

Introdução

*Das macht, ich bin kein gut geschrieben Buch;
Ich bin ein Mensch mit seinem Widerspruch*
Conrad Ferdinand Meyer, 1825-1898.

“Não sou um livro bem escrito; sou um homem, com as suas contradições”: são estas as palavras que ocorrem a Otto Maria Carpeaux quando reflete sobre o apolitismo de Jacob Burckhardt no ensaio que encerra o primeiro livro que publicou no Brasil, *Cinzas do Purgatório* (1942), três anos depois de ter vindo resguardar-se do cerco anti-semita que se difundia na Áustria pátria (depois de breve passagem pela Bélgica). Ao historiador, emblema de serenidade e resiliência, Carpeaux também dedicara o ensaio com que abre a mesma obra; é preciso compreender o sentido do absenteísmo de Burckhardt para entender a missão que Carpeaux assumia ao chegar na América latina: sua tarefa tinha o “intuito evidente de transportar para o Brasil o legado dessa visão essencialmente austríaca de uma unidade civilizacional anterior – ou posterior – à fragmentação moderna” (CARVALHO, 1999: 33).

Para Carpeaux (1999: 258) essa fragmentação iniciou-se “precisamente na hora em que nasceram juntos o Estado moderno e a ciência moderna”, e materializa-se em uma “Besta do apocalipse”, no “Leviatã [...], resultado conseqüente de toda a nossa civilização [moderna]”. Diante dessa contestação inelutável da amarga condição moderna, repete uma lição aprendida com o mestre suíço: “de nada serve acusar, julgar o mundo [...], [mas apenas compreender que essa sentença] é a única garantia possível de futuro, para definir a atividade dos intelectuais e a sua posição” (CARPEAUX, 1999: 33).

Diante do desafio de dar prosseguimento às suas trajetórias intelectuais dramaticamente interrompidas no velho continente, os pensadores europeus dispersos por toda a parte do globo compartilhavam a dificuldade de responder com uma *atitude do espírito* à tamanha barbárie. Jacob Burckhardt, que várias décadas antes vaticinara terríveis acontecimentos, foi, para muitos desses homens, um modelo de compostura e moderação. Desconfiava do otimismo ingênuo e via em seu tempo serem esmagados os grandes homens por uma onda crescente de massificação e puerilização do espírito. Frente a essa crise, buscava resguardar-se livre e para além do turbilhão do mundo

político. Essa atitude, admirada por muitos europeus (voluntaria ou forçosamente) expatriados, teve seu preço, e “um preço bem caro”, lembra Carpeaux (1999: 260):

Os gregos chamavam ao homem que não se ocupava da vida pública um *idiotes*; e se bem que essa expressão só significasse o homem privado, não duvido que ela já possuía a significação acessória, moderna, de idiota. Para os cidadãos de Basiléia o velho professor Burckhardt não passava de um idiota. Era um exilado na sua própria pátria. Mas teve a boa sorte de poder escolher o lugar de seu exílio: “Pereceremos todos; mas queria pelo menos fazer a minha escolha, escolher a coisa pela qual perecerei: a civilização da velha Europa”.

Tal “boa sorte” não tivera Carpeaux, que do desterro involuntário escrevera essas palavras. Mas é certo que, como Burckhardt, o banzo que eventualmente sentiria não seria por uma Europa devastada e devastadora de que fora expulso, mas justamente pela “civilização da velha Europa”. Karl Löwith, mais ou menos à mesma época, escrevera do exílio no Japão algo de semelhante perfume aos alunos nipônicos:

Mas essa nova Europa que expande agora a sua cultura negadora a toda a terra, em que não combatem mais heróis homéricos e cavaleiros cristãos, e sim máquinas com homens resolutos não é a Europa de que escrevi, à que como alemão pertencço e que, segundo creio, merece ser difundida mediante doutrina e ensino. Europeu no significado tradicional e autêntico do termo atualmente há somente poucos. Apenas poucos indivíduos desta atual geração, que suportam a Segunda Guerra, possuem em si o quadro de tal Europa, que deu desde Homero e Virgílio, até Dante e Shakespeare, Goethe e Hegel sua tonalidade espiritual ao nosso planeta. (LÖWITH, 1940/1990: 114)

