretamente a principal corrente de pensamento de seu tempo, a saber, o Iluminismo, quiçá, a mais poderosa corrente intelectual pós-renascimento. De fato, o Iluminismo de modo geral parte da premissa ou crença na possibilidade de esclarecer todos os indivíduos sem exceção, pressuposto também compartilhado por Rousseau. No entanto, o que importa para a crítica dele é a ideia de que a natureza é perfeita e conduz à perfeição sempre, inclusive do humano. Essa visão tipicamente moderna parte, sobretudo, da crença de que cidadãos esclarecidos seriam capazes de viver harmoniosamente numa sociedade de paz e prosperidade, garantidas pela razão científico filosófica. Todavia, enquanto isso não acontecesse os esforços para o cumprimento desse destino manifesto da humanidade valeria qualquer sacrifício, esse tipo de visão filosófica salvacionista e prometeica se tornou o ideário da revolução²³⁸.

De acordo com Strauss, Rousseau percebeu o surgimento de uma filosofia política cada vez mais voltada para a economia e a propriedade privada, em detrimento das preocupações com a virtude e o regime, como um movimento em direção ao individualismo. No entanto, em sua ideia moderna de “vontade geral”, Rousseau identificou uma forma de resgatar o humanismo cívico e o patriotismo próprios do mundo grego, propondo uma alternativa ao pensamento político moderno. Para ele, esse pensamento estava profundamente comprometido com a organização técnica e jurídica dos mecanismos de coerção, que não apenas negavam aos indivíduos a possibilidade de liberdade, mas também os excluía da participação na política.

De fato, para Strauss o ponto alto da desconfiança de Rousseau em relação às verdades modernas, está na retomada de um outro conflito bastante conhecido pelos antigos, um conflito muito mais radical e perigoso, a saber, o conflito entre a ciência e a cidade, ou entre o filósofo e o homem comum. Porém, essas contradições das quais o

²³⁸ Sobre isso, podemos recorrer ao comentário de Koselleck quando afirma que Rousseau teve sua imagem conectada ao Iluminismo, por ter sido o primeiro a torná-lo um fenômeno prático, não só isso, mas foi quem exerceu grande influência sobre a geração da Revolução. Assim, “de ficções polêmicas, fez uma realidade política; e o fato de que esta impostura velada lhe tenha escapado atesta a força da utopia, que se propaga, precisamente, no momento em que se entende como política”. KOSELLECK, R. *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Rio de Janeiro: EDUERJ: Contraponto, 1999, p. 145.

próprio Rousseau tinha consciência de sua dificuldade foram totalmente ignoradas pelos ideólogos da revolução. Tema que Strauss aborda de maneira central tanto em *On the Intention of Rousseau* quanto no ensaio de *Natural Right and History*.

Em *On the Intention Rousseau*, Strauss afirma que “o antagonismo entre ciência e sociedade é o exemplo mais importante do antagonismo entre a liberdade natural e a escravidão feita pelo homem”²³⁹. Anos mais tarde em *Natural Right and History*, no ensaio dedicado a Rousseau, Strauss explica que, “visto que Rousseau considerava que a virtude e a sociedade livre estão intrinsecamente ligadas, ele pôde provar que a ciência e a virtude são incompatíveis na medida em que provou que a ciência e a sociedade livre são incompatíveis”²⁴⁰.

Em ambos os textos, Strauss tentou mostrar que as críticas de Rousseau não foram bem compreendidas nem por seus contemporâneos, nem pelos filósofos posteriores e ele mesmo estava consciente disso. De fato, a interpretação de seu pensamento gerou mal-entendidos e reduções extremamente negativas, tanto ao seu favor quanto contra²⁴¹. Diante disso, Strauss analisa que é necessário se confrontar diretamente com as “contradições” de Rousseau, entender que elas ocorrem não por falta de habilidade literária do filósofo, mas de maneira proposital e estratégica²⁴². O que parece estar em jogo para Strauss é o fato de que, Rousseau parte da constatação da incompatibilidade incontornável entre o filósofo e o homem comum.

A observação de que as verdades desveladas pelo filósofo quase sempre são insuportáveis para a maioria de homens e mulheres. Assim, a boa convivência na cidade depende da crença na moralidade e nas verdades aceitas de maneira irrefletida por seus cidadãos. O filósofo por outro lado, é subversivo e iconoclasta por natureza. Consciente disso, uma das tarefas do filósofo político está ligada à responsabilidade política, por isso deve agir para abrandar o teor corrosivo da filosofia por saber que “a sociedade tem que fazer todo o possível para tornar os cidadãos alheios dos próprios fatos que são trazidos

²³⁹ STRAUSS, L. *On the Intention of Rousseau*, p. 480.

²⁴⁰ STRAUSS, L. *Natural Right and History*, p. 256.

²⁴¹ De acordo com Derathé, o que se pode perceber no pensamento de Rousseau é uma duplicidade argumentativa que opera por vias opostas, mas que se complementam e precisa ser compreendida com dado cuidado, assim, “há dois aspectos da doutrina de Rousseau, um sentimental, o outro racionalista, aparentemente pouco conciliáveis” DERATHÉ, R. *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, Paris: PUF, 1948, p. 3-4.

²⁴² Cf. *Ibidem* p. 463. Ver também sobre isso em: DERATHÉ, R. *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, p. 4.

ao centro de suas atenções, como os fundamentos da sociedade, pela filosofia política”²⁴³. Evidentemente, que muitos dos fenômenos desapercibidos pelo homem comum por sua complexidade intrínseca, é motivo de revolta para o filósofo político que pensa em solucioná-los.

A prova disso pode ser percebida na dedicatória de Rousseau aos seus concidadãos de Genebra. Nessa ocasião, ele usa o exemplo do alimento e do vinho, que pode ser prazeroso e revigorante para alguns e pode arruinar a vida de outros ao se tornar vícios aviltantes, o mesmo ocorre com a liberdade, fruto da ciência, da filosofia e das artes. Com isso, o filósofo nos conduz à reflexão de que os indivíduos são distintos por natureza e reagem de forma diferente às mesmas coisas²⁴⁴. Ora, Rousseau no segundo *Discurso* afirma que, existem dois tipos de desigualdade entre os homens, a primeira é a “desigualdade natural ou física”, estabelecida por natureza, a segunda, é a desigualdade política estabelecida pela convenção, isto é, pela lei, pelo poder, pelas riquezas, etc. Rousseau especifica que entre os aspectos fundamentais característicos da desigualdade natural ou física estão “as qualidades do espírito”²⁴⁵, isto é, homens são distintos intelectualmente por natureza, e isso torna totalmente comum que eles não só reajam ao mundo, mas, o compreendam de maneira bastante diferente em relação à compreensão do outro.

Para Strauss, Rousseau ao trazer à luz esses aspectos, a saber, o da desigualdade intelectual natural entre o cientista ou filósofo e o homem comum, não só ganhou a antipatia dos Iluministas, mas o afastou da mentalidade dos filósofos de seu tempo. Sua tentativa de retornar aos antigos radicalizou a própria modernidade, o lançou para frente de seu tempo, o tornou um pensador incompreendido e verdadeiramente extemporâneo. Acerca do retorno de Rousseau aos clássicos e sua crítica ao Iluminismo, Strauss explica que:

Assim, cresce a impressão de que Rousseau buscou restaurar a ideia clássica da filosofia em oposição ao Iluminismo. É certamente em oposição ao Iluminismo que ele reafirma a importância crucial da desigualdade natural dos homens em relação aos dons intelectuais. Mas deve-se acrescentar

²⁴³ STRAUSS, L. On the Intention of Rousseau, p. 482.

²⁴⁴ Conferir sobre isso em: ROUSSEAU, J. J. *Discurso Sobre a Origem da Desigualdade*, Trad. Maria Lacerda de Moura. Ed. Ridendo Castigat Mores, p. 13-14.

²⁴⁵ CF. Ibidem, p. 38-39.

imediatamente que no instante em que Rousseau se apodera da visão clássica, ele sucumbe novamente aos poderes dos quais procurou se libertar²⁴⁶.

Ora, se por um lado, Rousseau vê na ciência e na filosofia um remédio para a má sociedade, isto é, o melhor instrumento para se buscar a melhor sociedade, ele está em perfeito acordo com maioria dos iluministas. Por outro lado, ao reconhecer a desigualdade intelectual natural entre os homens, Rousseau enxergou um veneno contra a sociedade, sobretudo, para o cultivo e conservação da boa sociedade²⁴⁷, o que contraria a compreensão de mundo iluminista. Para Strauss, para lidar com essa dificuldade é necessário considerar que há um Rousseau filósofo, que fala para filósofos e um Rousseau que dirige seu discurso aos “homens em geral”²⁴⁸ e por isso, se comporta como um homem comum²⁴⁹. Nesse sentido, ao tornar isso um aspecto importante na interpretação do pensamento de Rousseau, a saber, a constatação da necessidade de lidar com audiências e interlocutores distintos, Strauss destaca o caráter exotérico do primeiro discurso de Rousseau, a fim de tornar inteligíveis suas aparentes contradições²⁵⁰.

Deste modo, com esse duplo ensinamento, de acordo com Strauss, “em nome da natureza Rousseau questionou não apenas a filosofia, mas também a cidade e a virtude”²⁵¹. Seu ensinamento se encaixa perfeitamente nos moldes teóricos da ciência natural moderna e no abandono do modo de filosofar socrático. Esse resgate da natureza totalmente diferente da compreensão de natureza dos antigos é também uma contestação da concepção hobbesiana de natureza humana²⁵². Deste modo, o estado de natureza para Rousseau nunca foi acessado. De fato, como afirma o próprio filósofo em seu *Discurso*, “falavam do homem selvagem e pintavam o homem civil”²⁵³, puseram as mesmas

²⁴⁶ (Tradução livre) “Thus the impression grows that Rousseau sought to restore the classical idea of philosophy as opposed to the Enlightenment. It is certainly in opposition to the Enlightenment that he reasserts the crucial importance of the natural inequality of men in regard to intellectual gifts. But one must add at once that the instant Rousseau takes hold of the classical view he succumbs again to the powers from which he sought to liberate himself”. STRAUSS, L. *Natural Right and History*, p. 261-262.

²⁴⁷ Cf. Ibidem, p. 262.

²⁴⁸ Cf. ROUSSEAU, J. J. *Discurso Sobre a Origem da Desigualdade*, p. 41-42.

²⁴⁹ Cf. STRAUSS, L. On the Intention of Rousseau, p. 463.

²⁵⁰ Cf. Ibidem, p. 464-465.

²⁵¹ STRAUSS, L. *Natural Right and History*, p. 263.

²⁵² De fato, sobre a concepção do estado de natureza elaborada por seus antecessores modernos, Rousseau afirma que “os filósofos que examinaram os fundamentos da sociedade sentiram a necessidade de remontar ao estado de natureza, mas nenhum deles aí chegou”. ROUSSEAU, J. J. *Discurso Sobre a Origem da Desigualdade*, p. 40.

²⁵³ Ibidem, p. 40.

dificuldades e necessidades da civilização em uma caricatura do homem natural. Com isso, Rousseau alerta acerca do cuidado “em não confundir o homem selvagem com os homens que temos sob os olhos”²⁵⁴. Na interpretação de Strauss, a pretensão de Rousseau é a de mostrar que o homem natural é livre para ser bom, e só é mau através de sua experiência com a sociedade. Em outras palavras, para Rousseau, o homem é bom por natureza antes de se tornar humano por convenção, isto é, no momento em que adquire os elementos comuns e necessários para viver em qualquer sociedade.

Sendo assim, ser bom ou mau é para Rousseau, uma condição dada na sua relação com a convenção. A existência do homem é condicionada pela liberdade para o bem e para o mal, assim, nada constitui sua natureza enquanto elemento essencial, exceto, a liberdade²⁵⁵. Esse aspecto de seu pensamento talvez justifique seu suposto romantismo, ou melhor, o uso de seus *insights* sobre a relação entre natureza, virtude e liberdade para o surgimento de tipos distintos de romantismo que enfatizam pontos específicos de sua filosofia, geradores de certos anacrônicos. No entanto, o tema da liberdade humana tão cara à concepção rousseauiana de homem é conhecida no contexto da civilização pois a condição anterior à civilização é a inocência. Diante disso, Strauss afirma que, “na doutrina do estado de natureza de Rousseau, o ensino moderno do direito natural atinge seu estágio crítico. Ao refletir sobre esse ensinamento, Rousseau foi confrontado com a necessidade de abandoná-lo completamente”²⁵⁶. Como resultado do abandono completo da doutrina do direito natural moderno, Rousseau se viu claramente diante de uma enorme dificuldade para sustentar uma concepção de direito natural no seu “bom selvagem”.

O *insight* fundamental de Rousseau só poderia provocar uma crise. Como é possível perceber na leitura de Strauss, estabelecer uma lei natural que só existe por convenção baseado em seu entendimento histórico do humano oriundo de um tempo de inocência se configurou como o maior dos desafios de Rousseau. Assim, para Strauss, Rousseau abandona o “homem inocente” ou a natureza em nome da razão. Ao elaborar o conceito de vontade geral, ele concebe uma alternativa à lei natural. Deste modo, a virada rousseauiana se dá através de sua concepção de vontade geral que surge como um caminho alternativo ou possível para sustentar uma “filosofia da liberdade”.

²⁵⁴ Ibidem, p. 51.

²⁵⁵ Ver o que Rousseau diz sobre a condição de nascimento dos homens e seu processo de civilização em: ROUSSEAU, J. J. *Discurso Sobre a Origem da Desigualdade*, pp. 91-103.

²⁵⁶ STRAUSS, L. *Natural Right and History*, p. 273-274.

Na fundação da “filosofia da liberdade” de Rousseau²⁵⁷, a liberdade ganha um status superior, é colocada acima da vida. Não apenas isso, mas a liberdade é transformada na própria virtude²⁵⁸. Deste modo, ao elevar o status da liberdade e torna-la mais importante que a vida e não mais um caminho para a virtude, mas a própria virtude em si, Rousseau ataca toda tradição do pensamento político antiga e moderna. Primeiro, retira o princípio de autopreservação base do direito natural de Hobbes do centro do plano político moderno. Segundo, ao transformar a liberdade em virtude, isto é, qualidade do cidadão virtuoso e não condição para a busca da virtude, Rousseau efetua um duplo rompimento, o primeiro, com o pensamento de seu tempo e seus antecessores modernos, o segundo, com a tradição pré-moderna.

Para Strauss, o ponto fraco desse retorno (histórico) à liberdade, enquanto a natureza mesma do humano, reivindicado por Rousseau, é que não se trata de um retorno direto à natureza, isto é, ao mundo pré-científico. Trata-se na verdade de um retorno ao que os historiadores disseram sobre o “homem selvagem”. Assim, o que Strauss tenta nos mostrar é que Rousseau não retorna à natureza, mas substitui a natureza pela história. Ao fazer de sua “vontade geral” uma doutrina política dependente do processo histórico, ele teria dado início a um movimento que seria consolidado e completado de forma robusta e irreversível por Hegel, aquele a quem Strauss nomeou como “o mais poderoso ‘filósofo da história’”²⁵⁹.

É com o advento do historicismo que a filosofia política entra em seu estágio mais crítico de obsolescência. O historicismo do qual Hegel é, segundo Strauss, o fundador, é chamado de historicismo “teórico” ou “contemplativo”²⁶⁰. Esse tipo de historicismo é constituído por um profundo idealismo, embora sejam fenômenos intelectuais distintos, é um legado direto do que veio a ficar bastante conhecido por “filosofia da história”. Sua fonte está na justificação da existência de uma razão absoluta que se realiza no tempo, capaz de conduzir o homem a uma infinita condição de progresso.

3.5 Hegel e a imersão da Filosofia na História

²⁵⁷ Cf. STRAUSS, L. *Natural Right and History*, p. 278.

²⁵⁸ Cf. *Ibidem*, p. 281.

²⁵⁹ *Ibidem*, p. 95.

²⁶⁰ Cf. STRAUSS, L. *The Living Issues of German Post-War Philosophy*, p. 118-122.

Diante da transição da filosofia política para uma filosofia da história, ou para uma ciência política de caráter histórico, promovida inicialmente por Rousseau e habilmente desenvolvida por pensadores como Kant e Hegel, observa-se o completo abandono da concepção clássica de filosofia política, tal como formulada por Platão e Aristóteles. Essa abordagem original, fundamentada na vida da pólis e nos valores compartilhados pelo senso comum, tinha como objetivo investigar e determinar qual seria o regime político mais adequado à natureza humana. Para Strauss, Hegel foi aquele que sistematizou de forma eficaz e robusta a estrutura de todo o pensamento moderno como uma síntese de tudo que havia sido pensado até então, abrindo, assim, um caminho promissor para um futuro de variadas possibilidades. De acordo com Strauss, Hegel é “o filósofo notável do século XIX”²⁶¹, ele forneceu uma contribuição fundamental para o desenvolvimento do historicismo e da filosofia da história, concepções que, na interpretação de Strauss, são formas de pensamento opostas à filosofia política em sua forma originária²⁶².

Sobre esse ponto, vale a pena pratizar uma rápida digressão para destacar que Strauss considerava Hegel uma mente realmente formidável²⁶³. É bastante curioso que o professor de Chicago nunca tenha elaborado nenhuma análise acurada da filosofia de Hegel. O que temos de mais próximo disso na obra de Strauss é seu diálogo com Alexander Kojève²⁶⁴, que mesmo assim não se apresenta enquanto uma interpretação elaborada ou devidamente sistematizada sobre o filósofo do absoluto. Nesse diálogo, é possível perceber que Strauss fala de Hegel de forma mais direta, algo bastante difícil de se encontrar em maior parte de sua obra. No entanto, surpreendentemente não há questionamentos ou discordâncias consideráveis frente à interpretação de Kojève sobre o pensamento hegeliano.

Diante disso, o que parece claro é que Hegel é entendido por Strauss como uma espécie de “transição” ou parte fundamental para uma compreensão genealógica do pensamento filosófico moderno²⁶⁵. Ainda sobre a ausência de um escrito dedicado a Hegel, Paul Franco, escritor do prefácio das transcrições do curso ministrado por Strauss

²⁶¹ STRAUSS, L. *What is Political Philosophy?* p. 58.

²⁶² Ibidem, p. 58.

²⁶³ STRAUSS, L. *On Hegel*. Edited by Paul Franco. The University of Chicago Press, 2019. p. 163.

²⁶⁴ Consultar: STRAUSS, L. *On Tyranny*, pp. 135-212.

²⁶⁵ STRAUSS, L. *On Hegel*, p. 1-2.

sobre Hegel, afirma que embora o nome desse filósofo apareça muito pouco nos escritos oficiais de Strauss, Hegel está sempre presente nas publicações straussianas, como resultado dos desdobramentos das análises de Strauss acerca de aspectos centrais da modernidade.

Nesse sentido, em um comentário presente em uma carta de 17 de julho de 1935, Strauss afirma que Hegel é “o fim da filosofia moderna e provavelmente também da filosofia cristã”, e menciona *A Fenomenologia do Espírito* como a grande herança da modernidade²⁶⁶, o que corrobora com o que foi dito anteriormente sobre a admiração de Strauss em relação a Hegel. Fato é que nos cursos é possível perceber uma visão mais abrangente de Strauss em relação a Hegel, sobretudo no que diz respeito à sua não concordância com uma dada interpretação muito difundida na época de Strauss de que a filosofia da história teria consequências amorais e, portanto, abriria brechas para os regimes extremos e as barbáries do século XX²⁶⁷. De fato, Strauss não concorda com essa leitura, vendo em Hegel um tipo de pensamento que teria contribuído muito mais com o surgimento de regimes liberais do que com ditaduras²⁶⁸. Ainda nesse mesmo sentido, Strauss preferiu analisar as palestras de Hegel compiladas ao invés de sua filosofia do direito, por considerar o caminho mais direto para compreender suas concepções políticas²⁶⁹.

Dito isto, para voltarmos ao nosso tema principal, é importante observar que é no diálogo com Kojève que é possível extrair, em certa medida, a visão de Strauss sobre alguns aspectos centrais do pensamento de Hegel, por meio das discordâncias que aparecem em relação ao próprio Kojève. Considerando que este último é um dos maiores intérpretes de Hegel no século XX e que Strauss considerava que “depois de Heidegger ninguém havia sido capaz de defender os valores da modernidade de maneira tão brilhante”²⁷⁰ quanto ele. Numa outra carta de 1948, Strauss esboça de maneira um tanto apressada e imprecisa alguns comentários que podem nos servir de pista sobre alguns pontos específicos de quais aspectos do sistema de Hegel são preponderantes na modernidade, em relação aos quais Strauss se mostra descrente.

²⁶⁶ STRAUSS, L. *Gesammelt Schriften*, Band 3, p. 656.

²⁶⁷ STRAUSS, L. *On Hegel*, p. 9.

²⁶⁸ Ibidem, p. 192.

²⁶⁹ Ibidem, p. 17.

²⁷⁰ Ibidem, p. 236.

De maneira mais direta, Strauss acha bastante problemática a compreensão hegeliana de história enquanto lugar de manifestação da razão e sua conclusão no “Estado-final” (*End-State*). Para Strauss, a ideia de uma história teleológica que culmina em um mundo racionalmente homogêneo desembocaria no niilismo, pois sem a necessidade de grandes esforços a humanidade cairia em um vazio de sentido do qual a apatia o levaria ao seu declínio²⁷¹.

Ademais, na mesma carta Strauss aponta para o caráter aparentemente contraditório da ideia de uma sociedade sem Estado e sem a necessidade do trabalho, numa condição de paz onde não haveria mais guerras; para ele, “a dificuldade básica também se mostra nisto, pois o Estado Final é referido como o Estado dos trabalhadores-guerreiros”²⁷². No fim da carta, diante de sua discordância em relação a ideia de um sentido ou um fim da história desenvolvido por Hegel e propagado na modernidade, Strauss faz menção ao “último homem” de Nietzsche²⁷³. Isso nos conduz a pensar que o que Strauss realmente não acreditava era na crença secular em um tipo de razão colonizadora que tornaria a humanidade uma grande pátria universal de homens e mulheres racionais com suas vidas dirigidas rumo a um único desejo de conservar a vida enquanto uma grande unidade planetária por meio da conquista da natureza²⁷⁴. Sobre a compreensão Hegeliana da História, Strauss assinala que:

A filosofia da história mostra a necessidade essencial da atualização da ordem justa. Não há acaso no aspecto decisivo, vale dizer, a mesma tendência realista que levou ao rebaixamento dos padrões na primeira onda levou a filosofia da história na segunda onda. Tampouco a introdução da filosofia da história mostrou-se um remédio genuíno para o rebaixamento dos padrões. A atualização da ordem justa é obtida por meio da cega paixão egoísta: a ordem justa é um subproduto não intencional de atividades humanas que, de modo algum estão dirigidas à ordem justa²⁷⁵.

²⁷¹ Ibidem, p. 238.

²⁷² Ibidem, p. 238.

²⁷³ Ibidem, p. 239.

²⁷⁴ Entender o papel e os desdobramentos filosóficos do pensamento de Hegel para a consolidação do espírito da modernidade de acordo com a compreensão straussiana, a fim de dar conta de sua crítica, é o que se pretende aqui; não se trata de analisar o mérito dessa interpretação, buscando determinar em que medida ela está certa ou errada. De fato, isso não contribui com nosso estudo.

²⁷⁵ STRAUSS, L. *What is Political Philosophy?* p. 53-54.

Além do que é dito por Strauss, para compreender mais adequadamente o que é a “Filosofia da História” podemos recorrer a Karl Löwith, quando afirma já no início da introdução de *Meaning of History* que “a ‘filosofia da história’ significa uma interpretação da história universal de acordo com um princípio pelo qual as sucessões e acontecimentos históricos estão inter-relacionados e se dirigem a um sentido último”²⁷⁶. Assim, ainda na esteira de Löwith, “a filosofia da história é, portanto, inteiramente dependente da teologia da história, em particular de um conceito teológico de história como cumprimento e salvação”²⁷⁷.

Em Hegel, encontramos uma concepção de história como um fenômeno inequívoco de transformação, a mudança é a essência mesma da história em sentido hegeliano²⁷⁸. Toda transformação histórico-social, independentemente de como se dá, seja pela guerra, seja pelo sofrimento, faz parte dos desígnios dos processos racionais da história. Com isso, Hegel inaugura uma filosofia do entusiasmo já que tudo que acontece na história é a realização da vontade de Deus (espírito absoluto) e “a razão é efetivamente a percepção da obra divina”²⁷⁹. O que para Strauss culmina em dizer que a essência da modernidade arquitetada por Hegel “é o cristianismo secularizado, porquanto a secularização é a intenção consciente e explícita de Hegel”²⁸⁰.

Ora, de acordo com Strauss, o historicismo enquanto subproduto prático da filosofia da história se caracterizou como um ataque direto contra a filosofia política genuína²⁸¹. Nesse sentido, “pode-se dizer que Hegel foi o primeiro a fazer da compreensão da história da filosofia política um ingrediente essencial da filosofia política em si mesma”²⁸². Dito isto, o que está em jogo para Strauss é que o tipo de historicismo preconizado por Hegel possui como pressuposto fundamental, a afirmação de que “todos os pensamentos e crenças humanas são históricos e, portanto, destinados merecidamente a perecer”²⁸³. Argumento que, na óptica straussiana, se levado às últimas consequências, torna a filosofia política um empreendimento inviável, especialmente, a filosofia política

²⁷⁶ LÖWITH, K. *Meaning in History*. Chicago: The University of Chicago Press, 1949, p. 1.

²⁷⁷ Ibidem, p. 1

²⁷⁸ Cf. Ibidem, 54.

²⁷⁹ HEGEL, G. *A Razão na história: uma introdução geral à filosofia da história*. 2. ed. São Paulo: Centauro, 2001. p. 77. Ver sobre isso: LÖWITH, K. *Meaning in History*, p. 55.

²⁸⁰ STRAUSS, L. *The Three Waves of Modernity*, p. 95.

²⁸¹ STRAUSS, L. *What is Political Philosophy?* p. 26

²⁸² STRAUSS, L. *On Hegel*, p. 18.

²⁸³ STRAUSS, L. *Natural Right and History*, p. 25.

em sua acepção clássica, isto é, como forma de se responder racionalmente qual é por natureza a melhor política, o melhor regime ou a melhor forma de viver.

