

FILOSOFIA COMO CIÊNCIA RIGOROSA E FILOSOFIA POLÍTICA¹

Leo Strauss

Tradução: Elvis de Oliveira Mendes²

Quem se preocupa com a filosofia política deve encarar o fato de que nas duas últimas gerações a filosofia política perdeu sua credibilidade. A filosofia política perdeu sua credibilidade na medida em que a própria política se tornou mais filosófica do que nunca em determinado sentido. Durante quase toda a sua história, a filosofia política era universal, enquanto a política era particular. A filosofia política estava preocupada com a ordem melhor ou mais justa da sociedade, a qual é, por natureza, melhor ou justa em toda parte ou sempre, enquanto a política se preocupa com o ser e o bem-estar desta ou daquela sociedade particular (uma *polis*, uma nação, um império) que está em um dado lugar por algum tempo. Não foram poucos homens que sonharam em governar todos os seres humanos por si mesmos ou por outros, mas eram sonhadores ou, pelo menos, considerados como tais pelos filósofos. Em nossa época, por outro lado, a política de fato se tornou universal. A agitação no que é vagamente, para não dizer demagogicamente, chamado de gueto de uma cidade americana tem repercussões em Moscou, Pequim, Johannesburgo, Hanói, Londres e outros lugares distantes, e estão interligadas; se a ligação é admitida ou não, não faz diferença. Simultaneamente, a filosofia política desapareceu. Isso é bastante óbvio no Oriente, onde os próprios comunistas chamam sua doutrina de ideologia. Quanto ao Ocidente contemporâneo, os poderes intelectuais que lhe são peculiares são o neopositivismo e o existencialismo. O positivismo supera o existencialismo de longe na influência acadêmica e o existencialismo ultrapassa o positivismo de longe na influência popular. O positivismo pode ser descrito como a visão segundo a qual apenas o conhecimento científico é conhecimento genuíno; como o conhecimento científico é incapaz de validar ou invalidar quaisquer juízos de valor, e a filosofia política está justamente preocupada com a validação de juízos sólidos de valor e a invalidação de juízos instáveis, o

¹ Tradução integral de: STRAUSS, L. *Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy* In. STRAUSS, L. *Studies in Platonic political philosophy*. With an Introduction by Thomas L. Pangle. The University of Chicago Press, Chicago, 1983, pp. 29-37. Primeira publicação desse texto em: *Interpretation: A Journal of Political Philosophy* 2, no. 1 (1971).

² Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU) e em Ciência Política pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Pesquisador Bolsista CAPES.

positivismo deve rejeitar a filosofia política como radicalmente a-científico. O existencialismo aparece numa grande variedade de disfarces, mas não estará longe do alvo se alguém o definir em contradição com o positivismo, como a visão pela qual todos os princípios de compreensão e de ação são históricos, isto é, não têm outro fundamento além da decisão humana infundada ou da dispensa fatídica: a ciência, longe de ser o único tipo de conhecimento genuíno, não é, em última análise, mais do que uma das formas de ver o mundo, todas essas formas têm a mesma dignidade. Uma vez que, de acordo com o existencialismo, todo pensamento humano é histórico no sentido indicado, o existencialismo deve rejeitar a filosofia política como radicalmente a-histórica.