Por sua ascendência judaica, o filósofo alemão Löwith também havia sido obrigado a refugiar-se: depois de um exílio de três anos na Itália, emigrara para o Oriente. Confesso admirador de Jacob Burckhardt, ele também poderia ser considerado – nos termos de Carpeaux – um *idiotes*. Repudiava a conversão da filosofia em *práxis* política e entendia que a função do intelectual era mesmo a de abster-se para poder apreciar o seu tempo a partir de um ponto estável, e assim julgá-lo. Entendia que o movimento de *ideologização* do pensamento filosófico (como chamava essa conversão) era o ápice de um longo processo de desagregação e aniquilação da “velha civilização européia”. Carpeaux (1999: 264) concorda:

Na corrida do mundo para o abismo, a atitude do intelectual parece só fuga; é, porém, uma atividade essencialmente conservadora; é invencível a sua resistência obstinada. O papel do intelectual naquela corrida, limita-se a cuidar das realizações passadas. Nessa alternância terrível de períodos de segurança duvidosa e períodos de crise

declarada, que constitui a história, impõe-se a manutenção da continuidade histórica, para evitar a queda na barbárie definitiva

A “corrida do mundo para o abismo” de Carpeaux seria o *niilismo europeu* de Löwith, valendo-se da brilhante interpretação de Friedrich Nietzsche da era contemporânea. Um dos temas centrais de suas investigações, o niilismo é tratado em diversos ensaios historiográficos e filosóficos dotados de peculiar erudição e refinamento crítico. A verve especulativa de Löwith encarna com inteireza o desafio dos intelectuais em “tempos de penúria”, de que se falava. Com rigor e realismo, enfrenta o estado de vacilação epistemológica que torna todo exercício teórico problemático: questões como “morte do Deus” e “secularização” figuram a exaustão de conceitos centrais da modernidade, evocando um momento de limiar para o pensamento, que desconfia da legitimidade das categorias de que faz uso, ao mesmo tempo em que não logra se desvencilhar de tal estrutura conceitual. Todos esses complexos temas se entrecruzam na trajetória, frenética *malgré lui*, deste intrigante pensador que conviveu com grandes expoentes do cenário intelectual europeu tornado global: Hannah Arendt, Martin Heidegger, Karl Jaspers, Leo Strauss, Eric Voegelin, H. G. Gadamer, Marx Horkheimer, Ernst Marcuse, Jürgen Habermas estão entre seus contemporâneos e interlocutores.

Ao contrário de seus bem escritos livros (para fazer um trocadilho com o excerto do poeta suíço que epigrafa essa apresentação), a vida de Löwith é permeada de ambigüidades e contradições. Desenhada pelo fatídico encontro de perturbações seculares e inquietações metafísicas, sua biografia é a de um *pensador em tempo de penúria*. Escusa-se o filósofo, no testemunho de 1940, da ausência em sua experiência da dramaticidade dos relatos oficiais de Nuremberg ou dos campos de concentração: “Não se trata senão do destino de um *Privatdozent* alemão confrontado a um rebuliço geral e sistemático”. Sem a vivência pessoal de eventos funestos nem elaboração de sistemas teóricos revolucionários, *Mein Leben in Deutschland* “não é mais nem menos do que uma imagem do que se produziu no ambiente limitado de um indivíduo apolítico”.

“Talvez essa seja a sua principal vantagem”, resume com a sibilina sobriedade que lhe fez fama dentre seus (poucos) intérpretes e salta rapidamente à vista de que tão somente inicia a leitura de um livro seu: Löwith intercala citações dos autores às suas frases de tal modo que é difícil perceber se a idéia expressa na oração é dele ou do autor

que está interpretando; ele mescla expressões do autor analisado às suas intervenções, como se o autor “completasse” a sua fala, em um diálogo de pura concordância. Como em um jogral perfeitamente composto, não há ruídos ou interferências de vozes – ele as elimina ao máximo.