O ponto central é que o fenômeno da história enquanto compreensão última da vida humana tal como posto por Hegel, na visão de Strauss torna a filosofia política ou qualquer tentativa de compreensão racional da vida política um esforço inútil, visto que tudo que ocorre na história, acontece com sentido direcionado para um *telos* realizável apenas no futuro. Assim, para Strauss, a teleologia (do futuro) fundada por Hegel é o oposto da teleologia dos antigos que viam na virtude cultivada na vida comum da *polis* o seu *telos* fundamental. A finalidade da filosofia política dos clássicos é dizer algo que seja inteligível ao senso comum, sobre qual a melhor vida com base na razão. Assim, para Strauss, Hegel tentou resgatar o *telos* grego, aplicável unicamente na *polis* em um determinado tempo e lugar, e tornou aplicável à toda história e à toda a humanidade, baseado numa ideia totalmente abstrata de uma história universal de acordo com a escatologia bíblica. Ao fazer isso, afastou completamente a filosofia política, ou o ideal da ciência política moderna, do mundo da vida. Com Hegel, a história passou a ser a história dos grandes eventos da humanidade que acontecem de acordo com o absoluto (razão divina).

O que se pode concluir disso é que, embora não tenha sido o objetivo de Hegel, a transformação do *telos* da virtude grega em um *telos* da humanidade aplicável na história, enquanto história universal, se mostrou como um motor gerador de um relativismo acachapante que se revela como um inimigo direto da filosofia política. Isto ocorre porque o tipo de historicismo que surge no contexto da modernidade tardia, especificamente com Nietzsche, nos coloca diante de inúmeras possibilidades morais, códigos éticos e noções de bem e mal ou de certo de errado. Não só isso, esse procedimento pode tornar confuso e passível de questionamento qualquer noção de direito ou de justiça. Assim, o historicismo como corrente intelectual que afirma a historicidade da vida e do humano como fenômeno fundamentalmente histórico tornou a constatação de que os valores e conhecimentos são temporais e passageiros um paradigma incontestável.

Como se percebe, a tentativa de restauração do ideal clássico da filosofia política aparece na filosofia da história, mas de forma totalmente modificada, pois a meta do pensamento clássico não era o progresso e nem há espaço para uma filosofia da história

na filosofia política clássica²⁸⁴. De fato, “os clássicos pensavam que, pela fraqueza ou dependência da natureza humana, a felicidade universal é impossível e, portanto, não sonhavam com uma realização da História e, assim, não viam um sentido da História”²⁸⁵. Por outro lado, o historicismo oriundo da Filosofia da História de Hegel pode ser compreendido como uma postura de supervalorização do sentido histórico da existência, que enxerga a vida humana em seus mais variados sentidos como um empreendimento histórico e racional guiado pela vontade divina, a qual deve ser compreendida e aplicada pela razão humana, que analisa a existência a partir da universalidade da razão presente no fenômeno histórico.

Deste modo, Hegel foi responsável por um processo de mundanização da escatologia bíblica. O *telos* divino se torna um *telos* mundano necessariamente praticável pelos indivíduos na história. Assim, a espera na providência divina deixa de ser espera e se torna a emergência da ação humana na história imanente, isto é, a história se torna o palco privilegiado para a satisfação da razão através da providência humana. Na interpretação de Strauss, isso se dá justamente pelo *insight* hegeliano “de que o homem carrega o espírito do tempo”²⁸⁶. E foi justamente esse aspecto entre vários outros que se tornou o mais característico da modernidade enquanto forma de pensar, a saber, a mundanização da fé bíblica e sua escatologia. Tanto críticos do racionalismo hegeliano quanto seus influenciados são de alguma maneira resultado desse aspecto fundamental de sua filosofia e compreensão da história, que em algum dado momento se tornam um fruto do mesmo estofo, a saber, a maneira de pensar moderna.

3.6 Marx e a crença na libertação do reino da necessidade

O modo como Hegel compreende a realidade exerce uma influência decisiva sobre Karl Marx. Apesar de criticar Hegel ao convocar os filósofos para a ação prática radical, Marx compartilha com ele a visão de um fim último para a história, a realização de uma sociedade sem classes, onde o ser humano estará livre do trabalho e da escassez, ideia que, em Hegel, permanece restrita ao campo das ideias. Embora Leo Strauss, em seu

²⁸⁴ Cf. STRAUSS, L. *What is Political Philosophy?* p. 53.

²⁸⁵ STRAUSS, L. *On Tyranny*, p. 210.

²⁸⁶ STRAUSS, L. *On Hegel*, p. 38.

ensaio sobre as três ondas da modernidade, não mencione isso explicitamente, Marx pode ser identificado como o principal representante da segunda onda. Strauss parece ter deliberadamente omitido esse ponto, mas é evidente que o resultado teórico da crença na vontade geral de Rousseau, somado à visão de Hegel sobre a história como transformação, culmina na obra de Marx. Ele se apresenta como o grande filósofo da ação, aquele que desafia os filósofos a transformar o mundo e denuncia a inutilidade da filosofia enquanto mera atividade contemplativa²⁸⁷.

Dado que Strauss, até onde se sabe, não dedicou nenhum ensaio, livro ou comentário mais aprofundado sobre Marx, apoio-me em uma documentação publicada recentemente. Trata-se das transcrições das aulas do curso sobre Marx ministrado por Leo Strauss e Joseph Cropsey na Universidade de Chicago em 1960. Esse material permite uma análise mais detalhada da questão, revelando que Strauss não ignorou Marx ou os temas políticos de sua época. No entanto, é evidente que ele se manteve mais inclinado a defender o modo de vida filosófico em detrimento de qualquer engajamento com as questões do dia. Para prosseguir, antes considero importante destacar a visão de Strauss acerca do debate político de sua época, uma carta de 2 de fevereiro de 1933 pode ilustrar bem as inquietações do ainda jovem Strauss quando ele afirma que:

Vejo diante de mim a luta entre esquerda e direita, e as interpretações dessa luta em ambos os lados: a esquerda progressista e marxista, e a direita nietzschiana, kierkegaardiana, dostoiévskiana. A interpretação da visão oposta é sempre uma caricatura. Então tentei ter uma ideia adequada de uma das frentes de batalha e, por algum motivo, da esquerda. Então estudei o Iluminismo, especialmente Spinoza e Hobbes. Vi muitas coisas que dificilmente teria visto em qualquer outro lugar, e as coisas se tornaram mais claras para mim, por exemplo, em Heidegger e Nietzsche do que seus próprios escritos me deixaram claro²⁸⁸.

²⁸⁷ Ver: ENGELS, F.; MARX, K. *A Ideologia Alemã*. Trad. José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira, São Paulo: Editora Hucitec, 1987.

²⁸⁸ (No original) "Ich sehe vor mir den Kampf zwischen Links und Rechts, und die Auslegungen dieses Kampfes auf beiden Seiten: die progressivistische und die marxistische links, und die Nietzsches, Kierkegaards, Dostojewskis rechts. Die Auslegungen der gegnerischen Ansicht ist je eine Karikatur. Ich versuchte mir also eine richtige Vorstellung von einer der Kampffronten zu verschaffen, und zwar, aus irgendwelchen Gründen, von der Linken. Also studierte ich die Aufklärung, insbesondere Spinoza und Hobbes. Ich sah dabei mancherlei, was ich sonstwo schwerlich gesehen hätte, und es wurde mir z.B. auch bei Heidegger und bei Nietzsche manches klarer, als es mir aus deren eigenen Schriften klar geworden war". STRAUSS, L. *Gesammelt Schriften*, Band 3, p. 620.

A partir das palavras do próprio Strauss redigidas nessa carta, considero necessário cometer mais uma rápida digressão a fim de destacar duas coisas observáveis. A primeira, é que Strauss não se identificava facilmente com as visões políticas disponíveis, tanto do que se entendia por esquerda quanto direita em sua época. Parece claro que Strauss não era simpático a nenhum dos lados da querela, pelo menos no campo teórico, sobretudo, porque ele acusa tanto esquerda quanto direita de faltar com a verdade no debate e caricaturar o lado “inimigo”. Além de acusar a direita e a esquerda de sua época de serem igualmente superficiais, ele se mostra na condição de buscar outras alternativas de compreensão que supere as aparências numa luta marcada pela cegueira ideológica. A segunda coisa que eu gostaria de destacar é que a partir das palavras de Strauss nessa carta, sabemos que ele se dedicou à leitura dos filósofos Iluministas, também de Spinoza e Hobbes, compreendidos por ele como as origens intelectuais do Liberalismo político. Sobre isso, o que é digno de nota é que Strauss se dedicou também a uma compreensão mais profunda das premissas de onde partem o progressismo marxista.

Esclarecido isso, agora, a partir da publicação desse curso é possível termos uma visão mais clara do lugar de Marx na interpretação de Strauss da modernidade. Sua visão nesse curso é surpreendente, como explica o organizador da transcrição, o professor Gayle Mckeen, “o interesse de Strauss em Marx não é como teórico do comunismo, nem como crítico do capitalismo”. Ainda nesse mesmo sentido, Mckeen adverte que os leitores interessados na opinião de Strauss sobre a guerra fria ou uma crítica anticomunista ficarão frustrados, porque não foi isso que se desenvolveu no curso²⁸⁹. De maneira direta e simples, no curso Strauss explora duas questões de maneira mais central, (1) o lugar de Marx no pensamento moderno; (2) a defesa do modo de vida filosófico.

De acordo com Strauss, para iniciar uma compreensão adequada do pensamento de Marx é necessário considerar duas coisas fundamentais. A primeira, o desejo humano de se autopreservar, isto é, direito de viver; a segunda coisa, o desejo humano de ser feliz. No entanto, é fato que as pessoas são felizes de maneira completamente diferentes, dado a pluralidade de interesses e gostos. Sendo assim, a felicidade como afirma o próprio Strauss é “infinitamente subjetiva”, portanto, não há o que se construir acerca disso sem

²⁸⁹ STRAUSS, L.; CROPSEY, J. The Political Philosophy of Karl Marx, p. 1.

estar preso à alguma motivação utilitária ou egoísta. No entanto, no que se refere ao desejo de se manter vivo, esse sim é um desejo natural do humano como humano, possível de ser partilhado de maneira mais objetiva. Diante disso, Hobbes identifica a autopreservação como o direito mais importante²⁹⁰. Em outras palavras, pode-se dizer que viver e ser feliz é a essência mesma do humano. Mas que viver e ser feliz são duas coisas que não podem ser garantidas da mesma maneira.

O que Strauss desenvolve depois disso parece ser o aspecto mais problemático das sociedades modernas e é o tema central de Marx. A constatação de que o governo só pode garantir a autopreservação, isto é, o direito de não ser assassinado por outrem e viver em paz, mas não pode garantir a felicidade dos indivíduos. Percebido que os indivíduos não se contentam apenas em estarem vivos, pois querem ser felizes, há uma desvalorização da vida pública em favor da vida privada. Porque com o direito de autopreservação garantido, é a felicidade que fica em foco, e aceito que felicidade é totalmente subjetiva é a vida privada que se sobrepõe sobre qualquer interesse coletivo. Na visão de Strauss “está aqui onde surge a distinção entre Estado e sociedade”. Essa distinção na modernidade tardia se torna um conflito que Marx capta muito bem, porém sua solução é a abolição do Estado.

Para Strauss, a visão de Marx é devedora do *insight* fundamental de Rousseau, visto que a crença no bom selvagem nos conduz a acreditar que num primeiro momento da história humana, houve igualdade, mas com a sociedade veio a desigualdade. Por fim, a história das civilizações é a história da desigualdade e da opressão de uns contra os outros, finalmente da luta de classes²⁹¹. Dito de outra maneira, Marx influenciado por Rousseau concebe a possibilidade da construção de uma humanidade sem desigualdades no futuro, que voltaria a uma condição de igualdade que um dia já existiu, e por já ter existido possui um lugar, então não é utópica. O futuro onde se realiza a sociedade igualitária de Marx se dá então por meio do retorno a uma condição primeva do humano. Deste modo, Rousseau é essencial à leitura de Marx, e Rousseau criticou os fundadores da modernidade em favor de algo antigo, em favor da virtude antiga contra o economicismo de seus contemporâneos.

²⁹⁰ Ibidem, p. 2.

²⁹¹ Ibidem, p. 6.

Esse raciocínio explica porque no ensaio de Strauss sobre as três ondas da modernidade, Rousseau ocupa o centro das atenções em vez de Marx. Não por acaso, o curso sobre Marx mencionado aqui começa com duas aulas introdutórias sobre as três ondas, que provavelmente serviram de base para o ensaio. Isso indica que Strauss estava, de fato, lidando com Marx no período em que elaborava esse texto. Ainda assim, os símbolos da segunda onda apresentados no ensaio são Rousseau, em destaque, e, de forma mais discreta, Hegel. Ambos filósofos fundamentais para a formação do pensamento de Marx. Isso nos faz concluir que Strauss coloca Rousseau como figura central da segunda onda, porque ele é visto na história do pensamento político como um precursor teórico mais direto das transformações políticas e sociais características da modernidade.

Assim, ao priorizar Rousseau em detrimento de Marx quanto à ênfase dada no ensaio, Strauss destaca os fundamentos filosóficos que precederam e influenciaram Marx. Nessa manobra, Hegel tem também menor ênfase no ensaio de Strauss, pois ele aparece como uma transição, ele seria um intermédio essencial que serve de ponte entre Rousseau e Marx com sua compreensão da história e da dialética. Diante disso, o argumento subjacente é que, embora Marx não seja o foco principal do ensaio, ele está presente indiretamente através de Rousseau e Hegel. Strauss, ao tratar das “três ondas”, opta por abordar os fundamentos filosóficos essenciais que deram origem ao pensamento marxiano e marxista, sem se deter explicitamente no próprio Marx.

Em resumo, dois pontos são importantes na leitura de Strauss em relação à influência de Rousseau sobre Marx. O primeiro é que Rousseau identifica a igualdade no momento inicial anterior à sociedade e ao Estado. O segundo ponto é que encontrado este lugar onde a igualdade entre os indivíduos foi possível, cabe então apontar o caminho para a igualdade, no entanto, para alcançarmos isso não pode ser levado a sério nenhuma avaliação empírica ou histórica do ser humano, visto que essa avaliação desconsidera os inícios, isto é, o que vem antes da sociedade.

Além disso, a sociedade é má e causadora de toda desigualdade porque nela se alimenta as vaidades e a competitividade, dado que está alicerçada na propriedade privada²⁹². Segundo a interpretação de Strauss, Marx entende isso da seguinte maneira: a história é a história da luta de classes, isto é, a história do conflito entre opressores e oprimidos, o Estado enquanto aquele que garante a autopreservação e as condições para

²⁹² Ibidem, p. 20.

a vida, é apenas um mantenedor das desigualdades e dos privilégios dos que oprimem os menos favorecidos. Sendo assim, o Estado falha com sua promessa de garantir condições para a busca da felicidade além de produzir mais opressão. Por fim, a sociedade tal como organizada pelo capitalismo seria apenas um subproduto do Estado, a produzir mais desigualdade, porque está estruturada na lógica da propriedade privada. Portanto, para a produção da igualdade enquanto condição natural da humanidade é necessário se abolir o Estado e as instituições da sociedade que garantem a manutenção da propriedade privada.

Dito isto, embora sua crítica seja social e econômica, o ataque de Marx à toda tradição filosófica é não apenas óbvio, mas necessário ao seu projeto, visto que os princípios da economia moderna estão estruturados em premissas filosóficas tradicionais. Sua rejeição da filosofia em favor de uma ciência empírica é para Strauss, o modo que Marx entende a totalidade para mostrar que todas as sociedades estão baseadas em uma profunda desigualdade²⁹³. De fato, ele está correto quando afirma que os filósofos não são a classe revolucionária, presos em suas elucubrações, muitas vezes totalmente afastados da realidade efetiva do mundo. Ao constatar isso, Marx conclui que a classe revolucionária por excelência é a classe trabalhadora, isto é, aqueles que sofrem, os renegados da história, porque “eles não têm nada a perder exceto as suas correntes”. Strauss chama mais uma vez atenção para a influência de Rousseau sobre Marx, visto que para este último, a solução para a desigualdade não pode ser pelos meios civilizatórios, pois a civilização é algo que conduz à miséria de muitos²⁹⁴. Portanto, a superação da sociedade e do Estado modernos torna-se o objetivo de Marx, que leva às últimas consequências o insight de Rousseau de que existe um mal inerente à sociedade.

Por outro lado, Strauss observa que a sacada de Rousseau também influencia Freud, a quem Strauss nomeia como o antípoda de Marx. Freud em seu livro “*O mal-estar na civilização*”, mostra que a sociedade é a origem de todo mal, no entanto, a conclusão de Freud não é a destruição da sociedade por meio da revolução, mas sim, de que o mal-estar humano não pode ser erradicado²⁹⁵. Strauss, na esteira de Freud desconfia que a resolução dos problemas econômicos e sociais não necessariamente resolvem o problema humano, sobre isso, na aula de 4 de abril de 1960, Strauss afirma:

²⁹³ Ibidem, p. 124.

²⁹⁴ Ibidem, p. 145-146.

²⁹⁵ Ibidem, p. 20.

se tomarmos isto na forma mais crua, precisaríamos, além do comunismo, também da psicanálise, porque as pessoas não ficariam satisfeitas nem mesmo com uma sociedade perfeitamente justa. Ainda restaria o chamado problema pessoal. Em outro nível, o mesmo é feito pelo existencialismo. Existem existencialistas que são marxistas, como sabem, especialmente na França, mas distinguem-se dos marxistas pelo fato de estarem conscientes de que a solução do problema social não é uma solução para o problema humano. Ainda existe – talvez o problema humano seja essencialmente insolúvel, mas então é importante encarar esse fato. Isto pode-se dizer simplesmente que é a tese deste tipo de existencialismo²⁹⁶.

Dito isto, é preciso destacar dois pontos. Primeiro, é possível dizer que Strauss demonstra uma preocupação fenomenológica e não apenas política com as consequências de uma eventual vitória prática do marxismo enquanto ideologia. Isso parece ser mais central para Strauss do que o possível triunfo do Comunismo como regime político. O segundo ponto é que ele parece alinhar-se, em certa medida, com Freud e os existencialistas franceses, embora não mencione explicitamente a quem se refere nesse trecho. Como se sabe, uma parte significativa dos intelectuais franceses de esquerda da época já mantinha diferenças profundas e críticas em relação aos marxistas mais dogmáticos. O ponto central da crítica de Strauss ao pensamento de Marx neste curso segue a mesma lógica de toda crítica à modernidade filosófica. Encontra-se em suas análises um profundo aspecto existencial. Seu esforço é pensar a modernidade enquanto uma fábrica de crenças orientadoras não apenas dos regimes políticos, mas da própria visão de mundo e modo de ser dos indivíduos na modernidade. Nesse sentido, o cerne do argumento de Strauss é que o projeto de Marx não é muito distinto das outras posturas modernas igualmente baseadas em crenças racionalistas. Por isso o problema existencial persiste.

²⁹⁶ if we take it in the crudest form we would need in addition to communism also psychoanalysis, because people would not be satisfied even by a perfectly just society. There would still remain the so-called personal problem. On another level, the same of course is done by existentialism. There are existentialists who are Marxists, as you know, in France especially, but they are distinguished from the Marxists by the fact that they are aware that the solution of the social problem is not a solution to the human problem. There is still—perhaps the human problem is essentially insoluble, but then it is important to face that fact. That one can say simply is the thesis of this kind of existentialism. Ibidem, p. 21.

Para provar isto, vale a pena citar uma parte do debate de Strauss com um estudante numa aula quando Strauss convida os participantes do curso a tentar fazer um esforço de raciocínio e dar razão a Marx, quando contestado, Strauss diz: “Eu acho que devemos fazer no caso de Marx o que faríamos também no famoso caso do argumento do ganso e da gansa”²⁹⁷. Com ironia, Strauss sugere que se algo é válido para uma pessoa ou situação, deve ser igualmente válido para outra pessoa ou situação semelhante. Assim, ele argumenta que ao analisar o pensamento de Marx, deve-se aplicar o mesmo tipo de análise ou critério a qualquer outro pensador ou teoria. O uso da figura de linguagem do “ganso e a gansa” serve para ilustrar que, ao abordar Marx, não devemos tratar a situação de forma diferenciada, mas sim aplicar uma lógica consistente, como faria alguém que argumenta que a mesma regra deve valer para ambos os lados²⁹⁸.

Essa dialética formulada na aula de Strauss nos mostra que sua crítica ao pensamento de Marx e seus desdobramentos possuía um aspecto profundamente filosófico. Embora Strauss fosse contrário ao Comunismo real, ele também percebia que Marx não representava apenas uma alternativa política, ou uma crítica legítima às mazelas do Capitalismo, seu pensamento representou um ataque direto e explícito ao modo de vida filosófico. Por meio da promessa de libertação da raça humana em relação ao reino da necessidade, Marx torna a luta revolucionária em prol desse fim, o sentido mesmo da vida humana. Dessa forma, ele reduziu completamente a importância da vida dedicada ao pensamento e elevou o valor da vida dedicada à ação política radical. Sobre a visão de Strauss acerca da promessa final de Marx, vejamos o que ele mesmo diz em seu curso.

Eu me oponho ao Comunismo de todos os modos, mas precisamente por esta razão eu não posso adotar a visão que um empresário pode adotar: se acontecer após minha vida, não me importo. O que eu realmente me importo se acontecer após minha vida, e, portanto, a verdadeira questão é se isso é totalmente viável — quero dizer, que eles possam vencer militarmente, eu considero absolutamente viável, mas se isso pode ser ao mesmo tempo a verdadeira libertação do homem, isso é, claro, a única questão²⁹⁹.

²⁹⁷ Ibidem, p. 280.

²⁹⁸ Aqui vale lembrar que a maioria dos alunos de Strauss eram jovens norte-americanos abastados, vivendo um momento crítico da Guerra Fria, fortemente influenciados pela propaganda anticomunista veiculada pela mídia jornalística da época e observados pela censura da doutrina McCarthy. Portanto, esses deviam ser temas delicados que Strauss tentou desenvolver de maneira muito dialética neste curso.

²⁹⁹ (No original) “I happen to be opposed to communism in every way, but precisely for this reason I cannot take the view which a businessman can take: if it comes after my lifetime I don’t care. I care very much whether it comes after my lifetime, and therefore the real issue is whether it is altogether feasible with—I

Essa afirmação um tanto intrincada nos revela que Strauss viu em Marx a essência da modernidade ou sua culminância enquanto crença final. A união de seus principais elementos, quais sejam, a história enquanto movimento progressivo da técnica, a crença na transformação da totalidade por meio da ação revolucionária e a libertação da humanidade do trabalho e da desigualdade. Portanto, história, progresso técnico e libertação se unem num só pensamento a partir de Marx por meio de uma fusão forçada. É isso que Strauss percebe, Marx é responsável pela união dos elementos mais modernos da tradição. Provavelmente por isso, Strauss elenca Marx e Nietzsche como polos opostos da modernidade³⁰⁰. De fato, na sua leitura, nenhum filósofo moderno representa melhor as crenças modernas do que Marx, por outro lado, nenhum filósofo moderno representa melhor a crítica de tudo que é moderno quanto Nietzsche.

3.7 Nietzsche e a terceira onda da modernidade

A “terceira onda da modernidade” de acordo com a interpretação de Strauss tem início com a constatação trágica de Nietzsche de que a razão não é capaz de solucionar o drama da existência, portanto, a razão teórica sozinha não teria os elementos necessários para dar sentido à vida. Assim, para Strauss, Nietzsche mostra que o máximo que os filósofos modernos foram capazes de fazer, e fizeram de maneira monumental, foi construir grandes “castelos metafísicos” para fazer de morada “nas altitudes”, distantes do resto da humanidade. De fato, essa analogia nos serve para ilustrar o quão afastado está o pensamento filosófico moderno em relação ao fenômeno da vida mesma, afastamento que Nietzsche compreendeu como niilismo. De acordo com Strauss, A terceira onda, assim como as outras, surge de um desejo de retorno, mas Nietzsche não acredita no bom selvagem de Rousseau, nem no Estado apaziguador de Hobbes, para Nietzsche o retorno à natureza é o retorno ao caos. Sobre isso, Strauss explica que:

mean, that they may win militarily I regard as absolutely feasible, but whether it can be at the same time the true liberation of man, that alone is of course the question”. Ibidem, p. 281.

³⁰⁰ Cf. STRAUSS, L. The three Waves of Modernity, p. 97-98.

Nietzsche foi o primeiro a enfrentar essa situação. A percepção de que todos os princípios de pensamento e ação são históricos não pode ser atenuada pela esperança infundada de que a sequência histórica desses princípios seja progressiva ou de que o processo histórico tenha um significado intrínseco, uma direção intrínseca, de projetos humanos livres que formam aquele horizonte dentro do qual culturas específicas foram possíveis; eles não se ordenam em um sistema; e não há possibilidade de uma síntese genuína deles³⁰¹.

Portanto, a liberdade oferecida por Nietzsche é uma liberdade para viver a experiência do desespero, da angústia, do vazio mais profundo de todos, o vazio da existência. Para Nietzsche, é essa experiência dessa verdade terrível que deve ser transformada pelo filósofo do futuro em força criativa, vontade de poder, na criação e recriação de novos valores (transvaloração de todos os valores). É nesse sentido que Strauss enxerga em Nietzsche tanto o momento mais crítico da modernidade, isto é, sua crise mais radical, quanto a possibilidade da saída da crise. Pois é na perda total do sentido da vida que Strauss percebe a possibilidade de um novo sentido, não histórico ou metafísico, mas um sentido autêntico baseado genuinamente na vida mesma e sua necessidade de continuar por meio de fantasias que dão sentido à vida dos indivíduos em sociedade (as mentiras nobres). Sobre a centralidade da crítica de Nietzsche, Strauss afirma que:

A tradição foi abalada em suas raízes por Nietzsche. Perdeu completamente sua autoevidência. Permanecemos no mundo completamente sem autoridade, completamente sem orientação. Só agora a questão *πὼς βιωτέον* (como se deve viver) recuperou sua nitidez total. Podemos colocá-la novamente. Temos a possibilidade de colocá-lo com plena seriedade³⁰².

³⁰¹ (No original) Nietzsche was the first to face this situation. The insight that all principles of thought and action are historical cannot be attenuated by the baseless hope that the historical sequence of these principles is progressive or that the historical process has an intrinsic meaning, an intrinsic directedness. All ideals are the outcome of human creative acts, of free human projects that form that horizon within which specific cultures were possible; they do not order themselves into a system; and there is no possibility of a genuine synthesis of them. STRAUSS, L. *The Three Waves of Modernity*, p. 95-96.