O existencialismo é um “movimento” que, como todos esses movimentos, tem um entorno mole e um núcleo duro. Esse núcleo é o pensamento de Heidegger. Somente a esse pensamento o existencialismo deve sua importância ou respeitabilidade intelectual. Não há espaço para a filosofia política na obra de Heidegger, e isso pode ser devido ao fato de que a sala em questão é ocupada pelos deuses ou os deuses. Isso não significa que Heidegger seja totalmente alheio à política: ele saudou a revolução de Hitler em 1933 e ele, que nunca elogiara qualquer outro esforço político contemporâneo, ainda elogiava o Nacional Socialismo muito depois de Hitler ser silenciado e o *Heil Hitler* ter se transformado em *Heil Unheil*. Não podemos deixar de guardar esses fatos contra Heidegger. Além disso, a pessoa está fadada a interpretar radicalmente mal o pensamento de Heidegger, se não perceber sua íntima conexão com o núcleo de seu pensamento filosófico. No entanto, eles fornecem uma base muito pequena para a compreensão adequada de seu pensamento. Tanto quanto eu posso ver, ele comunga da opinião de que nenhum de seus críticos e nenhum de seus seguidores o entendeu adequadamente. Eu acredito que ele está certo, pois o mesmo não é mais ou menos verdade para todos os pensadores excepcionais? Isso não nos dispensa, no entanto, de tomar uma posição em relação a ele, pois fazemos isso implicitamente de qualquer maneira; ao fazê-lo explicitamente, não corremos mais riscos do que nos expor ao ridículo e, talvez, receber alguma instrução necessária.

Entre as muitas coisas que tornam o pensamento de Heidegger tão atraente para tantos contemporâneos está sua aceitação da premissa de que, embora a vida e o pensamento humanos sejam radicalmente históricos, a História não é um processo racional. Como consequência, ele nega que se possa entender melhor um pensador do que ele próprio e até mesmo como ele se entendia: um grande pensador entenderá um

um pensador anterior de nível criativamente, isto é, transformando seu pensamento e, portanto, entendendo-o de maneira diferente do que ele entendeu a si mesmo. Dificilmente se poderia observar essa transformação se não se pudesse ver a forma original. Acima de tudo, de acordo com Heidegger, todos os pensadores anteriores a ele ignoravam o verdadeiro fundamento de todos os fundamentos, o abismo fundamental. Essa afirmação implica a alegação de que, no aspecto decisivo, Heidegger entende seus grandes predecessores melhor do que eles próprios se entendiam.

Para entender o pensamento de Heidegger e, portanto, em particular, sua postura em relação à política e à filosofia política, não se deve negligenciar o trabalho de seu professor Husserl. O acesso a Husserl não é dificultado por nenhum passo em falso, como os adotados por Heidegger em 1933 e 1953. Ouvi dizer, entretanto, que o equivalente husserliano era sua conversão, não procedendo da convicção, ao Cristianismo. Se isto fosse provado ser o caso, tornar-se-ia uma tarefa para um casuísta de dons excepcionais considerar as diferenças e semelhanças dos dois tipos de atos e pesar seus respectivos méritos e deméritos.

Quando eu ainda era quase um menino, Husserl me explicou quem na época era um adepto duvidoso e dúbio da escola de neokantismo de Marburg, a característica de seu próprio trabalho nesses termos: “a escola de Marburg começa com o teto, enquanto eu começo com a fundação”. Isso significava que para a escola de Marburg a única tarefa da parte fundamental da filosofia era a teoria da experiência científica, a análise do pensamento científico. Husserl, porém, havia percebido 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 forma a nos fazer esquecer os próprios alicerces da compreensão científica: todo entendimento filosófico deve partir de nossa compreensão comum do mundo, de nossa compreensão do mundo como sensivelmente percebido antes de qualquer teorização. Heidegger foi muito mais longe do que Husserl na mesma direção: o tema primário não é o objeto da percepção, mas o todo [*Full Thing*] experimentado como parte do contexto humano individual, o mundo individual ao qual pertence³. O todo é o que é, não apenas em virtude das qualidades 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

³ Cf. *Sein und Zeit* [Ser e tempo] sect. 21 (pp. 98-99).