No livro que escreve sobre Burckhardt, lê-se: “Este pleno gozo do puro existir foi perdido para nós ‘gente vinda mais tarde’, já que a nossa vida moderna é um ‘afazer’, um movimento incessante, mas certamente não uma existência que repousa sobre si mesma” (LÖWITH, 1936: 63). Esta frase de Löwith surge no texto após uma longa e quase filológica análise da maneira como Burckhardt entende o ser e o existir. É certo que, pelo que Löwith acaba de apresentar *poderia* ter sido formulada inteiramente por Burckhardt, o que pode acontecer em uma leitura apressada do texto. Mas, e isso se dá repetidamente, a frase surge exatamente *entre* a análise que faz do pensamento de Burckhardt e a sua – sempre discreta – posição sobre o que está sendo discutido.

Normalmente são nessas passagens que Löwith abre o gancho para uma torção em seus escritos, com a introdução de um novo argumento. A transição para a nova proposição se dá de maneira tão entrecidada à análise que *soa* como se fosse uma seqüência natural àquele argumento apresentado, como se ao conteúdo em análise se seguisse logicamente a conclusão que se introduz. Assim, Löwith constrói um texto cuja (aparência de) continuidade emerge da confusão momentânea e localizada das vozes do diálogo: ele reborda as emendas da argumentação ocultando o lapso que faz do todo um composto de partes, dissimulando uma totalidade.

Mesmo diante de um grande opositor, como foi Martin Heidegger, faz uso de expressões e conceitos do próprio adversário. Este ato de infiltrar-se aos meios do oponente para criticá-lo foi percebido por Hannah Arendt, que, de Mônaco, comentou com o marido em carta quão “insensato” era Löwith de tentar desmoralizar Heidegger “utilizando os seus próprios conceitos” (DONAGGIO, 2006: 176). No mesmo sentido, a nota que Fink, entre a suspeita e a admiração, remeteu a Husserl, em 1937, alertando-o a respeito do aluno que há um tempo já saíra de seu âmbito de influência. Descreve assim seu “método *Cavalo de Tróia*”:

Para além do embaraço de confrontar-se com uma mente superior, competir criticamente com Löwith enfrenta uma dificuldade em tudo particular. Mesmo antes de ter finalizado a argumentação, nós sentimos a irritante sensação que Löwith já a havia estudado com antecedência e formulado-a ainda melhor. Os críticos de Löwith se movem, assim, sobre um terreno por ele mesmo amplamente desbravado [...]. Löwith é insuperável em dominar a consciência histórica com todos os seus sofismas.

No fundo, ele visa apenas colocá-la “de escanteio”: aprende sim todas as suas sutilezas técnicas, mas com o espírito de quem as aprende não tanto para jogar, mas para esmagar o adversário (DONAGGIO, 2006: 85).

Além dessa característica forma de apresentar seu ponto de vista em meio ao argumento analisado, é bastante próprio o seu método comparativo, que levou a intérprete italiana Maria Chiara Pievatolo (1991: 111-116) a designá-lo uma “hermenêutica do confronto a dois”. Esse método interpretativo de Löwith obedece ao padrão de, silenciosamente, colocar em diálogo perspectivas diametralmente opostas, deixando emergir suas diferenças. Assim procede ao analisar Goethe e Hegel, Marx e Kierkegaard, Marx e Weber, Burckhardt e Nietzsche, Kierkegaard e Nietzsche, Hegel e seus epígonos, Stirner e Feuerbach. Parece, assim, exercer seu sincero ceticismo esquivando-se de afirmações peremptórias: elas têm sempre o contrapeso da comparação. Seus julgamentos quase imperceptíveis são redimensionados a partir do quadro comparativo – o que pensa sobre Burckhardt só se revela em meio à compreensão de Hegel e Kierkegaard, Ranke e Droysen.