³⁰² (No original) "The tradition has been shaken at its roots by Nietzsche. It has altogether forfeited its self-evidence. We stand in the world completely without authority, completely without orientation. Only now has the question *πὼς βιωτέον* regained its full sharpness. We can again pose it. We have the possibility of posing it in full seriousness". STRAUSS, L. *Religious situation of the Present*, p. 234 In *Reorientation*

Essa afirmação parece se repetir anos mais tarde em *Philosophy and Law*, quando Strauss diz que “a crítica iluminista da tradição deve ser radicalizada, como foi por Nietzsche, em uma crítica dos princípios da tradição (tanto a grega quanto a bíblica); assim, a compreensão original desses princípios pode novamente se tornar possível”³⁰³. Como se percebe, Strauss parece ver na filosofia “destrutiva” de Nietzsche a possibilidade do recomeço, da reconstrução de uma filosofia autêntica, novamente um filosofar enquanto forma de pensamento radical. Ainda nessa mesma direção, Strauss reitera que “nós realmente devemos começar inteiramente desde o início”. O que realmente mostra que ele vê no ataque de Nietzsche às duas grandes tradições do Ocidente, a filosofia e o Cristianismo, a verdadeira desconstrução e abertura para um retorno que nenhum filósofo moderno foi capaz.

Para desenvolver mais sobre isso, considero importante fazer uma rápida digressão para explicar que a interpretação de Strauss acerca do pensamento de Nietzsche é mais controversa do que clara. Por um lado, Strauss nomeia Nietzsche como o grande representante da terceira onda da modernidade, aquela caracterizada pelo historicismo radical que, segundo Strauss, é igual à negação da filosofia política enquanto investigação do melhor regime de maneira transitoria e transmoral. Em um primeiro momento, isso se apresenta como uma prova cabal da rejeição de Strauss em relação a Nietzsche. Não só por isso, mas do ponto de vista prático, a terceira onda da modernidade é aquela que dá origem aos fascismos³⁰⁴, sobretudo, à experiência desastrosa do Nacional Socialismo Alemão, do qual Nietzsche, de acordo com Strauss, seria um de seus principais influenciadores³⁰⁵ ou “o tio avô”³⁰⁶. Por outro lado, Strauss parece estar totalmente engajado na empreitada de Nietzsche em seu ataque aos valores da modernidade. Em seus textos tardios, Strauss muda a direção de sua abordagem e apresenta Nietzsche como o único filósofo de seu tempo verdadeiramente capaz de superar o niilismo característico das sociedades modernas.

Como se percebe, a relação de Strauss com o pensamento de Nietzsche é complexa por diversos fatores. Para compreendermos o sentido da “terceira onda” é necessário entender a abordagem do Strauss maduro. Visto que nessa fase de sua carreira, a figura

³⁰³ STRAUSS, L. *Philosophy and law*, p. 112.

³⁰⁴ STRAUSS, L. *The Three Waves of Modernity*, p. 96.

³⁰⁵ Cf. STRAUSS, L. *German Nihilism*, 361-362.

³⁰⁶ STRAUSS, L. *Liberalism Ancient and Modern*, p. 25. Conferir também sobre isso: STRAUSS, L. *STRAUSS, L. The Three Waves of Modernity*, 98.

de Nietzsche reaparece como peça chave de seu retorno aos Clássicos, a retomada de Strauss se dá de maneira muito diferente de seus textos anteriores, aspecto que alguns intérpretes concluem como uma virada da interpretação de Strauss em relação a Nietzsche³⁰⁷. Visto que nos textos da década de 1940³⁰⁸ e 1950³⁰⁹ Strauss é extremamente crítico em relação a Nietzsche, frente aos desdobramentos políticos da Europa e às apropriações nazistas, isso muda de maneira substancial a partir dos textos e cursos³¹⁰ dos anos de 1960 e 1970, onde Strauss não apenas apresenta uma interpretação mais simpática, mas se torna um apropriador do ensinamento de Nietzsche, como o filósofo que oferece um caminho de saída da “crise da modernidade”³¹¹.

Feitos esses esclarecimentos, quero sinalizar que o ponto central de minha abordagem é mostrar como Nietzsche, na visão de Strauss, é o filósofo que trouxe à tona a verdade terrível do niilismo e na mesma medida tornou possível pensar a superação desse fenômeno, a partir de uma crítica radical dos valores modernos. Para tanto, Strauss aproxima Nietzsche de Platão, considerando que Nietzsche, sempre compreendido pela interpretação tradicional como o antagonista de Platão, em *Além do Bem e do Mal* simplesmente platoniza³¹².

As ironias de Nietzsche no tratamento do tema central do capítulo sobre “o preconceito dos filósofos”, suas perguntas retóricas seguidas de silêncios e pausas remetem para Strauss a um ataque frontal ao tipo de filosofia produzida na modernidade, sempre muito sistemática e cheia de respostas baseadas em imperativos categóricos e formulas puras. O interesse de Strauss parece ser no questionamento inicial de Nietzsche

³⁰⁷ Cf. LAMPERT, L. *Leo Strauss and Nietzsche*, p. 11. Ver Também: STRAUSS, L.; VELKLEY, R. (Editor) *Leo Strauss on Nietzsche's Thus spoke Zarathustra*. p. xiv.

³⁰⁸ STRAUSS, L. *The Living Issues of German Post-War Philosophy*, p. 115. STRAUSS, L. *German Nihilism*.

³⁰⁹ Cf. STRAUSS, L. *What is political Philosophy?*, p. 55

³¹⁰ No final da década de 1950, Strauss se dedicou a ministrar vários cursos sobre as obras que julgava ser as mais importantes para uma apresentação adequada do pensamento de Nietzsche aos jovens estudantes norte-americanos, uma vez que Nietzsche ainda era uma novidade nas universidades dos EUA. Cf. STRAUSS, L. *Nietzsche I: Seminar on Historicism*, 1956; STRAUSS, L. *Seminar on Nietzsche' Also Sprach Zarathustra*, 1959; STRAUSS, L. *Nietzsche III, Seminar on Nietzsche: Zarathustra, Genealogy of Morals, Beyond the Good & Evil*, 1967. Alguns desses cursos estão sendo publicados pela editora da Universidade de Chicago. Já depois de aposentado, nos últimos anos de sua vida, Strauss ministrou o curso: *Nietzsche's Beyond Good and Evil*, entre os anos de 1971-1972 na St. John's College, Annapolis, Maryland.

³¹¹ Qualquer interpretação que considerar apenas uma fase ou um texto de Strauss sobre Nietzsche, cai no risco de cometer erros primários de interpretação, já que a visão de Strauss sobre Nietzsche aparece de forma totalmente fragmentada em sua obra e possui nuances complexas, o que torna qualquer simplificação do assunto um grave equívoco interpretativo.

³¹² STRAUSS, L. *Note on the Plan of Nietzsche's Beyond Good and Evil*, p. 175.

em relação ao valor da verdade, e a sugestão da mentira como algo melhor. já no primeiro aforismo de *Além do Bem e do Mal*, Nietzsche anuncia o que deve ser “a filosofia do futuro”, um tipo de filosofia que não está a serviço da verdade, uma verdade que buscada fora do mundo. Nesse sentido, Nietzsche parece ser o mentor de uma filosofia que cria sentido para este mundo por meio das coisas presentes no próprio mundo, deve ser a natureza a principal doadora de sentido à vida humana. Sobre isso, Nietzsche afirma que “para que isso aconteça é preciso esperar o advento de uma nova espécie de filósofos, que tenham inclinações e gostos diametralmente opostos aos atuais, filósofos do perigo ‘talvez’ em todos os sentidos”³¹³. Para Strauss, Nietzsche propõe uma filosofia radical baseada na dúvida, característica fundante de um filosofar natural.

No aforismo três ainda de *Além do bem e do mal*, Nietzsche é enfático e propõe uma filosofia que esteja na condição de pensar “as funções do instinto”, o que pode ser interpretado de forma anacrônica como uma filosofia que pensa a vida do humano como humano e da natureza como natureza. O ponto é que Nietzsche está consciente de que “é preciso começar de novo, desaprender e reaprender”. Strauss ver exatamente nesse aspecto a abertura para a superação do pensamento moderno. Visto que o relativismo e o niilismo da modernidade não podem ser superados por uma nova verdade, por uma nova metafísica, por uma nova ciência positiva, apesar das inúmeras tentativas. É nesse sentido que Strauss encontra em Nietzsche a saída, como no aforismo quatro, quando Nietzsche afirma que “a falsidade de um juízo não pode servir-nos de objeção contra o mesmo: talvez nossas palavras soem estranhamente. A questão é saber quanto ajuda tal juízo para favorecer e conservar a vida, a espécie e tudo quanto é necessário à sua evolução”. Strauss vê aqui uma relação profunda com a concepção platônica da necessidade da “mentira nobre”. De fato, Nietzsche parece ter entendido melhor que ninguém a mensagem de Platão de que “renunciar aos juízos falsos seria o mesmo que renunciar à vida, renegar a vida”.

Para Strauss, tudo isso nos conduz a perceber que, como Nietzsche propõe, os filósofos de até então já não servem mais, o filósofo do futuro deve ser livre da metafísica, do Cristianismo e do dogmatismo, que no final são a mesma coisa. Assim, Nietzsche condena tanto a filosofia de seu tempo quanto os autoconclamados “espíritos livres do futuro”³¹⁴. Nesse aspecto, Strauss está em perfeito acordo com Nietzsche, pois, para ele,

³¹³ Aforismo 2 de *Além do Bem e Mal*.

³¹⁴ Aforismo 44 de *Além do Bem e do Mal*.

é necessária uma total reconstrução da filosofia, visto que as grandes mentes modernas se afastaram do mundo da vida e se perderam em abstrações, os grandes professores se tornaram meros “trabalhadores filosóficos” (*philosophical workers*), “analistas do passado, do presente e do futuro” não são filósofos³¹⁵.

Faz-se necessário que a filosofia volte ao solo, mas não enquanto análise e sim como atitude filosófica radical. Constatado que verdades como a metafísica, Deus e a moralidade estão todas fora do mundo (porque são inventadas pelo desejo humano de se sentir especial e dominar o outro). Nietzsche, segundo Strauss, traz à luz uma verdade terrível e devastadora, porém capaz de trazer a filosofia de volta ao mundo da vida. A filosofia precisa ser capaz de dar um novo sentido para a existência. Assim, de acordo com Strauss, “ao sugerir ou dizer que a verdade é mortal, ele (Nietzsche) faz o possível para quebrar o poder dessa verdade mortal; ele sugere que a verdade mais importante e abrangente - a verdade sobre todas as verdades - é vivificante” (*life-giving*)³¹⁶. Assim, como é possível perceber, na visão de Strauss, a verdade revelada por Nietzsche não está baseada em nenhuma doutrina da “mente pura”, da “coisa em si” ou de um “espírito absoluto” que se revela no Deus cristão ou na história, a verdade que Nietzsche apresenta está baseada na vida mesma.

Está em jogo a distinção entre “descobrir” e “inventar” a verdade. Para Strauss, embora Nietzsche não diga nada mais que as verdades são criações humanas, algo que provavelmente já era tacitamente aceito pelo convencionalismo antigo, o ponto fundamental trazido por Nietzsche é que ele é o filósofo moderno que vê a busca da verdade por meio da metafísica como um vício dos filósofos e não uma virtude filosófica³¹⁷. Para Nietzsche, a virtude mais filosófica de todas está na aceitação de que não há verdade alguma para ser descoberta, o que existe de fato é uma necessidade interior à natureza humana de criar verdades, enquanto fantasias doadoras de sentido para a existência. Ao fazer isso, de acordo com Strauss, Nietzsche se aproxima da “nobre mentira” ou “nobre ilusão” de Platão, como alternativa para sair da “segunda caverna”, a caverna da modernidade, onde está a metafísica e a sombra do Deus único e todo poderoso da teologia cristã. Portanto, Strauss enxerga a saída da modernidade pela superação do

³¹⁵ STRAUSS, L. *German Nihilism*, p. 364.

³¹⁶ STRAUSS, L. *Note on the Plan of Nietzsche's Beyond Good and Evil*, p. 177.

³¹⁷ Cf. Aforismo 21 de *Além do Bem e do Mal*.

eros (razão pura) ou da vontade da coisa em si pela vontade de potência enquanto força criativa do mundo.

Deve-se considerar também que Strauss parece tentar dar ao pensamento de Nietzsche certa prudência, ao destacar que em Nietzsche encontra-se uma aceitação de tudo exatamente como é: “um ilimitado sim”, contra todo ideal e todo idealismo que nega este mundo em favor de outro. Strauss vê nesse sentimento de afirmação um retorno autêntico ao mundo da vida, condição essencial não apenas para o retorno da filosofia política genuína, mas da própria filosofia em sentido amplo.

A aceitação de que a vida é vontade de potência, embora possa ser vista com certa razão como resumo da antropologia maquiaveliana e da ciência política de Hobbes, supera todas essas tentativas de resolução do problema humano do poder, pois não tenta resolvê-lo. Não há em Nietzsche nenhuma pretensão de vencer o acaso, na verdade Nietzsche vê na vontade de potência o sentido mesmo desse acaso que é a vida humana, o que, para Strauss, representa a superação de toda tradição baseada na metafísica e na teologia. Em resumo, na fase mais madura de Strauss, seu testamento filosófico é de que o retorno à filosofia do “mundo vivido” é a possibilidade de retornarmos às questões permanentes³¹⁸ que se mostram em qualquer lugar e tempo onde houver grupos humanos. Como afirma o próprio Strauss na seguinte passagem:

É deste modo que se pode dizer que Nietzsche transformou a verdade mortal do relativismo na verdade mais vivificante. Para declarar o caso com toda a imprecisão necessária, ele descobriu que a verdade abrangente que dá vida é subjetiva ou transteórica, na medida em que não pode ser apreendida isoladamente e que não pode ser a mesma para todos os homens ou para todas as épocas. Não podemos fazer mais do que aludir aqui às dificuldades em que Nietzsche se envolveu na tentativa de superar as dificuldades que afligem sua solução. Tenho em mente sua interpretação da criatividade humana como uma forma especial da vontade de poder universal, e a questão que essa interpretação implica, a saber, se ele não tentou novamente encontrar uma base teórica suficiente para um ensino ou mensagem transhistórica³¹⁹.

³¹⁸ STRAUSS, L. Note on the Plan of Nietzsche's Beyond Good and Evil, p. 181-182.

³¹⁹ Relativism, p. 153.

Ainda na esteira de Strauss:

Nietzsche não pretende sacrificar Deus em favor do Nada, pois, embora reconheça a verdade mortal de que Deus morreu enquanto sentido moral da vida humana, ele pretende transformá-la em algo inspirador da vida, ou melhor, descobrir nas profundezas da verdade mortal o seu oposto³²⁰.

Isso justifica a visão de Strauss de que a crise da metafísica ou o seu total colapso não é o decreto do fim da filosofia, mas a possibilidade do recomeço por meio da fenomenologia. Isto é, Strauss vê na crise radical em que Nietzsche joga a filosofia e a metafísica a possibilidade da radicalização dessa crise e a reconstrução de uma filosofia autêntica aos moldes de Platão e Aristóteles. Visto que o passado não é passível de retorno, Strauss parece enxergar na ontologia fenomenológica de Husserl³²¹ o método mais adequado para essa reconstrução que a filosofia explosiva de Nietzsche tornou possível.

Por fim, considero que o que Strauss pretende nos mostrar é que as grandes mentes modernas, sejam elas de estadistas ou filósofos, tentaram resolver problemas que, embora estejam dentro de um determinado recorte histórico e geográfico, são problemas que sempre assolaram aqueles que se dedicam a entender o fenômeno do político, quiçá, da própria existência humana, tanto no passado como na contemporaneidade. Em outras palavras, o tipo de fenomenologia que aparece na análise straussiana da modernidade é aquela que entrevê na facticidade da história a essência mesma dos problemas permanentes e não a prova de que eles não existem. Strauss compreende que a historicidade da vida humana e das sociedades é a prova de que existem fenômenos humanos inescapáveis, justamente por ser possível saber por meio da história que eles são vividos por homens e mulheres de todos os tempos e em todos os lugares.

Portanto, concluo com isso que embora a compreensão de Strauss em relação à modernidade possa parecer reducionista e generalizante, pois coloca vários filósofos importantes dentro de um mesmo bloco que se movimenta em avanços e recuos (as três

³²⁰ STRAUSS, L. Note on the Plan of Nietzsche's *Beyond Good and Evil*, p. 180.

³²¹ Ver sobre isso em: HUSSERL, E. *A crise das ciências*, p. 187-188.

ondas), o sentido fenomenológico de sua interpretação se revela no fato de que Strauss tenta mostrar que há uma essência mesma do ser moderno que extrapola a mera temporalidade. Se isso fosse de outra maneira, não estaríamos nós aqui mais uma vez falando da “era moderna”. Fenomenologicamente há na modernidade algo que sempre esteve (a razão) e que continua a existir (as questões). O que faz da modernidade não apenas um momento histórico passível de ser estudado pelos historiadores profissionais, mas trata-se de um espectro. De fato, a visão moderna de mundo gerou uma postura diante da totalidade que interfere diretamente na vida por meio da intelectualidade, da religião, da técnica, do trabalho, chegando até o senso comum, não necessariamente nesta ordem.

Por meio desta fenomenologia da modernidade, é possível extrair pelo menos três elementos essenciais enquanto subprodutos do “espírito moderno”. Em outras palavras, é possível dizer que para Strauss, a essência mesma da modernidade são as crenças no controle da natureza; na história; e no progresso. Crenças essas que possuem um fio condutor que as conecta diretamente. É a crença no controle que revela a superioridade do homem sobre toda a natureza, a ciência enquanto instrumento para esse controle é vista como um veículo transformador da história e construtor do futuro, capaz de redimir a humanidade com seu passado, tendo em vista um progresso contínuo rumo ao esclarecimento. Enfim, a essência mesma da modernidade é a crença: na razão humana, na transformação da história e no progresso contínuo.

Capítulo 4

4. O chamado à “filosofia como ciência rigorosa”

Não é das Filosofias que deve partir o impulso da investigação, mas, sim, das coisas e dos problemas.

Edmund Husserl

Neste capítulo, pretendo mostrar como o apelo de Husserl à construção de uma filosofia como ciência rigorosa parece ter exercido um impacto significativo no pensamento de Leo Strauss. A leitura de *Philosophie als strenge Wissenschaft* de 1911 por Strauss parece ter esclarecido de forma decisiva os problemas intrínsecos à filosofia moderna. Além das relevantes afirmações encontradas em cartas trocadas por Strauss com colegas, as quais oferecem evidências textuais da influência de Husserl em momentos específicos de sua trajetória, como discutido nos dois capítulos anteriores, analisarei aqui pontos de convergência na crítica de ambos os autores ao historicismo e ao positivismo.

Para tanto, essa análise está dividida em três partes. Na primeira, examinarei os dois ensaios de Husserl que compõem a obra mencionada, nos quais o filósofo propõe o desenvolvimento de uma ciência filosófica fundamentada em bases distintas das modernas, isto é, desvinculada das ciências naturais. Desde já, destaco que darei maior ênfase a aspectos da crítica de Husserl que dialogam com as ideias apresentadas por Strauss em *Direito Natural e História*. Na segunda parte, o foco será a convergência entre a crítica de Husserl e a visão de Strauss sobre o historicismo. Pretendo levantar a hipótese de que o ataque de Strauss ao historicismo se posiciona contra os desdobramentos do pensamento de Heidegger, alinhando-se, em certa medida, com a crítica husserliana. Por fim, na terceira parte, analisarei como a *epoché* fenomenológica de Husserl pode ser um ponto de partida essencial para a crítica de Strauss. Afinal, a proposta husserliana de um “retorno às coisas mesmas” busca, entre outros objetivos, questionar as verdades incontestáveis do pensamento moderno, especialmente aquelas que sustentam a crença no progresso e contribuem para a crise de sentido em que se colocou filosofia na contemporaneidade.

4.1 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 consolidação daquilo que veio a chamar de “relativismo cético”, esses são os temas de seu ensaio intitulado, *Filosofia como ciência de rigor*. Coincidentemente ou não, Strauss dedica parte considerável de suas palestras de 1950 e a composição de seu *Direito Natural e História* a uma crítica severa ao historicismo e ao positivismo. 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 a vida feliz que se perde com a ascensão do relativismo historicista, enquanto verdade final da história.

Assim, enquanto para Husserl é a perda da fé na ciência que compromete o avanço espiritual e progressivo da humanidade ocidental, 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. Como é possível perceber, 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 de seu ensaio³²². 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 historicista³²³.

Em outras palavras, os dois caminhos identificados são o naturalismo dogmático e metafísico, de um lado, e o ceticismo radical, de outro. Este último, oriundo das filosofias da história, tornou-se predominante no campo das ciências do espírito. Segundo Husserl, isso deu origem à “filosofia ideológica”³²⁴, que, embora herdeira das filosofias da história e sustentando certo tipo de naturalismo, apresenta-se como antinaturalista e antihistoricista. Paradoxalmente, essa filosofia nega a existência de uma natureza intrínseca das coisas, ao mesmo tempo que se propõe como a verdade última da história, assumindo o papel de juíza das sociedades do passado.

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.

³²² HUSSERL, L. *Filosofia como Ciência de Rigor*, p. 3

³²³ Ibidem, p. 4.

³²⁴ Ibidem, p. 6.

Diante desse cenário, Husserl procurou demonstrar que a filosofia, por meio da fenomenologia, pode estabelecer uma base científica com métodos rigorosos, voltados para a investigação das essências das coisas em si mesmas, bem como das experiências humanas, suas vivências e interrelações. Dessa forma, seria possível colocar a filosofia em pé de igualdade com as ciências naturais, embora com finalidades distintas. Husserl justifica seu apelo à fundamentação de uma filosofia como ciência rigorosa ao alertar para dois perigos: primeiro, a reivindicação do naturalismo como filosofia científica de rigor, que submete todo tipo de conhecimento e vivência ao crivo do positivismo empírico; segundo, o abandono da filosofia como ciência rigorosa em favor de uma filosofia meramente ideológica, pautada pelo historicismo.³²⁵

Vale destacar que o ataque de Husserl soa como uma crítica central na visão de Strauss, pois a crítica à modernidade e a proposta de resgate da filosofia política formulada por Strauss passam, inevitavelmente, por um questionamento da filosofia e das ciências modernas. Esse processo inclui, sobretudo, a necessidade de repensar os rumos da filosofia na contemporaneidade. Enquanto Husserl busca um método que possibilite a consolidação da filosofia como uma ciência rigorosa, Strauss enfatiza a urgência de recuperar a filosofia política como um elemento essencial para a cultura e o modo de vida das sociedades ocidentais. Apesar de partirem de perspectivas diferentes, ao analisar mais de perto os temas abordados por ambos, é possível perceber que suas críticas propositivas convergem. Pode-se até afirmar que elas resultam de um esforço comum: revitalizar a filosofia, redefinir o papel da ciência em benefício da humanidade e recuperar o sentido de uma “filosofia encarnada e presente no mundo da vida”³²⁶.

Ainda sobre 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*. 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 intelectuais diferentes, em um determinado momento se

³²⁵ Ibidem, p. 7.

³²⁶ Comparar o que é dito em: STRAUSS, L. *The City and Man*, p. 19, com o que dito em: HUSSERL, E. *A crise das ciências*, p. 64.

acomodam um ao outro, embora seja necessário dizer que o positivismo continua sendo científico, enquanto o historicismo se populariza por meio do existencialismo³²⁷.

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 histórico³²⁸. Sendo assim, em um olhar de sobrevoos, essas ciências se excluem mutuamente em seu modo de compreender o conhecimento. Porém, feita certa aproximação, percebe-se que o naturalismo se torna emissor de valores e categorizador do pensamento, por meio do positivismo, ele relativiza tudo que não estiver de acordo com suas normas e, desta maneira, se aproxima das ciências do espírito³²⁹.

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”³³⁰. 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”. Isso a torna capaz de proporcionar grandes experiências no campo do “conhecimento objetivo”, porém, 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.

Constatado por ele 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 históricas³³¹. O esforço de Husserl foi o de mostrar como a fenomenologia não é mais uma psicologia. Além desse esforço inicial, Husserl se preocupou também em

³²⁷ STRAUSS, L. *Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy*, p. 29.

³²⁸ HUSSERL, E. *A Filosofia como Ciência de Rigor*, p. 9-10.

³²⁹ Ibidem, p. 11-12.

³³⁰ Ibidem, p. 14.

³³¹ Originalmente, 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 observação, 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.

separar a fenomenologia da psicologia. Isso lhe parecia imprescindível, 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. 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 tarefa da investigação das correlações. Em consequência disto compreenderemos todos os estudos, embora relativamente distintos, sob o título de fenomenologia³³².

Dito isso, é importante ressaltar que o objetivo não é rejeitar ou desvalorizar o naturalismo, muito menos a psicologia psicofísica. Na verdade, busca-se apresentar uma alternativa mais ampla para abordar o fenômeno da consciência, propondo um método ou postura frente às coisas que vá além de uma investigação restrita às coisas em si. Trata-se de explorar o “experienciar” das coisas de uma maneira que seja possível tanto por meio da vivência científico-formal e racional, quanto pela vivência pré-científica, igualmente racional, mas fundamentada em outro tipo de racionalidade — uma razão não formal, prática por excelência. Em última instância, o que Husserl sugere como alternativa à ciência natural da consciência e à psicologia psicofísica é uma “fenomenologia da consciência”. Esta não se limita a ser uma mera investigação lógica dos mecanismos da consciência, nem um estudo sobre o acesso a objetos e fatos, mas sim uma pesquisa sobre como esses objetos e fatos são vivenciados. Em outras palavras, trata-se de uma investigação sobre o conhecimento das coisas do mundo.

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

³³² Ibidem, p. 19.

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”³³³. 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. 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”³³⁴. De fato, Strauss não cita Husserl diretamente, mas o ânimo da crítica é muito semelhante. 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 acontecem³³⁵.

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 realidade³³⁶. 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

³³³ Ibidem, p. 21.

³³⁴ STRAUSS, L. *Natural Right and History*, p. 36.

³³⁵ Cf. Ibidem, p. 40.