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”. De maneira correspondente, deve-se voltar atrás da razão humana única para a multiplicidade de linguagens históricas, “amadurecidas” não “produzidas”. Assim, surge a tarefa filosófica de compreender a estrutura universal comum a todos os mundos históricos⁴. Contudo, se o *insight* sobre a historicidade de todo pensamento deve ser preservada a compreensão da estrutura universal ou essencial de todos os mundos históricos deve ser acompanhada em um caminho guiado por esse *insight*. Isso significa que a compreensão da estrutura essencial de todos os mundos históricos deve ser compreendida como pertencente essencialmente a um contexto histórico específico, a um período histórico específico. O caráter do *insight* historicista deve corresponder ao caráter do período ao qual pertence. O *insight* historicista é o *insight* final, no sentido de que revela todo pensamento anterior como radicalmente defeituoso no aspecto decisivo e que não há possibilidade de outra mudança legítima no futuro que se tornaria obsoleta ou, por assim dizer, mediatizaria o *insight* historicista. Como *insight* absoluto, deve pertencer ao momento absoluto da história. Em suma, a dificuldade indicada obriga Heidegger a elaborar, esboçar ou sugerir o que, no caso de qualquer outro homem, seria chamado de sua filosofia da história.

O momento absoluto pode ser simplesmente o momento absoluto ou o momento absoluto de toda a história anterior. Que este é simplesmente o momento absoluto foi a controvérsia de Hegel. Seu sistema de filosofia, a filosofia final, a solução perfeita de todos os problemas filosóficos pertence ao momento em que a humanidade resolveu em princípio seu problema político estabelecendo o Estado pós-revolucionário, o primeiro Estado a reconhecer a igual dignidade de todo ser humano como tal. Este pico absoluto da história, sendo o fim da história, é ao mesmo tempo o começo do declínio final. A esse respeito, Spengler apenas apresentou a conclusão final do pensamento de Hegel. Não é de admirar, portanto, que quase todos se rebelaram contra Hegel. Ninguém fez isso mais efetivamente do que Marx. Marx afirmou ter exposto com efeito o mistério de toda a história, incluindo o presente e o futuro iminente, mas também o esboço da ordem que estava por vir, na qual e através da qual os homens seriam capazes ou obrigados, pela primeira vez, a levar uma vida verdadeiramente humana. Mais precisamente, para Marx, a história humana longe de ter sido completada,

⁴ Sobre isso e o que se segue, ver: H. G. Gadamer. *Wahrheit und Methode* [Verdade e método] 233-34; cf. 339-40; pp. xix and 505 da segunda edição.

nem sequer começou; o que chamamos de história é apenas a pré-história da humanidade. A questionar o acordo que Hegel considerara racional, ele seguiu a visão de uma sociedade mundial que pressupõe e estabelece para sempre a vitória completa da cidade sobre o país, do inconstante sobre o profundamente enraizado, do espírito do Ocidente sobre o espírito do Oriente, os membros da sociedade mundial que não é mais uma sociedade política são livres e iguais, e são assim, em última análise, porque toda especialização, toda divisão do trabalho, deu lugar ao pleno desenvolvimento de todos. Independentemente de saber se Nietzsche conhecia ou não os escritos de Marx, ele questionou a visão comunista mais radicalmente do que qualquer outra pessoa. Ele identificou o homem da sociedade mundial comunista como o último homem, como o homem em sua máxima degradação: sem “especialização”, sem a dureza da limitação, a nobreza e a grandeza humanas são impossíveis. De acordo com isso, ele negou que o futuro da raça humana é predeterminado. A alternativa ao último homem é o além-homem [*over man*], um tipo de homem que ultrapassa e supera todos os tipos humanos anteriores em grandeza e nobreza; os além-homens do futuro serão governados invisivelmente pelos filósofos do futuro. Devido ao seu anti-igualitarismo radical, a visão de Nietzsche de um possível futuro é, em certo sentido, mais profundamente política do que a visão de Marx. Como o típico conservador europeu continental, Nietzsche viu no comunismo apenas a conclusão do igualitarismo democrático e da demanda liberal pela liberdade que não é uma “liberdade para”, mas apenas uma “liberdade de”. Mas, em contraposição àqueles conservadores, ele sustentava que o conservadorismo como tal está condenado, já que todas as posições meramente defensivas, todos os esforços meramente retrógrados estão condenados. O futuro parecia estar com a democracia e o nacionalismo. Ambos eram considerados por Nietzsche incompatíveis com o que ele considerava a tarefa do século XX. Ele viu o século XX como uma era de guerras mundiais que levaram ao domínio planetário. Se o homem tivesse futuro, esse domínio teria que ser exercido por uma Europa unida. As enormes tarefas dessa idade de ferro sem precedentes não poderiam ser satisfeitas por governos fracos e instáveis que dependem da opinião pública. A nova situação pedia o surgimento de uma nova nobreza - uma nobreza formada por um novo ideal: a nobreza dos além-homens [*over men*], Nietzsche afirmava ter descoberto efetivamente o mistério de toda a história, incluindo o presente, ou seja, a alternativa que agora confronta o homem, da mais extrema degradação e da mais elevada exaltação. A possibilidade de ultrapassar e superar todos os tipos humanos anteriores revela-se ao