Exercendo o ceticismo a que ele mesmo exortou, desconfia-se que Karl Löwith talvez acreditasse também que sua vida ultrapassou – em muito – o “ambiente limitado de um indivíduo apolítico” e que enfrentou, com rigor e percuciência admiráveis, as grandes questões do seu tempo. É de sua vida que brotam suas inquietações, do sentimento de não-adequação ao tempo, da falta de um lar (*Heimlosigkeit*): é a essas atormentadoras vivências que propõe angustiadas e recalcitrantes respostas. Como o significado de seu pensamento emerge diretamente do gesto crítico que perpassa toda a obra deste autor, esta dissertação é perpassada por uma linha cronológica, que segue o percurso intelectual de Löwith, e intercalada por detidas excursões em temas e autores que essa trajetória revela serem essenciais para a compreensão do seu pensamento. O **segundo capítulo** (o primeiro, após a introdução) é o mais explícito nesse sentido, e percorre sua vida e obra de 1928, ano do primeiro escrito acadêmico sob orientação de Martin Heidegger (com quem logo romperia), a 1935, ano do exílio em Roma, em que escreve a monografia sobre Nietzsche.

Autor de ascendência inegável para Löwith, Nietzsche lhe dá as principais bases filosóficas para a compreensão do seu tempo. Além da sua compreensão sobre o “niilismo europeu”, oferece uma autêntica antropologia cosmo-fisiológica que será retomada na última fase do percurso de Löwith. Igualmente nuclear é o motivo que o afasta da perspectiva nietzscheana: refuta sua proposta de superação do niilismo por

identificar conseqüências radicais nefastas, sobretudo por suas inclinações políticas. Uma vez verificada a importância de Nietzsche para a compreensão do pensamento de Löwith, o **terceiro capítulo** dessa dissertação dedica-se a uma leitura detalhada do texto de 1935, a partir de sua segunda edição de 1956, modificada substancialmente.

Diante do extremismo nietzscheano, Löwith se volta em busca da moderação de Jacob Burckhardt, sobre quem escreve, na seqüência o livro já mencionado. O **quarto capítulo**, portanto, analisa a leitura que faz de Burckhardt, a partir da sua perspectiva do método do confronto a dois. Sucessivamente confrontado a outros autores, o historiador suíço revela sua irretorquível medida que fornece a Löwith o teor com que conformará a substância dos diagnósticos apreendidos de Nietzsche. A sobriedade e a introspecção que definem as considerações históricas de Burckhardt são, para Löwith (1936: 72), uma consciente reação à desenfreada “velocidade e força da mutação em meio à qual vivemos”. Löwith faz de “seu tempo” um com o “tempo de Burckhardt”; não raro ele usa expressões como “nosso tempo”, o que acontece “conosco” e mesmo as particularidades do século XX – como as guerras e os regimes totalitários – são entendidas uma “continuidade” prevista nas profecias do basileo e colocadas por Löwith “entre parênteses”.

Diante da consciência compartilhada também por Nietzsche de estarem diante do precipício, sua resignação assume o mesmo sentido daquela de Burckhardt: “resignação porque não há mais um Ser a garantir sentido, mesmo inapreensível ao entendimento humano”, explica Carpeaux (1999: 264-265) com palavras que facilmente poderiam ter sido ditas sobre Löwith:

A salvação da “civilização da velha Europa” era o único fim de Burckhardt. Tudo o que fez, e, mais ainda, tudo o que deixou de fazer, estava determinado pela convicção de que os intelectuais não devem levemente livrar-se; o papel dos intelectuais nas épocas de crise é essencialmente conventual, tem algo do serviço vestalino de guarda do lume sagrado, ou dos “*mortales*” de Lucrecio que, pelas vicissitudes dos séculos, “*quase cursores*” [quase corredores], “*vitae lampada tradunt*” [carregam as tochas da vida].