³³⁶ Ver sobre isso: STRAUSS, L. “Relativism”, p. 18-19.

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 de 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 lidamos³³⁷.

Afirmações como estas aparecem em lugares diferentes da obra de Strauss, como, por exemplo, em *What is political Philosophy?* quando 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 sério³³⁸. Outro exemplo disso podemos achar em *The City and Man*, onde Strauss enfatiza a distinção entre a filosofia política e o fenômeno da vida política³³⁹. Essas passagens, onde Strauss exerce uma crítica aos “moldes das ciências naturais” que “condenaram” a ciência social e política a certo descrédito, corroboram a afirmação de que Strauss emite sua crítica da modernidade filosófica e propõe a reorientação da filosofia política sob a influência da crítica fenomenológica de Husserl.

Acerca disso, vale também lembrar de um texto fundamental de Strauss já explorado no primeiro capítulo, sobre o problema das ciências sociais contemporâneas,

³³⁷ (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”. STRAUSS, L. *Natural Right and History*, p. 79.

³³⁸ STRAUSS, L. *What is Political Philosophy?* p. 25.

³³⁹ Cf. STRAUSS, L. *The City and Man*, p. 17-18.

publicado alguns anos depois o *Direito Natural e História*. O ensaio de Strauss “*Social Science and Humanism*” deve ser novamente citado aqui, porque ele 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. Ela 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. Nesse sentido, a ciência social reivindicada por Strauss precisa retornar ao senso comum e à realidade social tal como ela é vivida pelos seres humanos, pondo de lado as simplificações teóricas do discurso científico³⁴⁰.

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

³⁴⁰ Ler: 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.

redirecionamento do olhar para a realidade imanente. Com efeito, Husserl lança a fenomenologia como a primeira tentativa moderna de “investigar o imanente a sério” enquanto “única maneira possível de uma análise do imanente”³⁴¹. 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 reivindicação 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 método³⁴².

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 conceitual³⁴³. 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*)³⁴⁴. 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, é exatamente essa transformação enquanto fundamento radical efetuada desde os gregos da *doxa* para *episteme*, o que dá sentido à prática da filosofia³⁴⁵.

³⁴¹ HUSSERL, E. *A Filosofia como ciência de rigor*, p. 23.

³⁴² Ibidem, p. 27.

³⁴³ Ver sobre isso: LUFT, S. Husserl's phenomenological discovery of the natural attitude. *Continental Philosophy Review*, 31(2), 1998, pp. 153–170.

³⁴⁴ STRAUSS, L. *Natural Right and History*, p. 77.

³⁴⁵ HUSSERL, E. Die Naivität der Wissenschaft. In: HUSSERL, E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften 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.

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. Considerado que ela começa no terreno da opinião a fim de extrair daí algum tipo de sabedoria superior. A filosofia política compreendida desta maneira, “é o movimento de transformação da opinião política em conhecimento das coisas políticas”³⁴⁶. Parece ser justamente nesse sentido que o chamado de Husserl parece ser importante para Strauss, é essa uma das contribuições de Husserl para a recuperação da filosofia política na perspectiva straussiana³⁴⁷. 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”³⁴⁸. 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.

Deste modo, a crítica de Husserl às Ciências modernas contribui com 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 coisa³⁴⁹. O que configura uma mera “ciência de fatos”. 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. Esse é exatamente o problema do positivismo avançado por Husserl em *Ideias*, sobre isso, ele afirma que:

Se “positivismo” quer dizer tanto quanto fundação, absolutamente livre de preconceitos, de todas as ciências naquilo que é “positivo”, ou seja, apreensível de modo originário de modo originário, então nós somos autênticos positivistas. Com efeito, não deixamos nenhuma autoridade

³⁴⁶ STRAUSS, L. *What is political Philosophy?* p. 15.

³⁴⁷ Ler sobre isso: CICCARELLI, P. *Leo Strauss tra Husserl e Heidegger: Filosofia pratica e fenomenologia*, Edizioni ETS, 2018.

³⁴⁸ STRAUSS, L. *Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy*, p. 37.

³⁴⁹ HUSSERL, E. *Filosofia como Ciência de Rigor*, p. 28.

– nem mesmo a autoridade da “moderna ciência da natureza” – subtraia nosso direito de reconhecer todas as espécies todas as espécies de intuição como fontes igualmente válidas, de legitimação do conhecimento. Se é efetivamente a ciência da natureza que fala, nós de bom grado ouvimos, na condição de discípulos. Mas nem sempre é a ciência da natureza que fala, quando falam de “filosofia da natureza” e de “teoria do conhecimento da ciência natural”³⁵⁰.

Diante disso, o que Husserl propõe é:

A Fenomenologia pura como ciência, enquanto pura e prescindindo da posição existencial da Natureza, pode ser unicamente investigação do Ser, e não pode se maneira alguma ser investigação de existência; toda a <<auto-observação>> e todos os juízos baseados numa tal <<experiência>> não cabem nela. O singular da sua imanência só pode ser posto e quando muito subordinado aos conceitos rigorosos do Ser devidos à análise dos seres, como indicado, como percepção, recordação transitória, etc., indicadas. Pois, embora o indivíduo não seja Ser, tem um Ser, cuja a afirmação pode ter valor evidente³⁵¹.

O que parece estar em jogo para Husserl é o fato de que a fenomenologia não pretende tratar o Ser como coisa, sua busca é revelar o “Ser” do “ente”, isto é, o Ser da coisa e, entre as coisas no mundo, estão os indivíduos. Na proposta fenomenológica de Husserl encontra-se a pretensão de uma total mudança na relação entre Ser e objeto. Assim, embora o Ser esteja “subordinado” ao objeto, diz Husserl, “aparentemente não pode chegar a fixá-lo como indivíduo, a situá-lo num <<mundo>> de existência individual. Para ela, o singular é eternamente *apeiron*”³⁵². Ao recorrer ao infinito de Anaximandro, Husserl pretende tornar patente que o chamado inaugurador da visada fenomenológica não se trata de criar mais um método científico, como uma metodologia nova de análise da existência dada. Como já foi dito aqui anteriormente, a análise do que existe no mundo as ciências naturais já faz com primazia, de modo que a alternativa pensada por Husserl é de uma “nova direção da filosofia” que “requer personalidades raras que tenham incorporado o radicalismo da questão filosófica e a honestidade filosófica do trabalho em sua vontade de vida”³⁵³. Como se percebe, a filosofia como

³⁵⁰ HUSSERL, E *Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica*, p. 64

³⁵¹ HUSSERL, E. *Filosofia como Ciência de Rigor*, p. 41.

³⁵² HUSSERL, E. *Filosofia como ciência de Rigor*, p. 56.

³⁵³ Husserliana / Dok 3, p. 109.

ciência rigorosa, é a filosofia em seu sentido original, é a ciência primeira que persegue o sentido mesmo do Ser.

4.2 As respostas de Husserl e Strauss ao 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 social³⁵⁴. 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 ordinária³⁵⁵, 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. Compreendida 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.

³⁵⁴ Ver sobre isso: Husserl, E. *Filosofia como Ciência de Rigor*, p. 58.

³⁵⁵ *Ibidem* p. 49.

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 facticidade³⁵⁶. 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 conceitos³⁵⁷.

Nessa mesma direção, Strauss aponta a autocontradição do historicismo. Considerando que se a ciência e a filosofia são sempre ciência e filosofia de um tempo, 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, se considerada como verdade última, prova a possibilidade daquilo que ela combate, isto é, o caráter transhistórico da existência³⁵⁸.

Assim, o caráter mais problemático do historicismo apontado por Strauss parece já ter sido desenvolvido em parte na crítica de Husserl, o que mostra 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

³⁵⁶ Ver sobre isso: 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.

³⁵⁷ Husserl, E. *Filosofia como Ciência de Rigor*, p. 51.

³⁵⁸ STRAUSS, L. *Natural Right and History*, p. 25.

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 e a facticidade que possui primazia, sendo que a atitude teórica tende a reduzi-lo, por meio da criação de um eu transcendental que é transhistórico. Nesse processo, para Heidegger a própria experiência é reduzida a um mero direcionamento para objetos desprovidos de sua historicidade³⁵⁹.

Além disso, Heidegger foi ainda mais incisivo ao criticar a noção de “dado”, entendido como uma “forma teórica” que oculta sua própria condição de possibilidade, o Ser³⁶⁰. 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 Heidegger³⁶¹. Para o autor de *Ser e Tempo*, essa intuição inicial fundamental para Husserl não é considerada uma intuição teórica, mas sim uma “intuição hermenêutica”³⁶², que não pode ser alcançada por meio de qualquer sistema conceitual³⁶³.

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 Alexander Kojève. Nessa carta, Strauss, tendo recém iniciado suas atividades como professor na Universidade de Chicago, menciona estar dedicado à produção de seis palestras a serem proferidas no *Instituto Walgreen*³⁶⁴. 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

³⁵⁹ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, p. 110-111.

³⁶⁰ Conferir sobre isso: 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, pp. 49-63. CROWELL. p. 51 - 53

³⁶¹ Citar carta de Strauss

³⁶² HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, p. 77-78.

³⁶³ Além 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. *Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger (1927-1931)* (ed. and tans. by T. Sheehan in R. Palmer). Dordrecht: Kluwer, 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 se afastou completamente de Husserl.

³⁶⁴ Nem 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 a publicação recente organizada e apresentada pelos professores Sventozar Minkov e José Colen em: *Toward Natural Right and History Lectures and Essays by Leo Strauss, 1937- 1946*, Chicago, University of Chicago Press, 2018.

trabalhando na primeira palestra, uma crítica sumária ao historicismo (= existencialismo)”³⁶⁵. 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 intelectual³⁶⁶.

Uma tendência tão poderosa segundo Strauss que influencia de maneira radical não apenas toda leitura dos filósofos do passado, mas a própria visão de mundo contemporânea. Constatado que “o historicismo é a suposição básica comum à democracia, ao comunismo e ao fascismo ‘dos dias atuais’”³⁶⁷, é possível perceber que Strauss analisa exatamente o historicismo não como fenômeno intelectual isoladamente, mas os seus desdobramentos práticos. Nessa querela entre história e natureza, é importante ficar claro que a oposição de Strauss em relação ao historicismo não se trata de um mero universalismo. O próprio Strauss nesse mesmo curso fala sobre 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”³⁶⁸. Portanto, 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, mas a filosofia está em busca do que é natural, é nesse sentido que Strauss advoga em favor de uma filosofar natural³⁶⁹ em franca oposição à filosofia moderna positivista e historicista³⁷⁰.

Ainda sobre isso, uma afirmação encontrada numa carta de 1932 para Krüger, é muito interessante para a análise desse aspecto da crítica de Strauss. Nessa ocasião, ele

³⁶⁵ STRAUSS, L. *On Tyranny*, p. 249.

³⁶⁶ STRAUSS, *Historicism*, p. 76.

³⁶⁷ *Ibidem*, p. 76.

³⁶⁸ *Ibidem*, p. 77.

³⁶⁹ Ver sobre isso: GHIBELLINI, A. *Leo Strauss and the recovery of “natural philosophizing”*. Albany: State University of New York Press, 2024.

³⁷⁰ Cf. STRAUSS, L. *Gesammelte Schriften*, p. 405.

diz 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”³⁷¹. Essa visão está de acordo com a compreensão de Husserl sobre os inícios da modernidade³⁷². 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 Löwith. Nela Strauss expressa a sua visão tanto sobre a questão do desafio do historicismo, quanto sobre a necessidade do retorno aos elementos naturais da filosofia. Sobre isso, na citada carta Strauss afirma que:

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 antigos³⁷³.

Isso nos serve para corroborar ainda mais com a hipótese de que o primeiro capítulo de *Direito Natural e História* é uma resposta crítica a Heidegger. Em outra carta datada de março de 1950, endereçada a Kojève, Strauss pergunta se o colega leu o *Holzwege* de Heidegger, em seguida ele afirma sobre o escrito: “muito interessante, muitas coisas notáveis e, no geral, ruins: o historicismo mais extremo”³⁷⁴. Aqui se percebe a conexão direta feita por Strauss do nome de Heidegger com o que ele chama de “o historicismo mais extremo” (“*the most extreme historicism*”). Além disso, na interpretação straussiana, Heidegger é o “núcleo duro” do Existencialismo³⁷⁵. Isso torna

³⁷¹ Ibidem, p. 406.

³⁷² Cf. HUSSERL, E. *A Crise das Ciências Europeias*, p. 23.

³⁷³ (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 mei-negleichen können sie nicht aus eigenen Mitteln wiederge-winnen: wir versuchen, von den Alten zu lernen. STRAUSS, L. *Gesammelte Schriften*, p. 662.

³⁷⁴ STRAUSS, L. *On Tyranny*, 250.

³⁷⁵ STRAUSS, L. *Philosophy as a Rigorous Science and Political Philosophy*, 30.

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 afirmação³⁷⁶, 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 em *Filosofia como Ciência de Rigor*.

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 historicismo³⁷⁷. Nesse sentido, o que é possível perceber é que ambos os filósofos estão preocupados com a continuidade da filosofia enquanto busca de uma compreensão autêntica do Ser enquanto “Ser sempre”³⁷⁸. 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, se transformou numa verdade inquestionável.

³⁷⁶ Ler: VELKLEY, Richard L.. "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. Ver também o que é dito em: TKACH, D. Leo Strauss's Critique of Martin Heidegger, University of Ottawa Theses, 2011, p. 26-27. Ver sobre isso: TANGUAY, D. *An Intellectual Biography*, 1994. Para mais abordagens sobre esse tema, ver: SMITH, S. B. "'Destruction' or Recovery?: Leo Strauss's Critique of Heidegger." *The Review of Metaphysics* 51, no. 2 (1997): pp. 345–377. Uma análise mais recente sobre esse assunto, pode ser encontrada no artigo: HERSKOWITZ, D. M. The Call: Leo Strauss on Heidegger, Secularization, and Revelation. *New German Critique* (2021) 48 (3 (144)): pp. 31–63.

³⁷⁷ HUSSERL, E. *Filosofia como Ciência de Rigor*, p. 50.

³⁷⁸ Cf. STRAUSS, L. *Natural Right and History*, p. 30.

De fato, a constatação de que os filósofos são sempre “filhos do seu tempo” torna a atividade filosófica cega diante da existência dos “problemas permanentes” e da própria natureza das coisas, inviabilizando uma “*Philosophia Perennis*”. Para Strauss, é verdadeiro 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 evidente. 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 tempo³⁷⁹. 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 filosofia³⁸⁰. 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 que:

o relativismo histórico mantém seu direito indiscutível — como um fato antropológico —, mas que a antropologia, assim como toda ciência

³⁷⁹ HUSSERL, E. *Filosofia como Ciência de Rigor*, p. 50.

³⁸⁰ Ibidem, p. 50-51.

positiva e sua universidade, é apenas a primeira, mas não a última palavra do conhecimento — do conhecimento científico³⁸¹.

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*, 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 (*intelecheia*).

Diante disso, a história do ponto de vista da fenomenologia de Husserl, é o processo através do qual a humanidade busca de maneira contínua dar sentido tanto à sua existência quanto ao mundo das coisas humanas. 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 empíricas³⁸².

³⁸¹ Husserliana / Dok 3, p. 163.

³⁸² (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”. STRAUSS, L. *Natural Right and History*, p. 16.

Nos assuntos humanos, o positivismo enfrenta grandes limitações devido à natureza rigorosamente exata de seus métodos empíricos. Nesse contexto, o historicismo emergiu como a principal abordagem para questões humanas, oferecendo uma perspectiva mais ampla e sensível aos fenômenos humanos, graças à sua capacidade de relativização. Contudo, segundo Strauss, foi justamente o triunfo do historicismo como ciência do humano por excelência que o levou a se tornar dogmático. Embora a história, como ciência, tenha grande relevância e seja fundamental para o trabalho filosófico, o historicismo radical perdeu força ao ser entendido como a explicação definitiva para 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. Observado que o “aqui e agora”, isto é, o fenômeno da presença do Ser-no-mundo como sentido radical do Ser, como estabelece Heidegger³⁸³, 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

³⁸³ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, p. 99-100.

dos problemas fundamentais e, com isso, das alternativas fundamentais para a sua solução que são coetâneas ao pensamento humano³⁸⁴.

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 acaba no extremo subjetivismo cético. Então as ideias de Verdade, Teoria, Ciência, com todas as ideias perderiam seu valor absoluto”³⁸⁵. 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”³⁸⁶. 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”³⁸⁷.

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. Isso significa que para Strauss, o historicismo não é cético. Diante disso, Strauss conclui que “somos obrigados a suspeitar que o historicismo é o disfarce sob o qual o dogmatismo prefere se mostrar em nossa época”³⁸⁸. 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

³⁸⁴ 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”. STRAUSS, L. *Natural Right and History*, p. 32.

³⁸⁵ HUSSERL, *Filosofia como Ciência de Rigor*, p. 51.

³⁸⁶ STRAUSS, L. *Natural Right and History*, p. 29.

³⁸⁷ Ibidem, p. 20.

³⁸⁸ Ibidem, p. 22.

ilustrada nas palavras do próprio Strauss, quando em seu curso sobre Historicismo em 1941 ele afirma 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”³⁸⁹.

Como é possível perceber, é o *insight* de Husserl que está presente no argumento de Strauss contra o Historicismo. Vale também 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 hesitou 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 filosofia política, 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.

4.3 A *epoché* como alternativa para a Filosofia Política frente ao historicismo.

Aqui, para corroborar com a minha interpretação 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,

³⁸⁹ (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” STRAUSS, *Historicism*, p. 75-76.

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”³⁹⁰. 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”³⁹¹ (*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”³⁹².

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 retorna 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”³⁹³. Evidentemente, o filosofar grego, de acordo com a leitura de Husserl, é apenas mais uma filosofia ideológica³⁹⁴, 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*. 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. Deste modo, 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 enquanto ciência. 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,

³⁹⁰ HUSSERL, *Filosofia como Ciência de Rigor*, p. 52.

³⁹¹ Cf. *Ibidem*, p. 52-53.

³⁹² *Ibidem*, p. 68.

³⁹³ *Ibidem*, p. 60.

³⁹⁴ *Ibidem*, p. 62.

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 fundamental de investigação, do que a penetração na natureza³⁹⁵.

Essa passagem revela que Husserl não desconsidera o valor do conhecimento histórico; pelo contrário, ele reconhece nessa experiência intelectual uma força de grande importância para o trabalho filosófico. O que Husserl critica é o historicismo, razão pela qual ele distingue claramente História de historicismo. Enquanto a História é uma ciência voltada a compreender o espírito de cada época, contribuindo de forma essencial para o desenvolvimento das ciências e o acúmulo de memórias coletivas que fundamentam a ideia de civilização, o historicismo se apresenta como uma ideologia que aspira ser a verdade definitiva, o “fim da história”. Contudo, ao pretender dissolver todo valor, toda ideia e toda “verdade” indispensável às sociedades, incluindo a própria ciência e filosofia, em nome de seu argumento final, o historicismo se torna paradoxalmente vulnerável, já que sua própria historicidade refuta suas pretensões de verdade absoluta.

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”³⁹⁶. Vejo aqui o que Strauss chama de distinção entre convencionalismo e direito natural. Visto que o direito natural, segundo Strauss, é aquilo que supera a relatividade de todas as convenções e costumes. É o 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, a “ciência filosófica”³⁹⁷ (*philosophischen*

³⁹⁵ Ibidem, p. 55.

³⁹⁶ Ibidem, p. 61.

³⁹⁷ Ver sobre isso: SACRINI. M *A cientificidade na fenomenologia de Husserl*. São Paulo: Edições Loyola.

Wissenschaft), como definida por Husserl, representa o resultado do acúmulo progressivo e teleológico de todas as ciências particulares ao longo do tempo. Para Strauss, no entanto, essa noção se traduz no aprendizado proporcionado pela história, que permite o desenvolvimento de uma razão capaz de discernir o certo e o errado com base na natureza, independentemente das convenções sociais.

Assim, para Strauss, toda história da filosofia é, essencialmente, a história dos problemas fundamentais que acompanham a condição humana em todos os tempos e lugares. Essa visão está ligada à constatação de que os filósofos frequentemente escrevem de forma exotérica, sugerindo a existência de um conjunto de questões transhistóricas às quais os filósofos políticos se dedicam a compreender. Entre esses problemas, o mais destacado é, talvez, o conflito entre a filosofia e a cidade, evidenciado pela própria história, através dos numerosos episódios de perseguição aos filósofos e à prática filosófica.

Assim, a abordagem hermenêutica de Strauss, que sugere que os filósofos, embora escrevessem segundo os valores de seu tempo, disfarçaram, sob uma camada de convenções, uma preocupação com os mesmos problemas humanos que conectam a humanidade espiritualmente, pela sua repetição ao longo dos tempos, além de confirmar o caráter exotérico da atividade filosófica, revela, por outro lado, a persistência de certos problemas filosóficos ao longo da história, assim como questões existenciais ainda não completamente compreendidos. Essa perspectiva converge com a concepção de história de Husserl, com seu caráter evolutivo e teleológico, especialmente na ideia de ciência como “lugar do infinito”. Ao reconhecer que as sociedades existem com base nas convenções e valores necessários à vida, mas que não correspondem à verdade, os filósofos que se dedicam ao infinito orientaram suas reflexões a partir dos problemas transhistóricos de forma esotérica. Dessa maneira, podemos compreender a importância fundamental da história para Strauss. Sobre isso, ele afirma 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 filosofar³⁹⁸.

Nesse sentido, a analogia da “segunda caverna” é importante para entender que a “primeira caverna” é a sociedade e os valores necessários que orientam a vida do indivíduo comum. 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.

Assim, na interpretação de Strauss a “segunda caverna” refere-se à maneira como a filosofia moderna, ao tentar interpretar o pensamento clássico, muitas vezes perde o sentido mais profundo, esotérico e oculto dessas obras, o que impede uma verdadeira compreensão do ensinamento filosófico inerente à literatura antiga. Strauss, portanto, propõe que, para entender adequadamente os filósofos clássicos, é necessário superar este preconceito e acessar uma leitura mais profunda, reconhecendo o caráter esotérico e simbólico de muitos dos textos antigos.

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, como há exposto aqui, 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 contribuem para a evolução do conhecimento humano, que é infinito. Assim, para ele, o caráter verdadeiramente

³⁹⁸ No 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”. STRAUSS. L. *Philosophy and law*, p. 112.

problemático da modernidade consiste em que “a filosofia ideológica dos tempos modernos... é filha do cepticismo historicista”³⁹⁹, 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 tempo⁴⁰⁰.

Dito isto, deve ser também considerado que tanto cultura quanto ideologia são o resultado de uma visão singular de um indivíduo, de uma comunidade ou época específica⁴⁰¹. 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 nenhuma relação com a totalidade ou com a realidade efetiva do mundo, ou como as coisas de fato são. Portanto, 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”⁴⁰², 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 europeu e das sociedades “influenciadas” (colonizadas) 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 humana⁴⁰³. A fim de responder ao fato de que:

³⁹⁹ HUSSERL, E. *A Filosofia como Ciência de Rigor*, p. 56.

⁴⁰⁰ Ibidem, p. 57.

⁴⁰¹ Ibidem, p. 58-59.

⁴⁰² Ibidem p. 59.

⁴⁰³ Cf. HUSSERL, L. *A Crise das Ciências Europeias*, p. 24.

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 época⁴⁰⁴.

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. De fato, 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. A *physis* não está presa 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 mundo da vida, a *epoché* fenomenológica proposta por Husserl é uma alternativa de reorientação da filosofia política apropriada por Strauss. Considerando que essa *epoché* é uma postura intelectual capaz de colocar 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.

⁴⁰⁴ HUSSERL, E. *A Filosofia como Ciência de Rigor*, p. 65.

No próximo capítulo, abordarei de forma mais aprofundada o texto *Philosophy as a Rigorous Science and Political Philosophy*, com o objetivo de investigar possíveis pistas deixadas por Strauss, que pode ser interpretado como seu testamento sobre Husserl, embora provavelmente ofereça muito mais do que uma simples interpretação de suas obras. De fato, revisitar esse texto será essencial, pois nele Strauss parece também revelar aspectos de sua compreensão sobre Heidegger, ao indicar, como sugere o título do ensaio, de que maneira a proposta fenomenológica de Husserl, ao buscar a filosofia como ciência rigorosa, também responde às demandas de uma possível renovação da filosofia política.

Capítulo 5

5. Strauss atende ao chamado de Husserl

Neste capítulo, o ensaio *Philosophy as a Rigorous Science and Political Philosophy* de 1971 escrito por Leo Strauss será analisado de maneira central. Pretendo mostrar que esse texto é uma peça fundamental para compreender tanto a relação de Strauss com o pensamento de Husserl quanto as possibilidades de uma reorientação da filosofia. Essa reorientação, conforme apresentada por Strauss, deve ser considerada também por aqueles que se dedicam à filosofia política. Em minha interpretação, o autor vai além ao sugerir caminhos para a recuperação da filosofia política, entendida como uma investigação radical e criteriosa sobre o ser e o dever ser das questões políticas por elas mesmas.

Para isso, Strauss parece atender ao chamado de Husserl pela renovação. Ele reconhece a necessidade de buscar uma filosofia enquanto ciência rigorosa em seu sentido mais radical e, caso isso não seja viável, considera prioritário reabrir o debate entre a “filosofia ideológica”, moldada pelos valores de sua época, e a “filosofia como ciência rigorosa”, que busca transcender a simples facticidade histórica. Por meio desta análise, pretendo demonstrar que, para Strauss, a filosofia política contemporânea só poderá recuperar seu sentido como uma filosofia política de orientação fenomenológica, dado que a condição do filósofo político, após a crise da metafísica e sua consequente desorientação, é equivalente à de um fenomenólogo.