presente, menos porque o presente é superior a todas as eras passadas do que porque é o momento do maior perigo e, principalmente por essa razão, da grandiosa esperança.

A filosofia da história de Heidegger tem a mesma estrutura de Marx e Nietzsche: o momento no qual o *insight* final se aproxima revela a perspectiva escatológica. Mas Heidegger está muito mais próximo de Nietzsche do que de Marx. Ambos os pensadores consideram decisivo o niilismo que, de acordo com eles, começou em Platão (ou antes) - o cristianismo sendo apenas platonismo para o povo - e cuja última consequência é a decadência presente. Até então, toda grande era da humanidade se afastou do *Bodenständigkeit* (enraizamento no solo). No entanto, a grande era da Grécia clássica deu origem a um modo de pensar que, em princípio, pôs em perigo o *Bodenständigkeit* desde o início e, em suas últimas consequências contemporâneas, está prestes a destruir as últimas relíquias daquela condição de grandeza humana. 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 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 tipo⁵. Heidegger rompe a conexão da visão com a política mais radicalmente do que Marx ou Nietzsche. Poder-se-ia ficar inclinado a dizer que Heidegger aprendeu a lição de 1933 mais profundamente do que qualquer outro homem. Certamente ele não deixa lugar algum para a filosofia política.

Retornemos destas esperanças fantásticas, mais esperadas dos visionários do que dos filósofos, para Husserl. Deixe-nos ver se um lugar para a filosofia política é deixado na filosofia de Husserl.

⁵ *Was heisst Denken?* [O que significa pensar?] 31. 153-54; *Der Satz vom Grund* [O princípio do fundamento] 101; *Einführung in die Metaphysik* [Introdução à metafísica] 28; *Wegmarken* [Marcas no caminho] 250--52; *Gelassenheit* [Serenidade] 16-26.

O que eu vou dizer é baseado em uma releitura, após muitos anos de negligência, do ensaio programático de Husserl “Filosofia como Ciência Rigorosa”. O ensaio foi publicado pela primeira vez em 1911, e o pensamento de Husserl passou por muitas mudanças importantes depois. No entanto, ainda é a sua afirmação mais importante sobre a questão com a qual estamos preocupados.

Ninguém em nosso século elevou o chamado à filosofia como uma ciência rigorosa com tanta clareza, pureza, vigor e amplitude quanto Husserl. “Desde os seus primórdios a filosofia tem levantado a pretensão de ser uma ciência rigorosa; mais precisamente, tem levantado a reivindicação de ser a ciência que satisfaria as mais altas necessidades teóricas e, em relação à ética e religião, tornam possível uma vida regulada por normas puras racionais. Essa afirmação [...] nunca foi completamente abandonada. Todavia, em nenhuma época de seu desenvolvimento a filosofia foi capaz de satisfazer a afirmação de ser uma ciência rigorosa [...] A filosofia como ciência ainda não começou [...] Em filosofia (em contradição com as ciências), tudo é controverso”⁶.