O livro sobre Burckhardt é exemplar para a compreensão do caráter humanitário e estóico da atividade intelectual de Löwith, o qual “se se considerar o período histórico em que foi escrito e a situação pessoal do filósofo – perseguido e foragido – é ainda mais significativo e tocante”, diz Rossini (2008: 42). Löwith como Burckhardt se faz paladino anti-heróico de virtudes, como

a paciência, a indulgência e a resignação, completamente esquecidas pela ideologia bélica do nazismo. Realmente surpreende que, “no meio destes ‘anos decisivos’”, Löwith não tenha caído “na armadilha de paixões políticas e tampouco tenha decidido tomar partido de uma fé religiosa ou de suas versões mais modernas”, que, como ele próprio mostrará “nada mais são do que “escatologia mundanas” (ROSSINI, 2008: 42). No “confronto a dois” a que submeteu Burckhardt e Nietzsche, talvez resulte ele próprio o “termo oculto” da equação.

O aprendizado metodológico que obteve do historiador suíço, Löwith o exercitará nos anos seguintes, nas notáveis interpretações historiográficas *Der Europäische Nihilismus – Betrachtungen zur geistigen Vorgeschichte des europäischen Krieges* [O Nihilismo Europeu – observações sobre a pré-história espiritual das guerras européias] (1940/1990), *Von Hegel zu Nietzsche* [De Hegel a Nietzsche] (1941/1988a) e *Meaning in History* [O sentido na História] (1949/1977). Escritos com uma defasagem de quase dez anos, eles compõem o objeto de estudo do **quinto capítulo**. Rossini (2008: 59) resumiu com precisão as teses centrais que subjazem a esses livros: (1) O cristianismo deu o impulso filosófico e cultural à modernidade, preparando-a e condicionando-a; (2) as premissas cristãs converteram-se em valores puramente anti-cristãos e mundanos; como isso foi possível?; e (3) como explicar as semelhanças que aproximam pensadores tão radicalmente distintos como Santo Agostinho e Nietzsche? Esse capítulo contém ainda uma breve análise do debate de Löwith com Hans Blumenberg sobre a “legitimidade dos tempos modernos”.

O **sexto e último capítulo**, que retoma aspectos biográficos, inicia-se com a volta de Löwith para a Alemanha em 1952 e o reencontro com Heidegger, que em princípios dessa década, já havia finalizado a reabilitação acadêmica de si mesmo após o polêmico envolvimento com o nacional-socialismo. Não sem obstáculos, havia voltado a dar conferências exitosas em classes não excessivamente povoadas e a publicar os frutos do silêncio ao que a desgraça política e a reticência lhe haviam condenado. Aos ensaios de *Holzwege* de 1950, seguiu-se a *Introdução à Metafísica*, texto de 1953 que reelabora o material de um curso de 1935. Nas páginas finais dessa obra, sem nenhum tipo de explicação, Heidegger aludia à “íntima verdade e grandeza do nacional-socialismo” (Donaggio, 2006: 175-176).

A frase obteve o involuntário efeito de trazer para o cenário alemão uma controvérsia que até esse momento não havia ultrapassado as correspondências dos discípulos ou, algumas revistas impressas. Nessa atmosfera, entre 1951 e 1953, Löwith

publicou em a *Neue Rundschau* os ensaios que seriam mais tarde compilados em livro. Muitos foram os leitores impressionados pelo fato de o primeiro discípulo de Heidegger, um judeu recém-chegado do exílio e há algum tempo catedrático insigne, ter dirigido ao antigo mestre uma crítica tão direta e, em certos momentos, mesmo violenta. A reação de Heidegger foi a de um homem ferido, como percebeu Hannah Arendt¹. Ao lamentar-se de como, durante o exílio, o discípulo havia difundido as piores mentiras sobre ele, optava por uma linha de defesa que se situava entre a arrogância professoral e a difamação colorida de psicologia:

Löwith é excepcionalmente erudito e igualmente hábil para escolher e combinar as citações. De filosofia grega não tem idéia, porque lhe faltam as ferramentas de ofício. Tem certamente talento para a descrição fenomenológica. Nesse âmbito poderia cumprir tarefas legítimas. Porém, há muito tempo vive para além de suas possibilidades. Do pensar não tem idéia alguma; talvez o odeie. Nunca conheci um homem que viva de maneira tão exclusiva do ressentimento, do ser “anti”.