Nesse contexto, aceitar essa condição torna-se o caminho para superar tanto a filosofia política quanto a filosofia em geral em relação aos seus principais críticos. Reconhecendo que Martin Heidegger, o maior herdeiro da fenomenologia de Husserl, não foi um filósofo político⁴⁰⁵, Strauss assume o papel de oferecer uma contribuição da

⁴⁰⁵ Acerca disso, vale observar que embora de certo modo Strauss tenha razão em considerar que Heidegger não elaborou uma filosofia política no sentido tradicional e estrito da expressão, muitos trabalhos publicados sobre a obra heideggeriana reconhecem que há, nessa obra, uma poderosa e problemática reflexão política que, apesar de seu caráter fragmentado, não pode ser negligenciada. Esse elemento evidenciaria o fato de que a meditação desenvolvida pelo pensador de Meskirch não foi inteiramente indiferente ao universo da política e aos fenômenos a ela relacionados. Sobre isso, ver, FERRY, L; RENAUT, A. *Heidegger et les modernes*. Paris: Grasset, 1988; BOURDIEU, P. *L'ontologie politique de Martin Heidegger*. Paris: Minuit, 1988; ZIMMERMAN, M. *Heidegger's Confrontation with Modernity*:

fenomenologia husserliana à filosofia política. Essa contribuição não consiste em politizar a fenomenologia, mas em adotar sua abordagem intelectual para explorar alternativas na compreensão do fenômeno político como um *eidos* específico e de difícil apreensão. Para tornar essa perspectiva mais clara, também analisarei algumas cartas trocadas entre Strauss e seus colegas, as quais podem auxiliar na elucidação das ideias centrais do ensaio que será examinado neste capítulo.

Além disso, para apoiar minha hipótese central, a saber, de que os desdobramentos da primeira escola da fenomenologia são fundamentais na maneira como Strauss aborda o fenômeno do político e sua proposta de revitalização da filosofia política, tentarei analisar até que ponto Heidegger exerce uma influência significativa sobre a proposta de Strauss. Isso não ocorre apenas devido ao caráter radical do pensamento heideggeriano, mas também porque Strauss compartilhou de muitas das ideias de Heidegger, chegando até a reconhecer sua superioridade intelectual em relação ao seu antigo professor. O meu ponto é que, longe de se tornar discípulo, Strauss se colocou na posição oposta, tanto pela atitude pessoal de Heidegger, quanto por uma avaliação cuidadosa dos perigos inerentes à sua filosofia.

5.1 Um ensaio enigmático

Em 1971, na última fase de sua carreira intelectual, Strauss já aposentado e tendo encerrado suas atividades na Universidade de Chicago, publica um enigmático ensaio chamado *Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy*, em clara alusão à obra de Edmund Husserl *Philosophie als strenge Wissenschaft* publicada em 1911. O ensaio de Strauss foi primeiramente publicado na *Interpretation Journal of Political Philosophy* e depois integrado em sua última obra intitulada *Studies in Platonic political Philosophy* publicada postumamente. Esse ensaio de Strauss se revela como um texto fundamentalmente importante para entender de que maneira Husserl contribuiu para a sua reflexão e crítica da modernidade. Não apenas isso, mas ele nos ajuda a perceber que a proposta de reavivamento da filosofia política de Strauss possui influência direta da

Technology, Politics and Art. Indiana: Indiana University Press, 1990; LOPARIC, Z. *Heidegger réu. Sobre a periculosidade da filosofia*. São Paulo: Papirus, 1990, e ver: ERBER P. R., *Política e verdade no pensamento de Martin Heidegger*. São Paulo: Loyola, 2003.

fenomenologia. Isso não é simples, visto que Husserl, como se sabe, não é um pensador político e não desenvolveu nenhuma obra que deva ser compreendida como um trabalho de filosofia política. Portanto, para lidar com essa dificuldade é necessário analisar as passagens de Strauss cuidadosamente, para entendermos a relação que ele faz entre o ensaio crítico de Husserl e a possibilidade do resgate da filosofia política.

O ensaio de Strauss dedicado a esse tema possui apenas dezoito parágrafos, alguns bastante longos. Embora o texto seja curto e muito direto, cada parágrafo parece apresentar uma tese complexa, o que conduz o leitor a lidar com muitos argumentos em um rápido espaço de tempo em que avança na leitura. Há vários aspectos curiosos no texto de Strauss que podem ocasionar *insights* e controvérsias interessantes. Um deles é que embora o ensaio seja dedicado a uma leitura do livro de Husserl de 1911, isso só é dito por Strauss no oitavo parágrafo, isto é, próximo ao meio do texto. Outro ponto interessante é que o nome de Husserl só aparece no quarto parágrafo, dado que até esse momento o termo “Existencialismo” e o nome de Heidegger sejam praticamente o tema central de toda parte mais introdutória do texto. Os três primeiros longos parágrafos onde o nome de Heidegger aparece pelo menos oito vezes parece dar o tom do ensaio. O escrito coloca frente a frente o fundador da fenomenologia e aquele que ficou conhecido como o seu principal herdeiro e propagador.

De fato, em pelo menos seis parágrafos, Strauss se dedica a falar diretamente de Heidegger e o autor de *Ser e Tempo* é citado diretamente pelo menos dezenove vezes, enquanto Husserl é citado dezoito vezes. Aparecem também apontamentos sobre Nietzsche e Marx no longo parágrafo sexto, o que indica a visão de Strauss do que lhe parecia realmente importante naquele momento. Evidentemente, tudo isso pode ser apenas mera coincidência e, no final das contas, apenas números. No entanto, considero importante analisar que em um ensaio dedicado à análise da proposta de Husserl, o número de vezes que o seu nome aparece ser menor em relação às vezes que aparece o nome de Heidegger pode nos dizer muitas coisas.

Entre as coisas que podem ser ditas sobre isso, algumas podem ser percebidas no próprio texto. A primeira envolve a relação entre a filosofia política e o fenômeno da vida. Strauss, já no primeiro parágrafo do ensaio, afirma que a filosofia política perdeu sua credibilidade na contemporaneidade por se tornar excessivamente filosófica⁴⁰⁶. Ao

⁴⁰⁶ STRAUSS, L. *Philosophy as a Rigorous Science and Political Philosophy*, p. 29.

afirmar isso, ele destaca a importância de direcionarmos nossa atenção para a centralidade do político enquanto um fenômeno do mundo vivido. Nesse sentido, ele sugere que a filosofia política genuína (aquela concebida por Sócrates, Platão e Aristóteles) requer a consideração do político como um fenômeno em si, para além da mera abordagem teórica. Tema que aparece de maneira central em muitos escritos importantes de sua carreira⁴⁰⁷.

Assim, ao negligenciar a esfera complexa e inevitavelmente subjetiva do “mundo da vida”, que é particular a uma ou outra sociedade, em favor de uma visão global da política que visa à universalidade, transformou-se a filosofia política em mera teoria política (que opera de acordo com os ditames da cientificidade moderna)⁴⁰⁸. Nesse sentido, a distinção entre filosofia política e política foi abandonada. Considerado que a política, quando vista pelo olhar do filósofo, busca ser algo de universal, para existir um regime político verdadeiramente filosófico, isto é, com base na natureza e em valores universais, seria necessário que o mundo inteiro vivesse sob a égide de um único regime. Como se sabe, isso se mostrou como algo impossível até então, e não há nada que sinalize que um dia será possível que todos os países e nações sejam regidos por um governo planetário.

Assim, Strauss no primeiro parágrafo do ensaio já aponta para a negação da filosofia política na contemporaneidade, percebido o seu aspecto a-científico e a-histórico. De fato, a filosofia política na visão de Strauss busca o universal, e a política, enquanto fenômeno, é sempre relativa ao tempo e o lugar. Portanto, diante da relatividade dos acontecimentos políticos e dos valores, uma teoria política de inclinação mais positivista simplesmente abre mão de refletir o caos da vida humana, pois este último não é compreensível por meio de dados estatísticos. Evidentemente que toda teoria política contemporânea não se reduz a essa compreensão, mas esse tipo de postura parece ser o principal alvo da crítica de Strauss.

A metodologia específica adotada pela teoria política emerge como um dos principais fatores distintivos da ciência política moderna, o que, de acordo com Strauss, contribuiu gradualmente para o declínio e a completa obsolescência da filosofia política em “nosso tempo”⁴⁰⁹. Esse raciocínio de Strauss é bastante contra-intuitivo, mas ele pode ser mais facilmente compreendido se consideramos que para Strauss a função

⁴⁰⁷ Cf. STRAUSS, L. *What is Political Philosophy?*, p. 12-13. Cf. STRAUSS, L. *The City and Man*, p. 17.

⁴⁰⁸ STRAUSS, L. *What can we learn from political theory?* p. 515.

⁴⁰⁹ Cf. STRAUSS, L. *What is Political Philosophy?* p. 17.

fundamental da filosofia política, ou sua razão de ser, é a crença na possibilidade da transformação da opinião sobre as coisas políticas em sabedoria das coisas políticas⁴¹⁰. Em outras palavras, para Strauss, uma filosofia política que abandona o mundo da vida, isto é, a mera opinião irrefletida do senso comum e se entrega plenamente à atividade teórica *per se*, perde o caráter prático que a originou no passado no contexto da *polis*⁴¹¹.

Isso pode explicar a atração de Strauss pelo pensamento de Husserl, visto que Strauss, no ensaio analisado aqui, aponta para o caráter problemático tanto de uma teoria política que abandona o senso comum, quanto de uma filosofia política que pretende entender o fenômeno do político de maneira planetária. Assim, ele pretende resgatar a dignidade e o sentido genuíno da filosofia política, qual seja, o de entender a opinião cultivada por uma cultura de um lugar e tempo específico e, eventualmente, perceber o que há de essencial nela que pode ser transformado em sabedoria política a ser aplicada em qualquer tempo e lugar, porque extrapola a mera facticidade histórica. Além disso, vale destacar que na perspectiva straussiana, a proposta fundamental que mobiliza o desenvolvimento da filosofia política em sua expressão clássica e originária consiste antes de tudo na tentativa de transcender a *dóxa* social, a fim de, indo além do que é historicamente dado, determinar aquele que é, por natureza, o melhor regime. A busca do melhor regime, mediante a passagem do que é (da facticidade histórica) àquilo que deve ser, constitui, com efeito, conforme Strauss, o elemento que marca a filosofia política genuína.

Percebido que as culturas locais e temporais possuem pouquíssimas coisas que possam ser compreendidas como essenciais e assim transhistóricas, vistas como naturais ao humano como humano, o trabalho do filósofo político é, nesse sentido, o mesmo do fenomenólogo, isto é, um trabalho de busca do que é essencial na vida política dos grupos humanos, que se revela independentemente de tempo e lugar, ou daquilo que é verdadeiro para cada cultura.

Dito isto, a maneira que Strauss entende o *insight* fundamental de Husserl em *Filosofia como ciência de Rigor* é redirecionado para a filosofia política. Strauss parece ter realmente captado a mensagem de seu antigo professor. Em seu ensaio, relata sobre um comentário de Husserl que o impactou profundamente “quando era ainda quase um

⁴¹⁰ Ibidem, p. 15.

⁴¹¹ STRAUSS, L. *The City and Man*, p. 13.

garoto”. Nessa ocasião, é dito por Husserl, “a escola neokantiana começa pelo telhado, eu começo pelo piso”⁴¹². Isso parece ter evocado uma série de questões na cabeça do ainda muito jovem Strauss. Décadas mais tarde ele expressou sua compreensão disto, a essa altura, o que parece ter mostrado a Strauss que “voltar às coisas mesmas”, (*zu den Sachen selbst*) é o apanágio da *epoché* filosófica. É neste sentido que o empirismo serve à fenomenologia, enquanto um destruidor de ídolos da tradição, pois ele esvazia qualquer verdade discursiva que não apareça no mundo.

Em resumo, na visão de Strauss, a constatação de que o fenômeno do político é marcado pelo efêmero, isto é, pela relatividade dos valores e sua inevitável mudança de acordo com o tempo e o lugar, conduziu a teoria política que orienta a ciência política moderna a negar que seja possível alcançar um padrão. Com isso, duas forças intelectuais tomaram o lugar privilegiado da filosofia política, o neopositivismo e o existencialismo⁴¹³. O primeiro, invalida qualquer juízo de valor, o segundo, afirma que todos os juízos de valor são históricos, portanto, presos a tempo e espaço⁴¹⁴.

Diante disso, o positivismo e o existencialismo são “poderes intelectuais” que não apenas ocuparam o lugar da filosofia política, mas são forças opostas que agem paralelamente em campos distintos. Sobre isso, Strauss sinaliza que “o positivismo exerce sua influência de maneira predominante na ciência”, enquanto o existencialismo “apresentado numa grande variedade de disfarces” exerce mais influência popular. De acordo com Strauss, “o núcleo do existencialismo é o pensamento de Heidegger. Apenas a esse pensamento o existencialismo deve sua importância e respeitabilidade intelectual”⁴¹⁵. Embora a opinião de Strauss sobre o Existencialismo francês não apareça no ensaio em questão, esse silêncio sobre os pensadores franceses autodeclarados existencialistas e propagadores desse movimento intelectual revela uma posição desfavorável em relação à recepção francesa do pensamento alemão de autores como Nietzsche, Husserl e Heidegger.

Para analisar isso, recorro a uma carta de juventude, de quando Strauss viveu em Paris. Numa postagem datada de 31 de dezembro de 1933, em diálogo com Jakob Klein, Strauss expõe de maneira franca, uma forte crítica àquilo que compreendeu como a

⁴¹² STRAUSS, L. *Philosophy as a Rigorous Science and Political Philosophy*, p. 31.

⁴¹³ *Ibidem*, p. 29.

⁴¹⁴ *Ibidem*, p. 30.

⁴¹⁵ *Ibidem*, p. 30.

“vaidade radical” (*radikalen Eitelkeit*) dos franceses. Nessa ocasião, ele afirma: “o que se chama filosofia na França é, na melhor das hipóteses, erudição: não há ninguém aqui que eu conheça que esteja disposto a renunciar à sua erudição”⁴¹⁶. Isso nos dá uma pista interessante de que Strauss desde jovem, não enxergou nos intelectuais franceses de sua época uma compreensão adequada das fenomenologias de Husserl e Heidegger. Além disso, por meio também desta crítica percebe-se que não era a pretensão de Strauss “politizar” a fenomenologia, como fizeram vários pensadores franceses de renome. Strauss parece ir exatamente na contramão dessa alternativa.

Isso pode explicar porque Heidegger aparece de maneira tão central no ensaio de Strauss sobre Husserl. Para Strauss, Heidegger “é o espírito mais forte” de sua geração⁴¹⁷, “a maior mente”⁴¹⁸, o maior filósofo de sua geração⁴¹⁹. Não obstante, suas críticas ao filósofo não sejam poucas, sobretudo, aquelas relacionadas ao absurdo de seu envolvimento apaixonado com o nazismo⁴²⁰, Strauss nunca escondeu sua admiração e persistência na tentativa de entender a natureza do pensamento de Heidegger. Vale dizer que o mistério de Heidegger na visão de Strauss envolve o mistério da própria Alemanha. Para ele, “Heidegger parece ser um dos exemplos mais notáveis da mais alta inteligência com o caráter do tipo mais baixo, que são provavelmente mais característicos da Alemanha do que de qualquer outro país”⁴²¹. Mesmo assim, o caráter pessoal de Heidegger não é a questão central para Strauss, sobre isso, numa carta de 23 de fevereiro de 1950 para Löwith, Strauss afirma que:

No fim das contas, isso não é relevante: na verdade, o que importa de fato é a qualidade de seus argumentos. E, de fato, deve-se admitir que Heidegger liquidou irrevogavelmente tudo o que surgiu em nosso século. A questão, por fim, é apenas se ele está correto em sua crítica a Platão. Sua rejeição dogmática e historicista de todo retorno é irrelevante: o que importa é apenas se a subordinação da pergunta sobre

⁴¹⁶ STRAUSS, L. *Gesammelte Schriften*, Band 3, p. 485.

⁴¹⁷ Ibidem, p. 674.

⁴¹⁸ Ibidem, p. 690.

⁴¹⁹ STRAUSS, L. “An Unspoken Prologue to a Public Lecture at St. John’s College in Honor of Jacob Klein”, p. 450.

⁴²⁰ STRAUSS, L. *Philosophy as a Rigorous Science and Political Philosophy*, p. 31.

⁴²¹ Carta de 27 de janeiro de 1973, Cf. STRAUSS, L. *Gesammelte Schriften*, Band 3, p. 766. Sobre isso, é interessante constatar aqui que essa crítica moral de Strauss a Heidegger lembra bastante a de Emmanuel Lévinas, autor que também considerou que Heidegger seria um pensador extraordinariamente inteligente, mas cuja inteligência teria sido colocada a serviço do Mal. Ver o que diz sobre isso Z. Loparic em seu livro *Heidegger réu. A periculosidade da filosofia*, p. 36-37.

o Ser à pergunta sobre o ente supremo é legítima ou, como Heidegger afirma, ilegítima⁴²².

Como é possível perceber, a relação de Strauss com o pensamento contemporâneo é uma tentativa de compreensão da Antiguidade. Nesse sentido, parece ser correto dizer o mesmo em relação à leitura de Strauss sobre Nietzsche e Husserl. Um relato do próprio Strauss que nos ajuda a perceber isso aparece numa carta de 14 fevereiro de 1934. Em Londres, Strauss encontrava e conversava com outro jovem intelectual Alemão, Hans Jonas, por quem desenvolveu profunda admiração. Ao relatar esses encontros para Jacob Klein, colega que julgou ser quem melhor compreendeu Husserl, Strauss afirmou: “Nas conversas com Jonas, achei interessante que ele também, embora não muito claramente, busca transcender Heidegger na mesma direção que nós, seja avançando ou retrocedendo”⁴²³. Isso indica que de fato, os desdobramentos da filosofia de Heidegger inquietaram Strauss durante toda a sua vida, desde o primeiro contato em 1922 quando Strauss foi profundamente impactado e teve seu pensamento redirecionado por Heidegger⁴²⁴.

Sobre essa ocasião, o próprio Strauss menciona que “nada nos afetou tão profundamente nos anos em que nossas mentes tomaram suas direções permanentes quanto o pensamento de Heidegger”⁴²⁵. Se afirmações como estas são encontradas em textos autobiográficos de memórias de Strauss, podemos também recorrer à intimidade de cartas. Nos seus últimos dias de vida, em uma carta de 7 de julho 1973, endereçada ao seu amigo Schollem, Strauss relatou: “De vez em quando, também folheio Heidegger. Agora, após longos anos, ficou claro para mim o que está errado nele: um intelecto fenomenal, que está em uma alma excessivamente sentimental” (*Kitsch-Seele*)⁴²⁶.

⁴²² (no original) “Zuletzt ist das ganz uninteressant: zuletzt kommt es in der Tat auf die Qualität seiner Argumente an. Und da muss man in der Tat sagen, dass Heidegger alles, was in unserem Jahrhundert da war und da ist, unwiderruflich erledigt hat. Das Problem ist zuletzt nur, ob er in seiner Kritik an Plato recht hat. Seine dogmatisch-historistische Ablehnung jedes Zurück ist belanglos: es kommt allein darauf an, ob die Unterordnung der Frage nach dem Sein unter die Frage nach dem vorzüglich Seienden legitim oder, wie H. behauptet, illegitim ist”. STRAUSS, L. *Gesammelte Schriften*, Band 3, p. 674

⁴²³ Ibidem, p. 494.

⁴²⁴ Carta de 03 de junho de 1964. Cf. Ibidem, p. 690.

⁴²⁵ STRAUSS, L. “An Unspoken Prologue to a Public Lecture at St. John’s College in Honor of Jacob Klein” (1959), p. 450.

⁴²⁶ Ibidem, p. 670. Vale ressaltar que nessa mesma carta Strauss menciona que apenas lia literatura grega e passagens da Torá, ou seja, o único livro de um filósofo moderno que o acompanhou nos últimos meses de sua vida foi o *Ser e Tempo* de Heidegger.

Isto apresentado, no que se refere à possibilidade de uma contribuição da fenomenologia para a filosofia, no ensaio sobre a filosofia como ciência rigorosa, Strauss parece tornar patente que, dada a profundidade e radicalidade de sua filosofia, Heidegger não deixou espaço para a filosofia política, embora tenha agido politicamente⁴²⁷. No entanto, sua crítica à toda tradição filosófica, em especial sua leitura dos antigos, é muito importante. Visto que para os antigos, a filosofia política, a reflexão sobre o dever ser e sobre o ser estão totalmente conectadas. Sendo assim, constatado que “o ideal grego não pode ser o nosso ideal”⁴²⁸, como afirmou o próprio Strauss, a compreensão da leitura contemporânea dos clássicos é a única alternativa para uma retomada não historicista do ensinamento antigo. Diante disso, Strauss nos indica que se por um lado, a profundidade do pensamento de Heidegger o afastou da filosofia política, por outro lado, enquanto homem, ele abraçou a política como um novo e único sentido para o ser (ser para Reich).

Na visão de Strauss, Heidegger em concordância com Nietzsche⁴²⁹, ao revelar a essência mesma do humano enquanto animal histórico, mostrou que a história não é um processo racional, e assim, que nenhum filósofo pode de fato ser compreendido por seus herdeiros, portanto, toda interpretação é sempre criação da criação. Para Strauss, “isso tornou o pensamento de Heidegger muito atraente”⁴³⁰ para muitas coisas. A aproximação de Strauss em relação à Husserl no fim de sua vida parece ter ainda mais uma motivação, a saber, sua insistência na compreensão do pensamento Heidegger. Sobre isso, o próprio Strauss veio a afirmar que, para entender Heidegger, é preciso entender Husserl. Dando razão ao próprio Heidegger, de que toda filosofia é sempre interpretação criadora, parece haver, segundo Strauss, uma relação de interpretação, apropriação e ressignificação entre a noção de “mundo da vida” de Husserl e o historicismo radical de Heidegger. Sobre o *insight* de Husserl, de que “toda compreensão filosófica do mundo deve partir da compreensão comum do mundo”, isto é, do que é sensivelmente percebido, Strauss afirma que:

Heidegger foi muito mais longe do que Husserl na mesma direção: o tema primário não é o objeto da percepção, mas o todo experimentado como parte do contexto humano individual, o mundo individual ao qual pertence. O todo é o que é, não apenas em virtude das qualidades

⁴²⁷ STRAUSS, L. *Philosophy as a Rigorous Science and Political Philosophy*, p. 34.

⁴²⁸ STRAUSS, L. *Gesammelte Schriften*, Band 3, 614.

⁴²⁹ STRAUSS, L. *Philosophy as a Rigorous Science and Political Philosophy*, p. 33.

⁴³⁰ *Ibidem*, p. 30.

primárias e secundárias, assim como das qualidades de valor no sentido ordinário desse termo, mas também de qualidades como sagrado ou profano: o fenômeno total de uma vaca é, para um hindu, constituído muito mais pela sacralidade da vaca do que por qualquer outra qualidade ou aspecto. Isso implica que não se pode mais falar de nossa compreensão “natural” do mundo; todo entendimento do mundo é “histórico”⁴³¹.

Constatado por Strauss que Heidegger avança em direção à compreensão das essências, não no sentido de Husserl, mas no sentido exatamente contrário, pois sua fenomenologia (de Heidegger) não busca a essência do que se apresenta, mas as essências dos “mundos históricos” por meio de suas linguagens marcadas por aspectos de sua temporalidade ou presença no mundo. Percebe-se que não faz sentido, para Heidegger, buscar a natureza das coisas, pois, segundo ele, não há natureza ou totalidade, tudo está na ordem do pessoal, pois nossa presença no mundo é limitada pela temporalidade. Assim, qualquer compreensão do ser só é possível se pensada de forma histórica.

Essa abertura para o subjetivismo radical revela que o todo é relativo porque toda experiência é individual⁴³². No entanto, na visão de Strauss, ao proceder assim, Heidegger resgata algo há muito tempo perdido no Ocidente, “o solo enraizado”. Acerca disso, vale lembrar que, na tradição filosófica, os idealismos conduziram os filósofos ao “desenraizamento do solo”. No contexto do Cristianismo, os indivíduos desprezaram esse mundo em favor de uma abstração fantástica. Por fim, na vida comum, a técnica “destruiu qualquer possibilidade de grandeza humana” em favor de uma vida tranquila e confortável. Sobre o momento de Heidegger, Strauss explica que:

A filosofia de Heidegger pertence a um momento infinitamente perigoso em que o homem está em maior perigo como nunca esteve antes de perder sua humanidade e, portanto - perigo e salvação estão juntos - a filosofia pode ter a tarefa de contribuir para a recuperação ou retorno do *Bodenständigkeit* ou, ao invés disso, preparar um tipo inteiramente novo de *Bodenständigkeit*: um *Bodenständigkeit* para além do mais extremo *Bodenlosigkeit* (falta-de-solo), um estar em casa para além do mais extremo desabrigo (*homelessness*). Não há razões

⁴³¹ (no original) “Heidegger went much further than Husserl! in the same direction: the primary theme is not the object of perception but the full thing as experienced as part of the individual human context, the individual world to which it belongs.” The full thing is what it is not only in virtue of the primary and secondary qualities as well as the value qualities in the ordinary meaning of that term but also of qualities like sacred or profane: the full phenomenon of a cow is for a Hindu constituted much more by the sacredness of the cow than by any other quality or aspect. This implies that one can no longer speak of our “natural” understanding of the world: every understanding of the world is “historical”. Ibidem, p. 31.

⁴³² Ibidem, p. 31.

para pensar que, segundo Heidegger, o mundo nunca esteve em ordem, ou o pensamento nunca foi simplesmente humano. Um diálogo entre os pensadores mais profundos do Ocidente e os pensadores mais profundos do Oriente e, em particular, da Ásia Oriental, pode levar à consumação preparada, acompanhada ou seguida por um retorno dos deuses. Esse diálogo talvez seja o caminho e tudo o que isso implica, mas certamente não ação política de qualquer tipo⁴³³.

Isto dito, é interessante analisar que os fenômenos indicados por Strauss que resultam nesse “desenraizamento do solo” ou desse afastamento do mundo em favor do absoluto, do paraíso ou da satisfação do conforto humano por meio da técnica são fenômenos cultivados no Ocidente. O que conduz Strauss, como se percebe nessa longa citação, a propor um necessário diálogo com a sabedoria oriental ou até a condição de reaprender com o Oriente. Além dessa passagem presente no ensaio sobre Husserl, uma afirmação ainda mais clara nesse sentido aparece em *An Introduction On the Heideggerian Existentialism*. Como podemos ver na crítica de Strauss ao racionalismo moderno na passagem a seguir:

O racionalismo em si repousa em suposições não racionais e não evidentes; apesar de seu poder aparentemente esmagador, o racionalismo é oco; o próprio racionalismo repousa sobre algo que não pode dominar. Uma compreensão mais adequada do ser é sugerida pela afirmação de que ser significa ser elusivo ou ser um mistério. Essa é a compreensão oriental do Ser. Daí não haver desejo de domínio no Oriente. Podemos ter esperança além da sociedade mundial tecnológica, podemos esperar por uma verdadeira sociedade mundial, apenas se formos capazes de aprender com o Oriente, especialmente da China. Mas a China sucumbe ao racionalismo ocidental⁴³⁴.