Husserl encontrou o exemplo mais importante do contraste entre reivindicação e realização no “naturalismo reinante”. (No contexto atual, a diferença entre naturalismo e positivismo não é importante). Nesse modo de pensar, a intenção de um novo fundamento filosófico no espírito da ciência rigorosa está plenamente viva. Isso constitui seu mérito e, ao mesmo tempo, grande parte de sua força. Talvez a ideia da ciência seja, de modo geral, a ideia mais poderosa da vida moderna. Certamente nada pode impedir o curso vitorioso da ciência que, em sua conclusão ideal, é a própria Razão que não pode tolerar nenhuma autoridade ao seu lado ou acima dela. Husserl respeita o naturalismo especialmente por manter viva a noção de uma “filosofia a partir do zero” em oposição à noção tradicional de filosofia como “sistema”. Ao mesmo tempo, ele afirma que o naturalismo necessariamente destrói toda a objetividade⁷.

Por naturalismo, Husserl entende a visão segundo a qual tudo o que é faz parte da natureza, “natureza” compreendida como o objeto da ciência natural (moderna). Isso significa que tudo o que é, ou é “físico” ou, se é “psíquico”, é uma mera variável dependente do físico, “no melhor dos casos, um acompanhamento paralelo secundário”. Como consequência, o naturalismo “naturaliza” tanto a consciência como todas as normas (lógicas, éticas e assim por diante). Aquela forma de naturalismo que

⁶ *Philosophic als strenge Wissenschaft* [Filosofia como ciência rigorosa], ed. W. Szilasi, sects. 1, 2, 4 and 5. Eu (Strauss) fiz uso da tradução inglesa por Lauer em Husserl, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*, Harper Torch Books, pp. 71-147.

⁷ Sects.;. 7-8, 11. 13, 14, 17, 65.

pedia a atenção especial de Husserl era a psicologia experimental, destinada a fornecer fundamento científico da lógica, da teoria do conhecimento, da estética, da ética e da pedagogia. Que a psicologia afirmava ser a própria ciência dos fenômenos, ou dos “fenômenos psíquicos”, isto é, daquilo que a física em princípio exclui para procurar “a natureza verdadeira, objetiva, fisicamente exata”, ou para a natureza que se apresenta nos fenômenos. Declarada em linguagem muito imprecisa, a psicologia lida com as qualidades secundárias enquanto tais, que a física, exclusivamente relacionada com as qualidades primárias, exclui. Em linguagem mais precisa, seria necessário dizer que os fenômenos psíquicos, precisamente por serem fenômenos, não são natureza⁸.

Como teoria do conhecimento, o naturalismo deve dar conta da ciência natural, de sua verdade ou validade. Mas toda ciência natural aceita a natureza no sentido em que a natureza é pretendida pela ciência natural, como dada, como “ser em si mesma”. O mesmo é verdade, é claro, da psicologia que é baseada na ciência da natureza física. Portanto, o naturalismo é completamente cego aos enigmas inerentes à “doação” da natureza. É constitucionalmente incapaz de uma crítica radical da experiência como tal. A posição ou tomada científica da natureza é precedida e baseada na posição e tomada pré-científica, e esta última precisa de esclarecimentos radicais tanto quanto a primeira. Portanto, uma teoria do conhecimento adequada não pode ser baseada na aceitação ingênua da natureza em qualquer sentido de natureza. A teoria do conhecimento adequada deve basear-se no conhecimento científico da consciência como tal, para o qual a natureza e o ser são objetos correlatos ou pretendidos que se constituem apenas na e através da consciência, na pura “imanência”; “natureza” ou “ser” devem ser feitos “completamente inteligíveis”. Tal esclarecimento radical de todo objeto possível de consciência pode ser tarefa apenas de uma fenomenologia da consciência em contraposição à ciência naturalista dos fenômenos psíquicos. Somente a fenomenologia pode fornecer esse esclarecimento fundamental da consciência e seus atos, a falta dos quais torna a chamada psicologia exata radicalmente a-científica, pois esta última faz uso constante de conceitos que derivam da experiência cotidiana sem tê-los examinado no que se refere à sua adequação⁹.