O antigo projeto de compor uma antropologia filosófica é retomado nesse momento conturbado como uma resposta positiva à ontologia heideggeriana e sua extrema historicidade. Löwith pretende compreender o homem a partir de sua pura naturalidade, subtraído das contingências históricas. Para tanto, Spinoza e Valéry são os dois autores que lhe fornecem os principais subsídios, além do fisicalismo que há tempos absorvera de Nietzsche. O projeto não teve tonalidade anti-moderna e nem progressista típicas de seu tempo, Löwith quis entender o nexos entre homem e mundo sem os perniciosos determinismos históricos, mas sabia que a recomposição desse elo não se daria jamais efetivamente.

Tendo buscado a vida toda a mesura e o equilíbrio, sua opção final parece ser a primeira vista radical, quando não utópica; é, certamente, enigmática. A equânime serenidade que muitos intérpretes festejam em Löwith como uma tonalidade fundamental de sua existência não pode ser compreendida se não como o resultado de uma busca complexa e (não pouco) sofrida. *Talvez*, sequer conquistada. O traço que atravessa do fim ao começo (como, ademais, gostava de pensar a filosofia da história) a existência daquele “que sofreu e que agiu”, pensando *filosoficamente* a História e *historicamente* a filosofia, é *certamente* a ambigüidade.

“O “enigma incompreensível” – que a mãe nunca conseguiu decifrar nem o pai, para quem era uma “contradição em vida” – sabia, com Burckhardt, que o “juízo

¹ ARENDT, H. BLÜCHNER, H. *Briefe: 1936-1968*. pp. 288-289. *Apud* DONAGGIO, 2006: 178.

que o homem faz das coisas muda, e às vezes radicalmente, segundo a idade e segundo a experiência” (BURCKHARDT, 1961: 253), mas, com todas as suas oscilações, nunca abriu mão de pensar uma nova concepção de “homem” como a única possibilidade de reintroduzir uma estabilidade no universo de sentido. Para ele, o “homem” deveria afastar-se da “história” e voltar para a “natureza”, mas não parece ter deixado claro o bastante o que quis dizer com esses três conceitos-chaves, tão carregados de significados históricos. Em seu “testamento filosófico” sobre Paul Valéry (LÖWITH, 2009), escrito dois anos antes de morrer, acreditou ter se aproximado do que perseguira toda a vida: a formulação de uma antropologia que respondesse às aporias da filosofia da história. Mostrar-se-ia, assim, *excessivamente* coerente com a sentença burckhardtiana de que “só na hora final formamos um juízo decisivo a respeito das coisas com que entramos em contato” (BURCKHARDT, 1961: 253)? Ou seriam apenas sombras distorcidas pela vista cansada do ancião? Teria o cético cometido a maior contradição e acreditado, ao cabo, dotar de sentido não apenas a própria vida, mas, de novo, o *mundo* de que se despedia?

“Mais calma com o andor!”, diria Löwith, nada é o que reluz à apressada leitura, e o *sentido*, a que se referiu, só foi possível através de um exercício diferido e reiterado de *ceticismo* e desconfiança de si mesmo. Suficientemente descrente de julgamentos peremptórios e soluções ligeiras, bem como ciente da dimensão deste trabalho, não se tem a pretensão ingênua de oferecer algum tipo de saída para a encruzilhada em que se encontra a teoria hoje, nem sequer de afirmar se tal alternativa é possível, e se Löwith a “descobriu”. Acredita-se positivamente, no entanto, na vantagem de se estudar o sinuoso percurso intelectual deste pensador, transcorrido em meio ao “rebuliço geral e sistemático”, e deter-se em seus instigantes temas e autores, para sinalizar, nas suas ondulações, o movimento que tensiona (e *tenciona*) as bordas em que se instala, sem as ultrapassar.