⁴³³ (No original) “Heidegger’s philosophy belongs to the infinitely dangerous moment when man is in a greater danger than ever before of losing his humanity and therefore-danger and salvation belonging together-philosophy can have the task of contributing toward the recovery or return of *Bodenständigkeit* or rather of preparing an entirely novel kind of *Bodenständigkeit*: a *Bodenständigkeit* beyond the most extreme *Bodenlosigkeit*, a being at home beyond the most extreme homelessness. Nay, there are reasons for thinking that according to Heidegger the world has never yet been in order, or thought has never yet been simply human. A dialogue between the most profound thinkers of the Occident and the most profound thinkers of the Orient and in particular East Asia may lead to the consummation prepared, accompanied or followed by a return of the gods. That dialogue and everything that it entails, but surely not political action of any kind, is perhaps the way”. Ibidem, p. 33-34

⁴³⁴ (No original) Rationalism itself rests on nonrational, unevident assumptions; in spite of its seemingly overwhelming power, rationalism is hollow; rationalism itself rests on something which it cannot master. A more adequate understanding of being is intimated by the assertion that to be means to be elusive or to be a mystery. This is the Eastern understanding of Being. Hence there is no will to master in the East. We can hope beyond technological world society, we can hope for a genuine world society, only if we become capable of learning from the East, especially from China. But China succumbs to Western rationalism. STRAUSS, L. *An Introduction On the Heideggerian Existentialism*, In. STRAUSS, L. PANGLE, L. (Org.). *Rebirth of Classical Political Rationalism*, p. 43.

Como é possível perceber, Strauss enxerga no diálogo entre Ocidente e Oriente, ou na abertura do Ocidente em relação ao Oriente na condição de aprendiz, uma alternativa de superação do Racionalismo moderno. Por outro lado, do ponto de vista político, a possibilidade de uma sociedade com valores globais a partir dessa relação entre Ocidente e Oriente parece ser muito mais uma ironia de Strauss do que um pensamento verdadeiro que possa nortear sua reflexão⁴³⁵. No entanto, o final dessa passagem revela algo um pouco mais seguro: se ironia ou não, Strauss sinaliza que o Oriente já foi contaminado pelo racionalismo ocidental e seu ideal de dominação.

Acerca disso, considero três pontos importantes. O primeiro é que essa proposta de aprender com a sabedoria oriental se encaixa perfeitamente na forma que Strauss compreende a filosofia política. De fato, o relato documentado de que Sócrates questionou o ser das coisas políticas precisamente na Grécia antiga é mera contingência histórica. O fato disso acontecer na Atenas da era clássica, berço da civilização ocidental, é apenas um pano de fundo para algo que é humano. O que interessa para Strauss é que alguém em algum momento e em algum lugar questionou os valores por meio da simples pergunta “o que é?”. Assim, ele propôs um saber natural sobre a totalidade das coisas.

Dessa maneira, ele buscou a sabedoria do todo e revelou problemas fundamentais por meio de questões inteligíveis a qualquer indivíduo em qualquer lugar e em qualquer tempo⁴³⁶. Desta maneira, ele fundou a filosofia política sem falar de política. Por isso sua questão não é política, captada pela história ou meramente normativa. Ela está comprometida com o ser de todas as coisas. Isso provavelmente não ocorreu apenas em Atenas, é muito razoável que na China, na Índia e no Egito também tenham existido figuras de uma sabedoria superior como “um Sócrates”, mas foi no Ocidente, por

⁴³⁵ Para Strauss, a concepção acerca da efetivação histórica de uma sociedade cosmopolita e universal, abrangendo a totalidade dos homens sob um regime livre, próspero, pacífico e racional, constituiria um ideal característico da filosofia política moderna. Um ideal que Strauss rechaça por dois motivos principais: primeiramente porque ele seria, em grande medida, algo utópico e de certa forma mirabolante. Segundo Strauss, a natureza das sociedades humanas é “fechada”, paroquial ou particular (fato que, evidenciaria os limites de toda e qualquer sociabilidade humana); em segundo lugar porque, mesmo que esse ideal pudesse ser realizado, ele requeria, para a sua realização, a instauração da mais brutal forma de tirania conhecida na história, de vez que a sua efetivação histórica só seria viável a partir do mais completo e aterrador controle tecnológico sobre a natureza e a vida humana, um controle que, para ser realmente completo, teria de ser emancipado de qualquer tipo de supervisão moral ou política, levando a uma destruição da humanidade do humano. Ver sobre isso as observações de Strauss em *Natural Right and History*, p. 23, *On Tyranny*, p. 178; 208-211, e na introdução de *The City and Man*.

⁴³⁶ Cf. STRAUSS, L. *Gesammelte Schriften*, Band 3, p. 534.

motivações igualmente contingentes, que se documentou esse evento monumental. Diante disso, o fato reconhecido por Strauss de “que não é possível voltar ao passado”⁴³⁷ nos força a aceitar que “nós precisamos reaprender os elementos da filosofia”⁴³⁸.

O segundo ponto é que essa necessidade de reaprender com o Oriente ter aparecido em um ensaio sobre Heidegger pode nos dar uma pista valiosa. Heidegger foi aquele que enxergou uma ponte de Atenas para Alemanha, foi ele quem afirmou a superioridade linguística de seu povo naturalmente vocacionado a compreender os Gregos. Seu nacionalismo o cegou diante dos problemas da condição humana. Diante disso, é possível dizer que Strauss sorrateiramente se opõe à predominância da tradição ocidental nas ciências, em especial ao germanismo filosófico, segundo ele, produtor de tragédias e niilismo⁴³⁹. Nesse sentido, Strauss está de acordo com Husserl, ambos os autores corroboram com a concepção de que a ciência é um bem a ser perseguido pela humanidade. Portanto, a ciência não é um fenômeno germânico, grego, chinês ou indiano. A ciência só faz sentido se é ciência para servir à humanidade, foi justamente a ruptura com a ideia de uma ciência universal que tornou possível a condenação daquelas ciências chamadas “ciências judaicas” na Alemanha hitlerista.

Portanto, essa contraposição feita por Strauss entre Husserl e Heidegger no ensaio sobre a *Filosofia como Ciência de Rigor* nos mostra que, embora Heidegger tenha avançado muito mais que seu mestre em diversos aspectos, e tenha sido muito mais apropriado politicamente por seus influenciados, é em Husserl que podemos encontrar uma alternativa de renovação para a filosofia política. Com efeito, ele criticou os principais pressupostos do racionalismo moderno e mostrou a relação disso com os acontecimentos espirituais e políticos do Ocidente. Por fim, o terceiro ponto é que afirmar que “a China sucumbe ao racionalismo moderno” é a afirmação mais direta do caráter dogmático e colonizador do ideal ocidental de uma sociedade mundial e tecnológica, forma em que Strauss enxerga o esvaziamento do humano.

5.2 A contribuição de Husserl para filosofia política na leitura de Strauss

⁴³⁷ Ibidem, p. 655.

⁴³⁸ Ibidem, p. 662.

⁴³⁹ Ibidem, p. 516-517. Ver sobre isso: STRAUSS, L. German Nihilism e STRAUSS, L. The Living Issues of German Post-War Philosophy.

Entre o oitavo e o nono parágrafo do ensaio de Strauss dedicado a Husserl, o chamado à filosofia como ciência rigorosa passa a ser a temática central do texto. Nessa parte, Strauss afirma que embora o pensamento de Husserl desde 1911, tenha passado por muitas modificações, o ensaio *Filosofia como Ciência de Rigor* “é a sua afirmação mais importante sobre o que estamos preocupados. Ninguém em nosso século elevou o chamado à filosofia como ciência rigorosa com tanta clareza, pureza, vigor e amplitude quanto Husserl”⁴⁴⁰. Essa obra é fundamentalmente importante para Strauss, porque nela, primeiro, são contrapostos o naturalismo / positivismo “reinante” e as ciências do espírito que se tornaram frágeis e questionáveis diante do predomínio dos métodos das ciências naturais.

Para Strauss, Husserl propõe um novo fundamento filosófico no espírito da ciência; assim, ele propõe não apenas uma alternativa de renovação da filosofia, mas uma reforma das ciências. O segundo ponto importante para Strauss é que Husserl contrapõe a filosofia como ciência rigorosa ao historicismo ou à *Weltanschauungsphilosophie*, “que embora seja uma experiência de alto valor” não é filosofia como ciência rigorosa, pois a *Weltanschauungsphilosophie* está sempre presa ao lugar e ao tempo presente. Portanto, não é capaz de transcender à mera moralidade vigente. Em outras palavras, a *Weltanschauungsphilosophie* é uma “sabedoria” temporal marcada pela mera facticidade, são as “visões de mundo” e a própria filosofia, constatado que as filosofias também são filhas de seu tempo. Nesse aspecto, o que está em jogo para Strauss é que Husserl percebe uma mudança efetiva na relação entre a sabedoria forjada no mundo vivido e a filosofia como ciência rigorosa. Sobre isso, Strauss explica que: “As filosofias tradicionais eram ao mesmo tempo *Weltanschauungsphilosophien* e filosofias científicas já que os objetivos da sabedoria, por um lado, e da ciência rigorosa, por outro, ainda não haviam sido claramente separados um do outro”⁴⁴¹.

Como se percebe, o ponto central da apropriação de Strauss em relação à crítica esboçada por Husserl é que a *Weltanschauungsphilosophie* da antiguidade unia os conhecimentos da *physis* e a sabedoria do *nomos*. Assim, era capaz de satisfazer a moralidade da *polis* (convenção), e as necessidades da ciência / filosofia (natureza) que

⁴⁴⁰ STRAUSS, L. *Philosophy as a Rigorous Science and Political Philosophy*, p. 34.

⁴⁴¹ *Ibidem*, p. 36.

buscam a compreensão mais adequada possível da totalidade das coisas. Em outras palavras, para Strauss, o *insight* de Husserl torna possível a retomada de uma ciência no sentido de Platão e Aristóteles, isto é, uma ciência investigativa baseada no que se apresenta de maneira natural e não histórica. É um tipo de reflexão que não pretende atender apenas aos interesses do “aqui e agora”, mas sim que visa ao acúmulo de seus conhecimentos e aos avanços para aqueles que estão por vir.

Assim, o fato de que o mundo em que vivemos é fruto daquilo que foi produzido e acumulado no passado, revela que a ciência possui um aspecto teleológico, não no sentido de Hegel / Marx ou do judaico cristianismo, em direção ao absoluto, à revolução ou ao apocalipse, mas um sentido histórico natural, espiral e não linear. A separação e consequente oposição entre a filosofia como ciência rigorosa e a *Weltanschauungsphilosophie* abre espaço para a ideologia, dado que as dificuldades para a fundamentação de uma filosofia como ciência rigorosa são abissais, sobretudo pelas necessidades práticas e problemas mais urgentes das sociedades.

A constatação de Husserl de que “A ideia de *Weltanschauung* difere de época para época, enquanto a ideia de ciência é atemporal”⁴⁴², é central para apropriação de Strauss. Sabido que não há uma abertura para a filosofia política no pensamento de Husserl, Strauss conclui que “a reflexão sobre a relação dos dois tipos de filosofia obviamente pertence à esfera da filosofia como ciência rigorosa. É o que está mais próximo de ser a contribuição de Husserl para a filosofia política”⁴⁴³. Nesse sentido, sua diferença fundamental em relação a Heidegger é que Husserl na visão de Strauss não cedeu à tentação de, diante das terríveis dificuldades de pensar o início de uma filosofia como ciência rigorosa, se entregar a uma *Weltanschauung* específica. Heidegger, por outro lado, avança mais do que qualquer outro filósofo de seu tempo, no entanto, diante do total desabrigo promovido pela experiência de um filosofar natural: Heidegger buscou fazer do tempo um abrigo confortável para os filósofos. Sobre isso, em uma carta de 12 de dezembro de 1931 para Krüger, Strauss afirma que “*Ser e Tempo* expressa a essência da modernidade da maneira mais pura, ou seja, a reserva moderna contra os gregos, judeus e cristãos”⁴⁴⁴.

⁴⁴² Ibidem, p. 36.

⁴⁴³ Ibidem, p. 36 – 37.

⁴⁴⁴ STRAUSS, L. The Strauss–Krüger Correspondence, p. 32.

Dito isto, a conclusão de Strauss sobre a contribuição de Husserl à filosofia política apresentada no parágrafo anterior o coloca diante de pelo menos dois problemas. O primeiro é que o chamado de Husserl à filosofia como ciência de rigor estabelece um problema fundamental, a saber, a relação entre *physis* e *nomos*, ou a relação entre verdade e valor. O fato de que as sociedades vivem de acordo com os valores e não necessariamente com base na verdade era uma obviedade para os antigos, como Strauss afirma por meio da doutrina do convencionalismo. Mas como desenvolver novamente uma filosofia como ciência de rigor ou tornar o seu caminho possível em um momento histórico que a filosofia clássica não pode se realizar? Isso inquieta Strauss o tempo inteiro, pois ele não estava nada convicto da possibilidade de que sua proposta de resgate do direito natural clássico realmente faria sentido em um tempo que toda cosmologia antiga já não existe mais e que a compreensão de natureza é predominantemente técnica e instrumental. Como se observa em uma carta de 10 de dezembro de 1950 endereçada a Eric Voegelin, Strauss demonstra certa aflição em relação à publicação das palestras Walgreen. Nessa ocasião, por meio da carta Strauss afirma:

A obra é de todo modo um risco, ainda que eu não faça nada além de apresentar o problema do direito natural como um problema ainda não resolvido. Quanto à reação do público aqui em Chicago, ela foi, creio, favorável, especialmente entre os jovens, que inicialmente enxergam apenas uma alternativa entre o positivismo-relativismo-pragmatismo e o neotomismo, e que mal conseguem imaginar que é possível tirar da própria ignorância a consequência de que é preciso lutar pelo conhecimento, e que enxergam isso imediatamente quando alguém lhes demonstra⁴⁴⁵.

Como é possível perceber nas palavras do próprio Strauss, há um aspecto profundamente socrático na retomada do problema do direito natural. Não se observa nenhum otimismo em relação à sua proposta de retomada desse debate. Além disso, podemos também perceber que sua verdadeira intenção era lançar luz sobre a centralidade do problema e na sua urgência diante do relativismo irracionalista predominante no século XX. Sobre isso, pode-se então concluir que se tratava de um retorno a uma questão fundamental diante das alternativas oferecidas e não de uma doutrina com preceitos a

⁴⁴⁵ VOEGELIN, E. – STRAUSS, L. *Fé e Filosofia Política: A Correspondência entre Leo Strauss e Eric Voegelin (1934-1964)*, p. 102.

serem aplicados nas sociedades. Em *Direito Natural e História*, Strauss é enfático quando explica que:

Ao apreender esses problemas [fundamentais] como problemas, a mente humana se liberta de suas limitações históricas. Nada mais é necessário para legitimar a filosofia em seu sentido original, socrático: a filosofia é o conhecimento de que não se sabe; isto é, trata-se do conhecimento do que não se sabe, ou da consciência dos problemas fundamentais e, com isso, das alternativas fundamentais para suas soluções, que são contemporâneas ao pensamento humano⁴⁴⁶.

O segundo problema tem relação direta com o primeiro, uma vez que a filosofia como ciência rigorosa pretendida por Husserl poderia ter “efeito adverso” ou até mesmo destruir a *Weltanschauungsphilosophie* ou as filosofias do tempo presente, baseadas nas visões de mundo. Mas como já foi dito, as *Weltanschauungsphilosophien* possuem um grande valor, elas legitimam o mundo da vida e os valores que sustentam a vida em sociedade. Para que isso seja possível, seria necessário um tipo de liberdade intelectual em que diferentes correntes filosóficas coexistissem e se relacionassem de maneira dialética. No entanto, mesmo que existam sociedades em que isso seja possível, será feito em favor de uma visão de mundo em detrimento de outras.

Assim, na visão de Strauss, Husserl, ao desconsiderar essa dificuldade, desenvolveu certo otimismo⁴⁴⁷. Pelo menos naquele momento, Strauss faz justiça a Husserl mencionando sua palestra de 1935, ocasião em que o velho professor, mais consciente da profunda dificuldade de sua proposta, sinaliza a relação entre filosofia e perseguição. O que parece revelar para Strauss que Husserl, mesmo não escrevendo uma linha sobre política em seus textos oficiais, estava consciente do caráter problemático e dos perigos em torno da atividade filosófica, sobretudo dos conflitos espirituais travados para a refundação da filosofia como ciência rigorosa que se dão no campo do político.

⁴⁴⁶ (No original) “In grasping these [fundamental] 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”. STRAUSS, L. *Natural Right and History* p. 32. Ver sobre a posição de Strauss acerca da atividade filosófica em: STRAUSS, L. *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, p. 260; ver também: STRAUSS, L. *What is political Philosophy?*, p. 10.

⁴⁴⁷ STRAUSS, L. *Philosophy as a Rigorous Science and Political Philosophy*, p. 37.

A minha hipótese é que Strauss, tendo captado isso, tenta dar continuidade ao caminho de Husserl, recorrendo, porém, ao estudo da história da filosofia política. Ele enxerga em Sócrates o grande início, justamente porque ele funda uma filosofia baseada em um ceticismo original revelador não apenas da realidade decadente da Atenas de seu tempo, mas dos problemas da vida humana em geral, isto é, do humano como humano, passíveis de serem vividos em qualquer tempo e lugar enquanto existir vida humana. Sobre isso, numa carta de 19 de julho de 1951, endereçada ao colega Karl Löwith, Strauss explica que “Sócrates não é um cético no sentido vulgar, porque ele sabe que nada sabe – ele sabe, antes de tudo, o que é saber – e isso não é nada. Ele sabe, além disso, quais são os problemas, isto é, os problemas, os problemas fundamentais”⁴⁴⁸ (*die wichtigen Probleme*).

De acordo com a interpretação straussiana, Heidegger ao perceber que a filosofia como busca do eterno é impossível ou um conhecimento das coisas em si não passa de ilusão, ele combateu toda tradição platônico-socrática, fez do *nomos*, isto é, do “solo enraizado”, da temporalidade do mundo vivido a sua morada e negou qualquer possibilidade de pensar o eterno ou a natureza das coisas. Assim, ao constatar o fato inegável de que Heidegger herda essa crítica de Nietzsche, Strauss direciona seu olhar para Husserl, visto que o retorno de Nietzsche à natureza se tornou inviável após o seu mergulho na historicidade radical resultante da afirmação da vida como vontade de poder e nada mais. Sobre a dívida de Heidegger com Nietzsche, Strauss afirma que:

O que dificulta o retorno de Nietzsche à *physis* é, obviamente, a ‘história’, e é a história que constitui o ponto de partida e o tema de Heidegger. Heidegger deve muito a Nietzsche, e ele sabe disso, é claro, e, ao que me parece, não tenta esconder isso. O fato de ele enfatizar o que o distingue de Nietzsche é, acredito, perfeitamente defensável, já que ele naturalmente se preocupa em evitar os erros nos quais Nietzsche caiu⁴⁴⁹.

⁴⁴⁸ Ibidem, p. 675.

⁴⁴⁹ (No original) “What makes difficult Nietzsche’s return to *physis* is of course »history«, and it is history which is the starting point and the theme of Heidegger. Heidegger is very deeply indebted to Nietzsche, and he knows this, of course, and he does not, it seems to me, conceal it. That he puts the emphasis on what distinguishes him from Nietzsche is, I think, perfectly defensible, since he is naturally concerned with avoiding the pitfalls into which Nietzsche fell”. STRAUSS, L. *Gesammelte Schriften*, Band 3, p. 686.

De fato, o retorno de Nietzsche a um pensamento encarnado em um corpo pulsante que é vontade de poder a todo momento e símbolo da possibilidade de toda grandeza e baixeza humana, representou para Strauss a possibilidade de um filosofar natural. No entanto, por outro lado, Nietzsche revelou que a condição do humano é meramente histórica, e que essa vontade de poder se revela apenas na medida que o ser humano avança na história por meio de guerras e conflitos em que os indivíduos ou os impérios e nações são forçados a se tornarem cada vez mais fortes.

Como aparece em parte substancial do ensaio de Strauss sobre Husserl, o *insight* de Nietzsche é revelador tanto de toda falta de sentido do homem na natureza, quanto da necessidade da luta entre os homens para a construção do futuro. Nesse sentido, se Nietzsche apresenta algo de natural no humano, que é o desejo de conquista, esse desejo de homens e mulheres pelo poder se revela apenas no tempo histórico em que essas lutas são travadas. Na visão de Strauss, ao mostrar isso, Nietzsche revela uma verdade política que, embora profunda, é terrível e constitui o prenúncio de um século de guerras. Do ponto de vista filosófico, de acordo com Strauss, Nietzsche revela que “não se pode mais falar em compreensão ‘natural’ do mundo; todo entendimento do mundo é histórico”⁴⁵⁰.

Com efeito, em Husserl, Strauss parece enxergar a reconsideração do sentido mais elevado da ciência para o modo de vida ocidental e mostrar que a recuperação do senso comum ao invés do seu abandono operado pela ciência moderna é o caminho mais adequado nessa luta contra a desumanização do humano pela mera técnica. Por fim, em Heidegger, Strauss observou uma crítica radical à toda tradição metafísica que se utilizou da história, não como materialismo, isto é, como história para o futuro, mas a história como resgate, correção e retomada da questão sobre o ser. Assim, o “engajamento” de Strauss com esses filósofos se explica pelas lutas travadas por eles contra sua própria época em vez de sua adesão confortável a ela, na minha interpretação é desse impulso que Strauss compartilha.

Se somado os parágrafos dedicados a Nietzsche e Heidegger, percebe-se que eles são o assunto principal durante maior parte do ensaio de Strauss sobre Husserl. É preciso meditar sobre isso, afinal esse dado pode nos dizer algo importante, ou no mínimo nos permitir levantar uma questão importante. Afinal, desde muito cedo, Strauss entendeu que tanto Nietzsche quanto Heidegger viram no retorno à natureza algo impossível tanto

⁴⁵⁰ STRAUSS, L. *Philosophy as a Rigorous Science and Political Philosophy*, p. 31.

pelas condições técnicas da modernidade quanto pela condição humana enquanto ser histórico. Numa carta de Strauss para Krüger, Strauss critica Nietzsche por não ter avançado em sua crítica à modernidade cristã (secular), ocasião em que ele afirma:

Você encontrará que no próprio ideal de Nietzsche há suficiente “cristianismo secularizado” para me levar ao absurdo. [...] Eu acredito, na verdade, que Nietzsche nunca se livrou de certas “tendências de pensamento” porque, depois de ter derrubado os pilares do mundo europeu e descoberto a ὕλη (matéria) desse mundo, ou seja, depois de ter optado, “com ódio e fôlego” por Homero e Péricles contra Sócrates-Platão, e pelos reis israelitas-judeus contra os profetas (ou contra Jesus e Paulo); em outras palavras, depois de ter redescoberto o ideal “natural” da humanidade – o ideal da ἀνδρεία (coragem) –, não procedeu à crítica do descrédito desse ideal⁴⁵¹.

Embora Strauss não se refira a Heidegger nessa carta, isso pode nos dar uma pista importante. Strauss vê em Heidegger a tentativa de destruir o solo e escavar as bases onde a filosofia grega estava assentada. De fato, o que se conhece por filosofia grega na modernidade, é a visão moderna e cristã da filosofia grega. Para deixar a filosofia grega surgir novamente, era necessário destruir a caixa onde ela foi “aprisionada”, isto é, a caixa do racionalismo moderno. O sentido dessa destruição é fundamental para Strauss. Portanto, na sua interpretação, Heidegger tornou possível a compreensão de que aquela filosofia clássica, ou aquela aparência da filosofia clássica não era ela realmente, mas sim uma sombra do que um dia havia sido a filosofia clássica, isto é, mera projeção de um sonho pensado à semelhança da tradição moderna, tecnicista e cristã⁴⁵².

Nietzsche, na visão de Strauss, não teve esta compreensão, ele abraçou um ideal antigo em detrimento de um ideal moderno, mas não percebeu que o ideal antigo que julgou como superior estava eivado de sacrifício cristão e idealismo, ambos compreendidos por ele como niilismo. Embora, para Strauss, a filosofia de Heidegger

⁴⁵¹ (na versão em Inglês) “You will find that Nietzsche’s own ideal contains enough “secularized Christianity” to show my position as absurd. I admit this fact, but have my doubts about the conclusion drawn from it against me. I rather believe that Nietzsche never broke away from certain Christian “tendencies of thought” because he, after tearing down the pillars of the European world and revealing the ὕλη of this world, i.e. after opting, “in one hatred and breath,” 42 in favor of Homer and Pericles against Socrates-Plato and in favor of the Israelite-Jewish kings (or for the Caesar) against the prophets (or against Jesus and Paul), in other words after rediscovering the “natural” ideal of humanity—the ideal of ἀνδρεία—he did not proceed to an unbelieving critique of this ideal”. STRAUSS, L. The Strauss–Krüger Correspondence, p. 47-48. A carta original em alemão pode ser encontrada em: STRAUSS, L. *Gesammelte Schriften*, Band 3, p. 414-5.

⁴⁵² STRAUSS, L, “A Giving of Accounts”, p. 462.

seja integralmente uma parte avançada da filosofia de Nietzsche⁴⁵³, ele se afasta da possibilidade de recuperação da natureza por outro motivo. Sobre isso, Strauss assinala que “Heidegger oferece uma interpretação sofisticada do historicismo moderno, que ele ‘ancora’ ‘ontologicamente’. Em Heidegger, a ‘historicidade’ fez com que a natureza desaparecesse completamente, o que, no entanto, tem a vantagem de ser coerente e nos força a refletir”⁴⁵⁴.