De acordo com Husserl, é absurdo atribuir aos fenômenos uma natureza: os fenômenos aparecem em um “fluxo absoluto”, um “fluxo eterno”, enquanto “a natureza é eterna”. No entanto, precisamente porque os fenômenos não têm naturezas, eles têm

⁸ Sects. 14, 15, 19, 42, 46-48.

⁹ Sects. 26-27, 29, 30, 32-42.

essências. A fenomenologia é essencialmente o estudo das essências e de modo algum da existência. De acordo com isso, o estudo da vida da mente, tal como praticado por historiadores sérios, oferece ao filósofo um material de pesquisa mais original e, portanto, mais fundamental que o estudo da natureza¹⁰. Se assim for, o estudo da vida religiosa dos homens deve ter maior relevância filosófica do que o estudo da natureza.

A filosofia como ciência rigorosa foi ameaçada em segundo lugar por um modo de pensar que, sob a influência do historicismo, estava prestes a se transformar em mera *Weltanschauungsphilosophie*¹¹. *Weltanschauung*¹² é uma experiência de vida de alta ordem. Inclui não apenas a experiência do mundo, mas também a experiência religiosa, estética, ética, política, prático-técnica etc. O homem que possui tal experiência em um nível muito alto é chamado de sábio e é dito que possui uma *Weltanschauung*. Husserl pode, portanto, falar de “sabedoria ou *Weltanschauung*”. Segundo ele, a sabedoria ou *Weltanschauung* é um ingrediente essencial daquele *habitus* ainda mais valioso que entendemos por ideia de virtude perfeita ou pela ideia de humanidade. A *Weltanschauungsphilosophie* surge quando se tenta conceituar a sabedoria ou lhe conceder uma elaboração lógica ou, mais simplesmente, lhe dar a forma de ciência; isso geralmente acompanha a tentativa de usar os resultados das ciências especiais como materiais. Esse tipo de filosofia, ao assumir a forma de um ou outro dos grandes sistemas, apresenta a solução relativamente mais perfeita dos enigmas da vida e do mundo. As filosofias tradicionais eram ao mesmo tempo *Weltanschauungsphilosophien* e filosofias científicas desde que os objetivos da sabedoria, por um lado, e da ciência rigorosa, por outro, ainda não haviam sido claramente separados um do outro. Mas, para a mentalidade moderna, a separação das ideias da sabedoria e da ciência rigorosa

¹⁰ Sects. 49-50, 54, 56, 57, 59, 72.

¹¹ Nota do tradutor: Termo que nos direciona à ideia de que a filosofia pode se tornar presa à uma determinada “visão de mundo”, cosmovisão ou ideologia vigente. Isto é, a filosofia perderia seu aspecto especulativo ou investigativo (*Zetesis*) radical. Tornar-se-ia, assim, incapaz de pensar as questões fundamentais acerca da totalidade que estão para além da mera realidade dada, portanto, só seria capaz de pensar problemas de ocasião.

¹² Nota do Tradutor: Strauss recorre a esse termo sempre que quer se referir à visão de mundo, cosmovisão ou ideologia, de fato, “*Weltanschauung*” é um termo original da língua alemã, que grosso modo, pode ser caracterizada como uma tentativa de descrever o imaginário, seja cultural ou intelectual fundamental de um indivíduo ou de um povo ou sociedade, abrange tanto sua filosofia natural quanto os seus valores fundamentais, existenciais, normativos, morais e religiosos, assim como verdades, temas, símbolos que evocam emoções, e comportamentos. Outro sentido do termo é o de uma imagem do mundo imposta ao povo de uma nação ou comunidade, isto é, uma ideologia (no sentido marxista). Essa palavra alemã é adotada regularmente em diversas línguas para expressar esses significados. Suas origens etimológicas remetem ao século XVIII. Ela é um conceito fundamental na filosofia e epistemologia alemã e se refere a uma percepção de mundo ampla. Ademais, pode se referir aos sistemas de ideias e crenças organizadas ou não, pelas quais um indivíduo interpreta o mundo e interage com outros indivíduos, aparece com frequência também nas teorias de intelectuais como Dilthey, Weber e Heidegger.

tornou-se um fato e elas permanecem daqui em diante separadas por toda a eternidade. A ideia de *Weltanschauung* difere de época para época, enquanto a ideia de ciência é atemporal. Pode-se pensar que as realizações das duas ideias se aproximariam mutuamente assintoticamente no infinito. No entanto, “não podemos esperar”; precisamos de “exaltação e consolação” agora; precisamos de algum tipo de sistema para viver; somente *Weltanschauung* ou *Weltanschauungsphilosophie* podem satisfazer essas demandas justificadas¹³. Certamente, a filosofia como ciência rigorosa não pode satisfazê-los: ela mal começou, precisará de séculos, se não de milênios, até que “torne possível em relação à ética e religião uma vida regulada por normas racionais puras”, se não for todas as vezes essencialmente incompleta e com necessidade de revisões radicais. Daí a tentação de abandoná-la em favor da *Weltanschauungsphilosophie* ser muito grande. Do ponto de vista de Husserl, seria preciso dizer que Heidegger se mostrou incapaz de resistir a essa tentação.

A reflexão sobre a relação dos dois tipos de filosofia obviamente pertence à esfera da filosofia como ciência rigorosa. É o mais próximo de ser a contribuição de Husserl para a filosofia política. Ele não se perguntou se a busca obstinada da filosofia como ciência rigorosa não teria um efeito adverso sobre a *Weltanschauungsphilosophie*, da qual a maioria dos homens precisa viver e, portanto, sobre a atualização das ideias a que esse tipo de filosofia atende, em primeiro lugar, nos praticantes da filosofia como ciência rigorosa, mas, secundariamente também, em todos aqueles que ficam impressionados por aqueles praticantes. Ele parece ter dado como certo que sempre haverá uma variedade de *Weltanschauungsphilosophien* que coexistem pacificamente dentro de uma mesma sociedade. Ele não prestou atenção às sociedades que impõem uma única *Weltanschauung* ou *Weltanschauungsphilosophie* em todos os seus membros e, por essa razão, não tolerarão a filosofia como ciência rigorosa. Tampouco considerou que mesmo uma sociedade que tolera indefinidamente todas *Weltanschauungen* faz isso em virtude de uma *Weltanschauung* em particular.

Husserl, de uma maneira continuada, certamente modificou a reflexão sobre a qual estamos falando, sob o impacto de eventos que não poderiam ser vistos ou ouvidos por acaso. Em uma palestra proferida em Praga em 1935, ele disse: “Aqueles que estão conservadoramente satisfeitos com a tradição e círculo de seres humanos filosóficos lutarão uns contra os outros, e certamente a luta ocorrerá na esfera do poder

¹³ Sects. 13, 67, 75-79, 81, 82, 90, 91.

político. Já nos primórdios da filosofia a perseguição se instala. Os homens que vivem na direção dessas ideias [da filosofia] são proscritos. E ainda: as ideias são mais fortes que todos os poderes empíricos”¹⁴. Para ver claramente a relação entre filosofia como ciência rigorosa e a alternativa a ela deve-se olhar para o conflito político entre os dois antagonistas, isto é, para o caráter essencial desse conflito. Se alguém não o fizer, não será possível obter clareza sobre o caráter essencial do que Husserl chama de “filosofia como ciência rigorosa”.

¹⁴ *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* [A crise das ciências europeias e a Fenomenologia transcendental], segunda edição, Haag 1962, p. 335.