Como é possível perceber, para Strauss, tanto Nietzsche quanto Heidegger atacaram a modernidade até seu total esgotamento. Mas desse ataque não sobrou nenhuma condição para um resgate da natureza. O problema disso para Strauss é que não há filosofia política sem a devida compreensão, ou pelo menos tentativa de entendimento da natureza das coisas. A minha hipótese é que nesse ensaio enigmático dedicado a mostrar a contribuição da obra *Filosofia como ciência de rigor* de Husserl para a filosofia política, Strauss dedicou maior parte a falar daqueles que atacaram a últimas possibilidades, tanto de um filosofar natural, quanto de uma filosofia como ciência rigorosa, e consequentemente, do resgate da filosofia política. Assim, Strauss mostrou que apenas Husserl ofereceu, por meio de um debate esquecido que orientou o *insight* fundamental de sua fenomenologia, totalmente insuficiente e inacabado, uma luz no fim túnel. Lugar onde ecoa o seu chamado à filosofia em seu sentido mais original, a saber, como um tipo de conhecimento que pode sim buscar superar a mera facticidade do mundo histórico.

Acerca disso, o que é digno de nota é que parece haver uma mudança ou reconsideração do *insight* de Husserl nesse debate. De fato, na palestra de 1956, intitulada “Existencialismo”, Strauss afirma que “antes do surgimento de Heidegger, o filósofo alemão mais destacado — eu diria o único filósofo alemão — da época foi Edmund Husserl”, em seguida ele parece concluir que Heidegger supera Husserl e explica que, “foi a crítica de Heidegger à fenomenologia de Husserl que se tornou decisiva: precisamente porque essa crítica consistia em uma radicalização da própria pergunta e questionamento de Husserl”⁴⁵⁵. Ainda na década de 1950 em seu ensaio *An Unspoken Prologue*, novamente Strauss enfatiza que “Heidegger prevaleceu sobre Husserl: ele

⁴⁵³ Sobre isso, Strauss diz: “E então, não conheço nenhuma possibilidade superior à doutrina filosófica de Heidegger, da qual sua interpretação de Nietzsche forma uma parte integral.” STRAUSS, L. *Gesammelte Schriften*, Band 3, p. 686.

⁴⁵⁴ Ibidem, p. 662.

⁴⁵⁵ STRAUSS, L. PANGLE, L. (Org.). *Rebirth of Classical Political Rationalism*, p. 28. Para uma visão mais completa sobre a complexa relação de Strauss com o pensamento de Heidegger, conferir: VELKLEY, R. Heidegger, Strauss, and the Premises of Philosophy, Chicago: University of Chicago Press, 2011.

radicalizou a crítica de Husserl à escola de Marburg e a voltou contra o próprio Husserl”⁴⁵⁶. Tudo isso torna ainda mais enigmático o ensaio de 1971.

A minha interpretação acerca disso é que, Strauss no ensaio de 1971 tenta mostrar que o problema levantado por Husserl é de maior grandeza para a situação em que a filosofia política se encontra na contemporaneidade. Sendo assim, embora Strauss aceite que Heidegger tenha superado seu velho professor do ponto de vista filosófico, o problema fundamental colocado pela filosofia de Husserl revela o problema central do futuro da filosofia, que está ligado ao seu passado. Além disso, o ensaio de Strauss sobre Husserl revela paradoxalmente que uma visão simplista da relação de Strauss com o pensamento de Heidegger pode conduzir a grandes equívocos. Seja por concluir que Strauss é devedor de Heidegger, ou, por outro lado, apenas um crítico radical e propagador de uma visão negativa do autor de *Ser e Tempo*. O ensaio nos leva, não a uma resposta final acerca disso, mas a entender que a relação de Strauss com Heidegger é profundamente dialética.

5.3 O paradoxo de Strauss em *Studies on Platonic Political Philosophy*

Como sabemos, Strauss só apresentou sua compreensão da eventual contribuição do *insight* de Husserl e sua fenomenologia para filosofia política de maneira mais direta no ensaio de 1971. Como já foi exposto aqui, é nesse ensaio que Strauss finalmente se coloca em favor de uma abordagem que entrevê na oposição entre uma filosofia historicista (ideológica) e uma filosofia dos problemas fundamentais (filosofia como ciência rigorosa), que pode ser compreendida como a razão para verdadeira reabertura da querela entre os antigos e modernos. Embora Strauss escreva e publique esse texto apenas nos últimos anos de sua vida, é possível perceber que isso esteve presente em suas reflexões desde muito cedo. Isso pode ser percebido em uma carta de 13 de fevereiro de 1943, onde Strauss afirma que “Husserl é o único que realmente buscou o novo começo, *integre et ab integro*; o ensaio sobre a crise da ciência moderna é o sinal mais evidente e aponta para o começo, ou para as ciências sociais”. Não obstante, Strauss se refira nesta

⁴⁵⁶ STRAUSS, L. “An Unspoken Prologue to a Public Lecture at St. John’s College in Honor of Jacob Klein” (1959), p, 461.

carta ao *Die Krisis*, esse documento revela que o movimento de Husserl determinou a orientação de Strauss em suas abordagens da filosofia política em vários sentidos.

Demonstrado isso, quero a partir daqui lançar duas hipóteses a partir da publicação do *Studies on Platonic Political Philosophy*. De fato, a presença de um ensaio sobre Husserl no início de uma antologia filosófica é algo no mínimo curioso. Visto que a fenomenologia é, talvez, uma das grandes novidades intelectuais da contemporaneidade, um ensaio sobre seu criador ter sido colocado no início de seu livro que elenca os temas fundamentais da tradição filosófica pode nos trazer uma mensagem.

O meu ponto é que, ao fazer isso, Strauss indica que a reflexão filosófica contemporânea deve ser reiniciada com a fenomenologia de Husserl. Constatado que a filosofia política de Sócrates, Platão e Aristóteles não é mais possível de ser vivenciada, a fenomenologia de Husserl traria os elementos para uma atualização da posição investigativa inicial. A segunda indicação de Strauss é pessoal, considerando sua relação com Husserl na juventude e o fato de que as palavras do professor ecoaram de maneira inquietante em seu pensamento. Sendo assim, tanto no aspecto intelectual quanto no biográfico, o contato de Strauss com Husserl aponta para o início. Essas hipóteses são pensadas se considerado o aspecto enigmático não apenas do ensaio de Strauss sobre Husserl, mas da forma que a coletânea é organizada a pedido do próprio Strauss no último ano de sua vida.

Sobre isso, seu colega, o professor Joseph Cropsey, com quem Strauss desenvolveu vários trabalhos e com quem partilhou cursos, afirma que, em um primeiro momento, os ensaios escolhidos por Strauss para compor o livro parecem não possuir nenhuma conexão. Além disso, o título dado à obra parece não fazer sentido algum. No entanto, explica Cropsey no prefácio da coletânea que Strauss parece ter sido muito cuidadoso não apenas na escolha de quais ensaios fariam parte do trabalho, mas que ordem sequencial esses ensaios teriam.

Com a sua morte, Strauss não teve oportunidade de escrever a introdução deste livro cuidadosamente pensado, onde ele poderia explicar suas intenções. Ele também não pôde falar sobre isso, ocasião que talvez viesse a dar luz ao que ele realmente pretendia. O fato é que, como explica Thomas Pangle na introdução do livro, o que justifica que tudo tenha sido feito como pediu Strauss, inclusive o próprio título do livro, é que ele “aparentemente descobriu que estes escritos, organizados nesta ordem e selecionados

entre numerosos outros que ele poderia ter incluído, se encaixavam como partes de um todo coerente”⁴⁵⁷. Assim, se houve ou não intenção do autor, no momento é difícil dizer. O que se pode afirmar sobre isso é que tanto a presença desses ensaios em detrimento de outros, a ordem que os ensaios estão organizados e o título da coletânea abrem margem para muitas hipóteses interessantes.

Nesse sentido, não é à toa que Pangle, um de seus principais intérpretes, tenha afirmado o caráter paradoxal do feito de Strauss. Porém, o comentador canadense insiste na hipótese muito razoável de que Strauss em seu último livro “pretende nos ajudar a discernir mais nitidamente os temas orientadores que passaram a ser mais significativos para ele”⁴⁵⁸. E o ponto central que é substancialmente significativo para mim na presente investigação é que Strauss inicia o livro com um ensaio sobre o *insight* de Husserl sobre a filosofia como ciência rigorosa e sua eventual contribuição para a filosofia política. Não satisfeito com isso, isto é, não parecendo contraintuitivo o bastante, no ensaio em questão, Strauss fala mais de Heidegger do que de Husserl, em um livro que promete ser uma coletânea de “estudos sobre a filosofia política platônica”, o que aumenta o paradoxo.

Esse caminho escolhido por Strauss mostra que a crítica ao caráter abstrato na escola neokantiana feita pelo até então professor Husserl nunca foi esquecido por Strauss. Na verdade, parece ter ecoado em sua mente durante décadas. Sua compreensão mais radical da analogia do professor aparece exatamente nesse ensaio de maturidade, onde Strauss atende ao chamado de Husserl. Strauss pareceu compreender a fenomenologia como uma postura ou uma decisão, sobretudo como uma via de afastamento em relação às “filosofias do ponto de vista” (*Standpunktsphilosophien*), ou às filosofias baseadas nas “visões de mundo” (*Weltchaunngphilosophien*). De fato, dizer que todas as coisas no mundo possuem um significado (*sinngebung*), que é produto da subjetividade humana preenchida por tempo e lugar e suas afecções, não é o bastante para transformar a percepção de cada “eu” em uma verdade válida sobre o mundo. O que Husserl propõe é justamente o contrário com seu “chamado” a uma “filosofia rigorosa”.

De fato, o idealismo transcendental ao qual a fenomenologia se alinha não é uma doutrina ou corrente filosófica particular, não se trata de um “fenomenalismo”. O que parece realmente ter chamado atenção de Strauss é a constatação de que a fenomenologia

⁴⁵⁷ STRAUSS, L. *Studies in Platonic Political Philosophy*, p. 1.

⁴⁵⁸ Ibidem, p. 2.

de Husserl se pretende um método capaz de tornar a filosofia uma ciência rigorosa⁴⁵⁹. A fenomenologia não possui um conjunto de premissas já postas consideradas verdadeiras em si, não se configura como um sistema fechado que já aponta os seus resultados.

Husserl pretendeu com a fenomenologia propor um tipo de abordagem dos fenômenos que transcende qualquer “ponto de vista” ou “visão de mundo”. Em outra lembrança de juventude de conversas com Husserl, Strauss relata numa carta de 15 de agosto de 1946 endereçada ao colega Karl Löwith, que uma vez perguntou ao professor acerca de sua posição sobre a teologia e Husserl respondeu: “Se Deus existe como um dado, nós o descreveremos”. “Isso foi verdadeiramente filosófico”⁴⁶⁰, exclamou Strauss, encantado pela maneira que o velho professor lidava com questões difíceis. De fato, Strauss percebeu ali uma atitude filosófica radical que não se encontrava no meio intelectual de sua época, pois era totalmente desprendida de categorias e verdades estabelecidas. Se mostrava como uma maneira diferente de pensar, numa época dominada pelas verdades paradigmáticas das ciências naturais e dos sistemas filosóficos, ou os idealismos.

Assim, ao começar com Husserl Strauss parece estrategicamente contrastar com a visão historicista predominante. Ele mostra com isso que a partir de uma base moderna, é possível retornar à filosofia política clássica e encontrar questões que a modernidade negligenciou. Feito isso, ele parece sugerir que para compreender as questões filosóficas fundamentais, é preciso dialogar não apenas com os textos antigos, mas também com os dilemas da filosofia moderna. Isso justifica o fato de que, após o ensaio sobre Husserl abrir a coletânea, temos a presença de seis ensaios sobre temas considerados antigos, para depois ir a Nietzsche, o oitavo ensaio é sobre o plano de *Além do bem do mal*. De maneira aparentemente desconcertante, Strauss coloca no centro do livro um ensaio sobre aquele que ele considerou o filósofo moderno mais radical de todos. Para depois seguir com temas de filosofia do medievo oriental e da modernidade.

É realmente muito contrastante e contraintuitivo a escolha de todos os ensaios, Strauss parece querer deixar uma mensagem com cada um deles. Por exemplo, a escolha de Maimônides em detrimento dos pensadores cristãos pode levantar muitas pistas. Nietzsche em vez de Maquiavel no centro do livro, enfim, são muitas possibilidades. Mas

⁴⁵⁹ Cf. Ideias I e II.

⁴⁶⁰ STRAUSS, L. *Gesammelte Schriften*, Band 3, p. 663-664.

no que se refere ao nosso tema central, que são as suas intenções com Husserl, parece razoável que Strauss veja na sua atitude, isto é, na atitude fenomenológica, a possibilidade de um recomeço original para a filosofia. Visto que tanto a *epoché*, quanto a redução fenomenológica e a reconsideração do senso comum como o lugar privilegiado de onde surge todo conhecimento científico já estavam presentes no modo *zetético* da filosofia/ciência antiga, Strauss enxergou em Husserl a possibilidade de uma verdadeira renovação. E no seu último livro ele quis demonstrar sua compreensão final disso.

Como foi demonstrado nessa investigação, é possível perceber que isso o acompanhou durante toda sua vida intelectual. Cartas, conferência e ensaios possuem afirmações de maneira fragmentada que apontam para isso, no entanto, não temos como saber porque Strauss deixou isso para o fim de sua vida, sem garantia nenhuma de se conseguiria finalizar esse projeto intelectual, sem garantias de que teria sua mensagem realmente compreendida. Não sabemos se isso ocorreu porque apenas no fim da vida ele alcançou essa clareza ou se ele sempre esteve consciente disso, mas, fiel a uma atitude filosófica radical, voluntariamente quis tornar certos pontos de compreensão sobre a história da filosofia um mistério.

Conclusões

Nos últimos anos, a relação de Leo Strauss com os círculos intelectuais de sua juventude na Alemanha tem se consolidado como um tema central de pesquisa em diversas universidades ao redor do mundo. Conforme discutido tanto na introdução quanto ao longo desta investigação, muitos intérpretes de Strauss identificam na sua interação com Edmund Husserl e Martin Heidegger um elemento crucial para a compreensão de seu pensamento. A hipótese apresentada nesta pesquisa buscou demonstrar que essa abordagem interpretativa, de fato, merece ser aprofundada, pois pode revelar aspectos até então negligenciados ou pouco explorados em seus textos. Além disso, procurei evidenciar a possibilidade de repensar os caminhos da filosofia política a partir de uma perspectiva fenomenológica. O cerne dessa reflexão reside na necessidade de reorientar não apenas o enfoque epistemológico dessa área da filosofia, mas também o seu espírito. Isso porque é a atitude, ou a forma de vivenciar a filosofia política e o fenômeno do político, que pode ser transformada a partir da incorporação da fenomenologia.

Portanto, por meio desta investigação, tentei tornar patente a possível influência da fenomenologia, especialmente a de Edmund Husserl, sobre a filosofia política de Leo Strauss. Embora esse tema ainda seja subestimado, sua relevância se justifica pelo fato de Strauss ter tido contato direto com Husserl e Heidegger na juventude, além de demonstrar interesse por questões de teoria do conhecimento e ontologia. No entanto, Strauss se destacou inicialmente como um erudito historiador da filosofia política, depois como professor de ciência política e, somente com o aprofundamento de sua obra, foi amplamente reconhecido como filósofo político.

Diante disso, foi essencial, desde o início desta investigação, considerar Strauss como filósofo ao analisar a influência da fenomenologia husserliana em seu pensamento. O objetivo deste estudo foi demonstrar que, embora Strauss tenha seguido um caminho distinto daqueles que o influenciaram na juventude, sua filosofia foi significativamente moldada pelo método e pelas preocupações epistemológicas da fenomenologia.

Tanto sua biografia quanto seus relatos autobiográficos revelam que Strauss estudou em um ambiente intelectual permeado pelo embate entre o neokantismo e a novidade representada pela fenomenologia. Seu contato direto com Martin Heidegger,

então discípulo de Husserl, teve um impacto decisivo em sua formação. Assim, é possível afirmar que Strauss foi influenciado pelo método fenomenológico, especialmente em sua ênfase na retomada das questões filosóficas fundamentais, no resgate dos problemas originais e na concepção de uma filosofia política centrada na experiência humana tal como ela se manifesta no mundo.

Ainda que Strauss não tenha seguido rigidamente o método fenomenológico e, portanto, não possa ser considerado um fenomenólogo no sentido estrito, esta tese argumentou que ele incorporou aspectos fundamentais desse método em sua abordagem filosófica. Em particular, destaca-se sua recuperação da experiência do mundo vivido e sua aproximação dos fenômenos, traços característicos da filosofia clássica de Sócrates, Platão e Aristóteles. Nesse sentido, tentei sustentar que há em Strauss uma reflexão sobre o político inspirada na fenomenologia, podendo-se até sugerir que seu resgate do político abre caminho para se pensar uma verdadeira “fenomenologia do político”.

Na minha interpretação, a fenomenologia husserliana, ao propor um “retorno às coisas mesmas” ou melhor, ao propor uma abordagem descritiva dos fenômenos livre de preconceitos teóricos prévios, ela encontra um paralelo na postura de Leo Strauss, que defende um resgate da filosofia política clássica. Para Strauss, o pensamento filosófico moderno e cristão alterou radicalmente a tradição clássica, tornando-a excessivamente sistemática. Sua proposta, portanto, é recuperar a espontaneidade desse pensamento, considerando que a modernidade se tornou sectária, seja pelo dogmatismo da razão teórica e seus paradigmas, seja pelo dogma da fé e sua crença na revelação.

Essa constatação levou Strauss a enxergar na fenomenologia de Husserl uma alternativa moderna para desafiar os valores intelectuais da modernidade. Ao aceitar que a filosofia política clássica já não poderia se realizar plenamente no curso da história, Strauss viu a necessidade de um novo método estritamente filosófico, que permitisse um olhar renovado sobre as coisas mesmas – incluindo as coisas políticas. Nesse sentido, Husserl lhe ofereceu a inspiração para um recomeço adequado.

Assim, se Husserl diagnosticou a crise das sociedades ocidentais por meio daquilo que chamou de “crise das ciências europeias”, Strauss interpreta essa crise como a própria crise da filosofia política – ou, como ele denominou, a “crise de nosso tempo”. Enquanto Husserl via na renovação das ciências um caminho para revitalizar o modo de vida ocidental, Strauss encontrou na possibilidade de reavivamento da filosofia política uma

alternativa para preservar um ideal de civilização baseado na razão e na capacidade de discernir entre bem e mal, certo e errado, justo e injusto, transcendendo qualquer moralidade restrita a um tempo ou lugar.

Para demonstrar que a leitura de Strauss sobre a história da filosofia política foi influenciada pela fenomenologia de Husserl, foi necessário destacar tanto os pontos de convergência entre os dois autores quanto suas divergências. De fato, enquanto Husserl buscou reconstruir a racionalidade moderna por meio da fenomenologia transcendental, Strauss seguiu um caminho distinto: ele via na filosofia política clássica a verdadeira resposta para os dilemas da modernidade.

Embora se encontrem em Strauss comentários elogiosos e reflexões importantes sobre a centralidade da fenomenologia husserliana para a filosofia e a ciência política contemporâneas, bem como para a crítica das ciências em geral, ele acabou se distanciando desse método em vários aspectos. Strauss não aderiu à ideia de consciência transcendental proposta por Husserl, mantendo-se, nesse sentido, mais próximo de um realismo filosófico inspirado nos clássicos. Além disso, sua ênfase na filosofia política contrasta com a abordagem de Husserl, que privilegiou a epistemologia e a análise das estruturas da consciência.

Strauss estava profundamente preocupado com as implicações políticas da crise da modernidade e percebia uma relação inescapável entre a crise das ciências e a crise moral e política que marcou a Europa na modernidade tardia. Tanto para Husserl quanto para Strauss, o que estava em jogo era a decadência de um ideal de civilização, acentuada por um niilismo vulgarizado propagador de um grande vazio de sentido.

Diante disso, entre as principais conclusões alcançadas neste trabalho, talvez a principal delas é a de que a fenomenologia de Husserl influenciou Leo Strauss ao fornecer-lhe um método para retornar aos clássicos, permitindo-lhe combater o historicismo e o positivismo a partir de uma perspectiva pré-moderna. Embora Strauss tenha se afastado da fenomenologia ao rejeitar seu idealismo transcendental e ao enfatizar a política como um campo essencial da filosofia, ele transformou essa influência em um projeto original: a recuperação da filosofia política antiga como resposta aos desafios da modernidade.

Para mostrar isso, procurei oferecer uma interpretação filosófica dos elementos presentes nos escritos de Strauss, explorando seu diálogo com alguns dos *insights* centrais de Husserl. Com base em uma análise aprofundada dos textos de ambos os autores, argumentei que o “retorno” à filosofia antiga, defendido por Strauss, representa um retorno a uma forma natural de filosofar. Em outras palavras, trata-se de resgatar uma postura investigativa que se traduz em um tipo específico de *episteme*. Nesse contexto, concluí que o retorno de Strauss a essa experiência fundamental de pensamento na filosofia política está alinhado com a proposta de renovação filosófica e científica apresentada por Husserl em sua crítica fenomenológica.

Para evidenciar essa conexão, recorri às palavras do próprio Strauss, extraídas de conferências, textos e cartas, complementando com uma análise comparativa dos escritos de Husserl. Trabalhar com um tema baseado no que não foi explicitamente abordado, considerando que Strauss nunca desenvolveu de forma sistemática um estudo sobre a fenomenologia de Husserl, constituiu o maior desafio desta pesquisa. Ainda assim, a tentativa de revelar elementos subjacentes por meio da comparação de textos e abordagens frequentemente permite trazer à tona *insights* que nem mesmo um tratado extenso seria capaz de proporcionar.

Deste modo, essa análise permitiu identificar que a concepção de Strauss sobre a filosofia política como um estudo direto da *dóxa* (ou daquilo que se manifesta no mundo) e sua valorização do senso comum como o ponto de partida privilegiado para todo conhecimento político estão profundamente imbuídas da ideia do “mundo da vida” (*Lebenswelt*) delineada por Husserl. Além disso, ficou evidente para mim que a proposta de Strauss para reformar a ciência política e social contemporânea carrega uma clara inspiração fenomenológica, uma vez que a crítica de Husserl às ciências modernas parece ter exercido um impacto mais significativo sobre Strauss do que qualquer outra corrente da filosofia contemporânea.

Entre as principais conclusões desta pesquisa, observei que, se a crítica de Nietzsche à modernidade é essencial para Strauss ao abordar o modo de ser moderno no que diz respeito aos valores, a crítica das ciências desenvolvida por Husserl ocupa um papel igualmente central. Isso porque a visão de mundo moderna, criticada por Nietzsche, é vista como o resultado mais extremo das ciências modernas e de seus paradigmas, considerando que o alicerce das sociedades ocidentais é o modo de vida científico. Nesse

sentido, Strauss parece identificar uma conexão profunda entre a crítica aos valores feita por Nietzsche e a crítica às ciências formulada por Husserl.

Em resumo, para Strauss, Nietzsche oferece uma saída da modernidade em um sentido mais existencial, com uma crítica diretamente vinculada à cultura e às sociedades. Por outro lado, Husserl propõe um caminho para a renovação das ciências, voltando sua crítica à forma de produção de conhecimento no Ocidente. Ambos desempenham papéis indispensáveis para o modo de vida filosófico, pois a filosofia não é apenas existencial, nem tampouco se reduz a uma ciência de dados. A filosofia, para Strauss, constitui um conhecimento abrangente que engloba múltiplas dimensões da vida humana, integrando diferentes tipos de racionalidade que emergem tanto da *dóxa* quanto da *episteme*.

Com efeito, essa investigação é também um esforço para mostrar que pode sim haver uma relação fecunda entre a fenomenologia e a filosofia política, se pensada aos moldes de Strauss, isto é, como um ramo da filosofia mais próximo das coisas humanas. Para demonstrar essa relação analisei que Strauss enxergou em Husserl algo que lhe é importante à sua tentativa de revitalização da filosofia política, a saber, o fato de que o fenomenólogo no sentido de Husserl, não se prende às teorias, às tradições ou aos paradigmas que não lhe trarão soma. Portanto, o sentido do retorno às coisas mesmas é perceber por meio da intuição as particularidades do fenômeno que se apresenta livre de conceituações. Deste modo, “retornar às coisas mesmas” é retornar ao “conhecimento das coisas”, não das “coisas em si”, mas um retorno mais precisamente ao “conhecer”.

Isso parece realmente interessante para o que Strauss pretendeu reavivar na filosofia política. De fato, essa compreensão da fenomenologia de Husserl justifica a afirmação de Strauss de que, a filosofia política perde sua utilidade quando a política se torna demasiado “filosófica”. Com isso, Strauss parecia querer nos lembrar que a política é um tipo de conhecimento prático por excelência, e que para compreendê-lo se faz necessário um tipo de sabedoria que a filosofia não é capaz de produzir. Diante disso, Strauss chama atenção para a visível constatação de que a política se tornou um tema de especialistas em teoria política, ciência política e social, antropologia, psicologia social, filósofos, historiadores e economistas, mas que todas essas incríveis ciências dedicadas ao fenômeno do político estão distantes de entender algo sobre seu principal objeto de estudo. Isso ocorre porque são ciências no sentido moderno, meramente descritivas, metódicas e puramente teóricas a tentar entender fenômenos práticos que operam sob uma lógica de sentido totalmente escapável a qualquer teorização.

Outra conclusão possibilitada por esta pesquisa assume um tom mais biográfico. Embora Strauss tenha vivido em Paris e Cambridge, sido acolhido nos Estados Unidos e lecionado por duas décadas na Universidade de Chicago, seus pensamentos pareciam sempre retornar à Alemanha de sua juventude. O intenso diálogo que manteve com intelectuais do mundo germânico revela que era com essa tradição que ele estava profundamente comprometido. Desde muito cedo e de maneira preponderante, foi a tradição do pensamento alemão que orientou seus principais debates filosóficos.

Mesmo enquanto interagia com acadêmicos norte-americanos em um período de grande prosperidade social nos EUA e de florescimento intelectual nas universidades do país, a mente de Strauss parecia habitar outro lugar. Seus pensamentos ecoavam os dilemas fundamentais da tradição alemã, especialmente as questões exploradas por Nietzsche, Husserl e Heidegger, bem como a leitura desses autores sobre os filósofos do mundo clássico. A maior evidência desse vínculo é sua frustração por não conseguir retornar à Alemanha, mesmo após ser convidado a lecionar permanentemente na Universidade de Hamburgo, uma proposta que declinou devido à sua idade avançada.

Strauss sabia que o retorno era impossível, mas ansiava por revisitar a Alemanha, reencontrar amigos e compreender as perspectivas da nova geração intelectual alemã no pós-Nazismo⁴⁶¹. Nesse sentido, a extemporaneidade e o exílio foram a condição primeira da reflexão straussiana, na verdade, na sua interpretação da história da filosofia ele entendeu que essa era a própria condição de todas as grandes mentes.

A segunda conclusão que podemos tirar é que, na visão de Strauss, Heidegger foi muito mais longe que Husserl, mas sua reflexão também não é política. Na visão de Strauss, Heidegger negou a importância da política para a filosofia, enxergou na política um lugar apenas para ação, e quando agiu politicamente se distanciou da razão. Husserl, na visão de Strauss, também não deixou lugar para a política em seus escritos, mas ao contrário de Heidegger, ele percebeu na experiência radical do mundo da vida o lugar de busca das essências.

Assim, para Strauss, se a filosofia política clássica de Platão e Aristóteles não pode mais se realizar na história, está na fenomenologia de Husserl a alternativa para o reavivamento da filosofia política, compreendida enquanto busca do entendimento das coisas políticas por elas mesmas. Se não isso, mas Strauss percebeu na retomada da

⁴⁶¹ STRAUSS, L. *Gesammelte Schriften*, Band 3, p. 690-691.

querela fundamental entre a filosofia como ciência rigorosa *versus* a filosofia ideológica (historicista), a questão central da filosofia política. Compreendido que na visão de Strauss, o reavivamento da filosofia política enquanto um estudo racional da *dóxa* e a busca do melhor regime só é possível se tornarmos novamente viva a crença de que podemos superar a mera facticidade do tempo presente.

Deste modo, embora Husserl não tenha nenhum acréscimo à filosofia política de forma sistemática, na interpretação de Strauss, sua pergunta contribui com o debate em torno da possibilidade do resgate da filosofia política genuína. Pois coloca frente a frente o universal e o relativo, não a fim de impor um universalismo pueril, mas sim, a fim de mostrar que o modo de ser da civilização ocidental depende do cultivo de uma ciência progressiva que sirva à humanidade. Além disso, é também possível dizer que a crítica das ciências de Husserl é também compreendida por Strauss como uma crítica importante para repensar as ciências sociais. Mesmo que Husserl não tenha o feito, ele abre a brecha para tal empreendimento.

Com base nessas conclusões, podemos captar pelo menos dois ensinamentos. O primeiro é que, Strauss recorreu a dois pensadores que pretenderam reformas, Husserl queria reformar as ciências, Heidegger queria reformar a tradição filosófica. O primeiro via uma crise de sentido no Ocidente, o segundo, apontou a crise da metafísica como crise do próprio ser. De fato, ambos não foram filósofos políticos e, na interpretação de Strauss, ambos não deixaram lugar para política em suas filosofias, como já foi dito anteriormente. No entanto, Husserl quando aponta para o abismo entre a filosofia como ciência rigorosa e a filosofia como visão de mundo, ele contrapõe uma filosofia que busca contribuir com o espírito humano de maneira infinita em relação a uma filosofia da mera facticidade. Strauss parece enxergar a mesma dicotomia, tensão que é enfrentada em *Direito Natural e História* na relação entre *physis* e *nomos*. O estudo da *physis* atende às necessidades da ciência e da filosofia como busca do eterno, o *nomos* é o que é bom e verdadeiro para uma comunidade, povo ou nação, aqui e agora.

Em certa medida isso explica porque a obra de Strauss é um incansável “engajamento” histórico-crítico, muitas vezes não declarado, com filósofos que buscaram os inícios. Nesse sentido, Nietzsche, Husserl e Heidegger sempre estão presentes na maneira que Strauss desenvolve sua leitura, seja da modernidade, ou do pensamento pré-moderno. Neste trabalho, procurei demonstrar essa ideia observando que Strauss realiza uma espécie de fenomenologia da modernidade, com o objetivo de evidenciar que o

zeitgeist moderno é caracterizado pela crença na libertação e no progresso da humanidade por meio da técnica. Foi precisamente essa crença, marcada por uma racionalidade cristianizada, que afastou a filosofia do “mundo da vida” e a conduziu ao niilismo. Nesse contexto, a única maneira de preservar o modo de vida filosófico seria retornar ao modo de filosofar dos antigos.

Por fim, no que se refere ainda à relação de Strauss com a fenomenologia, vale também destacar um aspecto peculiar dessa relação. Em maioria dos escritos de Strauss, não é comum vê-lo se utilizar de acontecimentos autobiográfico, e isso ocorre algumas vezes com Husserl e Heidegger, isso realmente não era comum de seu estilo. Nesses trechos é possível encontrar relatos explícitos que contam o relacionamento do jovem Strauss com o já experiente professor Husserl e seu assistente.

De fato, Strauss nunca perdoou Heidegger por seu envolvimento com o nazismo e, de forma aberta ou implícita, confrontou as principais premissas do pensamento heideggeriano. Contudo, minha hipótese é que Strauss se apropria do historicismo radical defendido por Heidegger para demonstrar exatamente o oposto. Em vez de um salto no vazio do abismo do niilismo, Strauss, inspirado na fenomenologia de Husserl, busca mostrar que a história pode revelar a natureza dos problemas permanentes. Ou seja, ela evidencia a persistência de certos aspectos do ser humano que se manifestam em qualquer época ou lugar. Em outras palavras, a história não valida o historicismo, mas o contradiz, ao nos mostrar que os problemas se repetem porque por mais que existam avanços técnicos e tecnológicos, ainda somos seres humanos naturais.

Referências

- ADVERSE, H. M. Strauss, o niilismo alemão e o nacional-socialismo. *Revista InterAção*, 15(4), 2024, pp. 1-18.
- ALTINI, C. *Philosophy as Stranger Wisdom. A Leo Strauss Intellectual Biography*. New York: State University of New York Press, 2022.
- ALES BELLO, A. O sentido das coisas: por um realismo fenomenológico. Trad. José J. Queiroz – São Paulo: Paulus. 2019.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Mario Gama Kury. Brasília, Editora Universidade de Brasília, c1985, 1992.
- ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília, Editora Universidade de Brasília, c1985.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Edição de Giovanni Reale. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- BATNITZKY, L. *Leo Strauss and Emmanuel Levinas. Philosophy and the Politics of Revelation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- BEDORF, T.; HERRMANN, S. (Editors) *Political Phenomenology Experience, Ontology, Episteme*. New York, Routledge Press, 2020.
- BEHNEGAR, N. *Leo Strauss, Max Weber and the Scientific Study of Politics*. Chicago: The University of Chicago Press. 2003.
- BERNET, R.; KERN, I.; MARBACH, E. *An introduction to husserlian phenomenology*. Evanston, Northwestern University Press, 1999.
- 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*, SUNY Press, New York, 2021, pp. 51-74.
- BOURDIEU, P. *L'ontologie politique de Martin Heidegger*. Paris: Minuit, 1988
- BLOOM, A. "Leo Strauss: September 20, 1889 – October 18, 1973". *Political Theory* v. 2, no. 4 (1974), p. 372-392.
- BRUELL, C. "The Question of Nature and the Thought of Leo Strauss". *Klesis Revue philosophique* 19 (2011): 92–101.
- BURNS, T. Leo Strauss's Life and Work. *Klesis – Revue philosophique*, 2011.
- BURNS, T. (Ed.) *Brill's Companion to Leo Strauss' Writings on Classical Political Thought*. Boston: Brill, 2015.
- BURNS, T. *Leo Strauss on Democracy, Technology, and Liberal Education*. Albany: State University of New York Press, 2021.

BURNS, T. Reading Leo Strauss: A Conservative's Distortion of His Thought. *The European Legacy*, 2017, pp. 1-11.

CHACÓN, R. Between Conservatism and Utopia, or, Leo Strauss's Quest for a Nonpolitical Foundation of the Political». *Etica & Política* 21, n.o 3 (2019): 93-114.

CHACÓN, R. *German Sokrates: Heidegger, Arendt, Strauss*. New York: New School for Social Research, 2009.

CHACÓN, R. Philosophy as Awareness of Fundamental Problems, or Leo Strauss's Debt to Heidegger's Aristotle». *Interpretation: A Journal of Political Philosophy* 44, n.o 3 (2018): pp. 359-379.

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

CHACÓN, R. Strauss and Husserl». *Idealistic Studies* 44, n.o 2-3 (2014): 281-95.

CICCARELLI, P. *Leo Strauss tra Husserl e Heidegger: Filosofia pratica e fenomenologia*, Edizioni ETS, 2018.

COLEN, J. Heterogeneidade Noética e as coisas políticas. *Revista InterAção, Edição Especial Leo Strauss*, 15(4), 2024, pp. 1-23

COLEN, J.; MINKOV, S.. Leo Strauss on Social and Natural Science: Two Previously Unpublished Papers. *The Review of Politics* 76 (2014): 619-33.

COLEN, J.; MINKOV, S. *Toward Natural Right and History Lectures and Essays by Leo Strauss, 1937– 1946*, Chicago, University of Chicago Press, 2018

COOPER, B. Phenomenology and Political Science. *Canadian Journal of Political and Social Theory*. Vol. V, No. 3. Fall, 1981.

COSTA, J. G. C. Leo Strauss on the problem of Socrates in "The Clouds". *Revista InterAção, Edição Especial*, [S. l.], v. 15, n. 4, p. 1-34.

CROPSEY, J.; STRAUSS, L. (ed.). *History of Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1987.

COUTINHO, I. *Leo Strauss e a crítica ao historicismo: uma introdução à filosofia política a partir da perspectiva straussiana*. Belo Horizonte: Editora PPGFIL/UFMG, 2024.

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.

DE BOER, T. *The Development of Husserl's Thought*. The Hague: Martinus Nijhoof. 1978.

DERATHÉ, R. *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, Paris: PUF, 1948.

DE SANTIS, D. *Husserl and the a priori: phenomenology and rationality*. Vol. 114. Springer Nature, 2021.

ERBER P. R., *Política e verdade no pensamento de Martin Heidegger*. São Paulo: Loyola, 2003.

DRUMMOND, J. J. *Historical Dictionary of Husserl's Philosophy* (Historical Dictionaries of Religions, Philosophies, and Movements). New York: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2007.

ENGELS, F.; MARX, K. *A Ideologia Alemã*. Trad. José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira, São Paulo: Editora Hucitec, 1987.

FERRY, L. RENAUT, A. *Philosophie politique I. Le droit: La nouvelle querelle des anciens et des modernes*. Paris: PUF, 1999.

FERRY, L; RENAUT, A. *Heidegger et les modernes*. Paris: Grasset, 1988.

FÓTI, V.; KONTOS, P. (Editors) *Phenomenology and the Primacy of the Political Essays in Honor of Jacques Taminiaux*. Contributions To Phenomenology, Springer, 2017.

FOUCAULT, M. *Nascimento da biopolítica: curso dado no College de France (1978-1979)* - São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FRANÇOIS, C. JANSSENS D. et YOMTOMV Y. *Leo Strauss – À quoi sert la philosophie politique?* Débates Philosophiques - Paris: Presses Universitaires de France, 2014.

GOTO, T. A. *Introdução à psicologia fenomenológica: a nova psicologia de Edmund Husserl*. São Paulo: Paulus, 2015.

GHIBELLINI, A. *Leo Strauss and the recovery of “natural philosophizing”*. Albany: State University of New York Press, 2024.

GLASER-SCHMIDT, Elisabeth and MEWES, Peter Graf. (org.) *Hannah Arendt and Leo Strauss: german emigrés and the American political thought after World War II*. Washington D. C. Cambridge University Press, 1997.

HEGEL, G. *A Razão na história: uma introdução geral à filosofia da história*. 2. ed. São Paulo: Centauro, 2001.

HERSKOWITZ, D. M. *The Call: Leo Strauss on Heidegger, Secularization, and Revelation*. New German Critique (2021) 48 (3 (144)): pp. 31–63.

- HILB, C. *Abismos de la Modernidad*. Buenos Aires: FCE, 2016.
- HILB, C. Leo Strauss: El arte de leer. Buenos Aires: FCE, 2005.
- HILB, C.. *Leo Strauss: El Filósofo en la Ciudad*. 1º ed. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2011.
- HOBBS, T. *Os elementos da lei natural e política*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- HOLLEY, J. Theory, Practice, and Modernity: Leo Strauss on Rousseau's Epicureanism. *Journal of the History of Ideas* 78, n.o 4, 2017, pp. 621-44.
- HOWSE, Robert, *Leo Strauss: man of Peace*. NY, Cambridge University Press, 2014.
- HUSSERL, E. *Europa: crise e renovação*. 1ª Ed. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2014.
- 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. *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*. Edited by Henning Peucker. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2004.
- HUSSERL, E. First Philosophy Lectures 1923/24 and Related texts from the Manuscripts (1920-1925) *Husserliana: Collected Works*. Springer, 2019.
- HUSSERL, E. 2014. *Investigações lógicas: prolegômenos à lógica pura*. Volume 1; tradução Diogo Ferrer. Rio de Janeiro: Forense, 2014.
- HUSSERL *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Hamburg: 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 tans. by T. Sheehan in R. Palmer). Dordrecht: Kluwer, 1997.
- HUSSERL, E. *A Ideia da Fenomenologia*. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70. 1989.
- HUSSERL, E. Correspondence. Briefwechsel Edmund Husserl; in Verbindung mit Elisabeth Schuhmann herausgegeben von Karl Schuhmann. *Husserliana Dokumente*: Bd. 3, 1993.
- 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 Wissenschaften 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, E. *Meditações Cartesianas: uma introdução à fenomenologia* – São Paulo: Edipro, 2019.

HUSSERL, E. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Texte aus dem Nachlass, Dritter Teil: 1929–1935. Husserliana XV. Edited by Iso Kern. The Hague: Martinus Nijhoff, 1973.

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.

LAMPERT, L. *The enduring importance of Leo Strauss*. Chicago, The University of Chicago Press, 2013.

LAMPERT, L. *Leo Strauss and Nietzsche*, Chicago, Chicago University Press, 1997.

LEFORT, C. *Desafios da Escrita Política*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

LÖWITH, K. *Meaning in History*. Chicago: University of Chicago Press, 1949.

LOPARIC, Z. *Heidegger réu. Sobre a periculosidade da filosofia*. São Paulo: Papirus, 1990.

LUFT, S. Husserl's phenomenological discovery of the natural attitude. *Continental Philosophy Review*, 31(2), 1998, pp. 153–170

MAJOR, R. *Leo Strauss's Defense of the Philosophic Life: Reading "What Is Political Philosophy?"* Chicago: The University of Chicago Press, 2013.

MANCA, D. Strauss and Blumenberg on the Caves of the Moderns, In: BERNSTEIN, J. A.; SCHIFF, J. L. (Eds.), *Leo Strauss and Contemporary Thought: Reading Strauss Outside the Lines*, SUNY Press, New York, 2021

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.

MACDONALD, P. S. *Descartes and Husserl: the philosophical project of radical beginnings*. Published by State University of New York Press, Albany, 2000.

MEIER, H. *Strauss and the Theologico-Political Problem*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

MELZER, A. M. *Philosophy between the lines: the lost history of esoteric writing*. University of Chicago Press, 2014.

MENON, M. Leo Strauss and the “Analogy of the Wise Man”. *Revista InterAção*, Edição Especial 15(4), pp. 1-20, 2024.

MORAN, D. *Edmund Husserl: Founder of Phenomenology*. Polity Press, 2005.

MORAN, D. *Introduction to Phenomenology*. Routledge, New York, 2002.

MOURA, C. A. *Crítica da Razão na Fenomenologia* – São Paulo: Nova Stella: Editora da Universidade de São Paulo, 1989.

MIETTINEN, T. “A sociality of pure egoists”: Husserl’s critique of liberalism. *Continental Philosophy Review*, 56: 2023, pp. 443–460.

MINKOV, S. *Leo Strauss on science: thoughts on the relation between natural science and political philosophy*. Albany : State University of New York Press, 2016.

MINKOV, S. COLEN, J. *Toward Natural Right and History Lectures and Essays by Leo Strauss, 1937– 1946*, Chicago, University of Chicago Press, 2018.

OLIVEIRA, R. R. Esoterismo e filosofia política na obra de L. Strauss, *Dissertatio* [46] pp. 27- 55, 2017.

OLIVEIRA, R. R. “Leo Strauss, a filosofia e o problema teológico-político”. In CARDOSO, D. (org.) *Pensadores do século XX*. São Paulo: Edições Loyola, Paulus, 2012.

OLIVEIRA, R. R. “Leo Strauss and the Character of Classical Political Philosophy”. *Síntese* 48, núm. 151 (2021): 531–58.

OLIVEIRA, R. R. “The Subversion of Ancient Thought: Strauss’s Interpretation of the Modern Philosophic Project”. *Manuscrito* 43, núm. 3 (2020): 1–54.

NAMAZI, R. «Leo Strauss on Machiavelli’s the Prince and the Discourses: A Recently Discovered Lecture». *Interpretation: A Journal of Political Philosophy* 43, n.o 3, 2017, pp. 431-60.

PANGLE, Th. *Leo Strauss. An Introduction to his Thought and Intellectual Legacy*. Baltimore, Maryland: The Johns Hopkins, 2006.

PELLUCHON, Corine. *Leo Strauss and the crisis of rationalism: another reason, another enlightenment*. State University of New York, SUNY Press, 2014.

PIPPIN, R. The Modern World of Leo Strauss. *Political Theory* 20, n.o 3, 1992, pp. 448-72.

PLATÃO. *A República*. Tradução e notas de Edson Bini. São Paulo. Edipro, 2012.

KELLNER A., *Politik im Posthistoire. Die politische Philosophie von Leo Strauss*, beingoo, Spiegelberg 2016.

KOSELLECK, R. *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Rio de Janeiro: EDUERJ: Contraponto, 1999.

ROBERTSON, N. Leo Strauss: *An Introduction*. Polity Press, 2021.

ROUSSEAU, J. J. *Do Contrato Social; Ensaio sobre a origem das línguas; Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens; Discurso sobre as ciências e as artes*. Coleção Os Pensadores. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

SACRINI, M A *cientificidade na fenomenologia de Husserl*. São Paulo: Edições Loyola. 2018.

SCHUMANN, K. *Husserl y lo político: la filosofía husserliana del Estado*. Trad. Julia Iribarne, Buenos Aires. Prometeo Libros, 2009.

SCHUMANN, K. *Husserl-Chronik. Denk-und lebensweg Edmund Husserls*. Netherlands: Martinus NijhoffThe Hague, 1977.

SCHUTZ, A. *On Phenomenology and Social Relations*, Chicago, University of Chicago Press, 1970.

SCHUTZ, A. (papers) Series III. Subject Files and Correspondence. Strauss, Leo. General Collection, Beinecke Rare Book and Manuscript Library.

SMITH, S. "'Destruição' or Recovery?: Leo Strauss's Critique of Heidegger." *The Review of Metaphysics* 51, no. 2 (1997): pp. 345–377.

SMITH, S. *The Cambridge Companion to Leo Strauss*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

SOKOLOWSKI, R. *Introdução à Fenomenologia*. Trad. Alfredo de Oliveira Moraes, São Paulo, Ed. Loyola, 2004.

SPIEGELBERG, H. *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*. Springer, 1982.

STAROBINSKI, J. *Jean-Jacques Rousseau: Transparency and Obstruction*, Trans. Arthur Goldhammer, Chicago University Press, 1988

STEINER, S. German Nihilism. Leo Strauss's Philosophical Realignment. In: Maynooth philo-sophical papers, vo. 7, 2013, pp. 59-68.

STONER, Jr. J. R. Philosophy as a Way Of Life: The Case Of Strauss. *The Review of Politics* 71, 37–53. USA: University of Notre Dame, 2009.

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. *An Introduction to Political Philosophy: Ten essays by Leo Strauss*. [Ed. Hilail Gildin]. Detroit: Wayne State University Press, 1989.

STRAUSS, L. "An Unspoken Prologue to a Public Lecture at St. John's College in Honor of Jacob Klein" (1959), in STRAUSS, L. *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity: Essays and Lectures in Modern Jewish Thought*, ed. K. H. Green (Albany, NY: State University of New York Press, 1997).

STRAUSS, L. CROPSEY, J. *The History of Political Philosophy*, Third edition, The University of Chicago Press, 1987

STRAUSS, L. CROPSEY, J. *The Political Philosophy of Karl Marx* A seminar offered in the spring quarter, 1960. The Department of Political Science, University of Chicago. Edited by Gayle McKeen, 2019. Disponível em: <https://leostrausscenter.uchicago.edu/marx-spring-1960/>

STRAUSS, L. *German Nihilism*. Editado por David Janssens e Daniel Tanguay. Interpretation, Spring 1999, vol. 26, n° 3.

STRAUSS, L. *Gesammelte Schriften, Band. 3: Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften*, Briefe (Heinrich Meier, ed.), Metzler Verlag, 2001.

STRAUSS, L. *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, Albany: State University of New York Press, 1997.

STRAUSS, L. *Leo Strauss on Political Philosophy / Responding to the Challenge of Positivism and Historicism*, Edited by Catherine H. Zuckert. Chicago: The University of Chicago Press, 2018.

STRAUSS, L. *Liberalism Ancient and Modern / Leo Strauss*; foreword by Allan Bloom. University of Chicago Press Edition 1995.

STRAUSS, L. *Machiavelli and Classical Literature*. St. John: St. John's University Press, 1970.

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

STRAUSS, L. Note on the Plan of Nietzsche's Beyond Good and Evil. Interpretation 3, nos. 2-3, 1973, pp. 97-113, republicado em: "Note on the Plan of Nietzsche's Beyond Good and Evil". In, STRAUSS, L. *Studies in Platonic Political Philosophy*. With an Introduction by Thomas Pangle. Chicago: The University of Chicago Press, 1983, pp. 174-191.

STRAUSS, L. *On Hegel*. Edited by Paul Franco. The University of Chicago Press, 2019.

STRAUSS, L. *On Plato's Symposium*. Edited and with a Foreword by Seth Bernadete. Chicago: The University of Chicago Press, 2001.

STRAUSS, L. "On the Intention of Rousseau". Social Research, vol. 14, no. 4, 1947, pp. 455-487.

STRAUSS, L. "On the Interpretation of Genesis". *L'homme*, tome 21, no. 1 (1981) pp. 5-20.

STRAUSS, L. *On Tyranny*. Chicago: The University of Chicago Press, 2000.

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. 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. *Philosophy and Law: Contributions to the understanding of Maimonides and His Predecessors*; State University of New York Press, 1995.

STRAUSS, L. PANGLE, L. (Org.). *Rebirth of Classical Political Rationalism*. Chicago: The University of Chicago Press, 1989.

STRAUSS, L. Nietzsche I: Seminar on Historicism, 1956.

STRAUSS, L. Seminar on Nietzsche' Also Sprach Zarathustra, 1959.

STRAUSS, L. Nietzsche III, Seminar on Nietzsche: Zarathustra, Genealogy of Morals, Beyond the Good & Evil, 1967

STRAUSS, L. *Spinoza's Critique of Religion*. University of Chicago Press. Chicago, 1997.

STRAUSS, L. *Studies in Platonic Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1983.

STRAUSS, L. *The Strauss–Krüger Correspondence: Returning to Plato through Kant*. Ed. Susan Meld Shell, Palgrave Macmillan, 2018.

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

STRAUSS, L. *The early writings, 1921-1932* / Leo Strauss; translated and edited by Michael Zank. State University of New York Press, 2002.

STRAUSS, L. The Living Issues of German Post-War Philosophy (1940). In. MEIER, H. *Strauss and the Theologico-Political Problem*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

STRAUSS, L. *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*. Chicago: Phoenix Books, 1996.

STRAUSS, L. The Three waves of modernity, In. STRAUSS, L. *An Introduction to Political Philosophy: Ten essays by Leo Strauss*. [Ed. Hilail Gildin]. Detroit: Wayne State University Press, 1989.

STRAUSS, L. Walker's Machiavelli. Review of Metaphysics, Washington, v. 6, 1953.

STRAUSS, L. *What is Political Philosophy? And Other Studies*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988 (1959).

STRAUSS, L. What Can We Learn From Political Theory? The Review of Politics 69, University of Notre Dame 2007, (1943), pp. 515-529.

STRAUSS, L.; VELKLEY, R. (Editor), *Leo Strauss on Nietzsche's Thus spoke Zarathustra* / edited and with an introduction by Richard L. Velkley. The University of Chicago Press, 2017.

TANGUAY, D. *Leo Strauss: an intellectual biography*. Translated from the French by Christopher Nadon. New Haven: Yale University press, 2007.

TARCOV, Nathan. "On a Certain Critique of 'Straussianism'". The Review of Politics 53, núm. 1 pp. 3-18, 1991.

TARCOV, N. Philosophy & History: Tradition and Interpretation in the Work of Leo Strauss. Polity, v. 16, n. 1, p. 5-29, 1983.

TKACH, D. Leo Strauss's Critique of Martin Heidegger, University of Ottawa Theses, 2011.

THOMPSON, K. EMBREE, L (Eds.) Phenomenology of the Political. Series: Contributions to Phenomenology 38. Springer Netherlands, 2000.

TRIZIO, E. *Philosophy's Nature: Husserl's Phenomenology, Natural Science, And Metaphysics*. New York and London: Routledge, 2021.

VEGA, D. *El problema de la teoría y la praxis en el pensamiento de Leo Strauss: un análisis desde el Esoterismo Filosófico*. Ciudad de México: BUAP / Ediciones del Lirio, 2022.

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

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.

YAFFE, M.; RUDERMANN, R. eds. *Reorientation: Leo Strauss in the 1930s*. New York: Palgrave Macmillan, 2014.

TKACH, D. Leo Strauss's Critique of Martin Heidegger, University of Ottawa Theses, 2011.

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.

ZIMMERMAN, M. *Heidegger's Confrontation with Modernity: Technology, Politics and Art*. Indiana: Indiana University Press, 1990.

WUSSOW, V. P. Leo Strauss on Returning: Some Methodological Aspects. *Philosophical Readings*, Volume IX – Issue 1 – 2017, pp. 18-24.

ZAHAVI, D. *Husserl's Legacy*. Oxford: Oxford University Press, 2017.

ZERILLI, L. Historicism, Judgment, and the Limits of Liberalism: The Case of Leo Strauss, *In*. ZERILLI, L. *A Democratic Theory of Judgment*. Chicago: The University of Chicago Press, 2016, pp. 83-116.

ZUCKERT, C.; ZUCKERT, M. *The Truth about Leo Strauss. Political Philosophy and American Democracy*. Chicago: The University of Chicago Press, 2006.