

2

O homem no meio da História: a trajetória intelectual de Karl Löwith

Si fractus illabatur orbis,
Impavidum ferient ruinae¹
Horácio, Odes, III: 3

2.1

Primícias da vocação filosófica

Filho de um pintor de sucesso, judeu de origem morávia, e de uma judia vienense, Karl Löwith nasceu em Munique, dia 9 de janeiro de 1897. Embora tivesse uma relação tranqüila com os pais, sua índole introspectiva era para eles uma espécie de “enigma incompreensível”, capaz de grandes surpresas que nunca chegavam a compreender. Certamente, assim receberam a decisão do filho de alistar-se como voluntário tão logo se deflagrou o conflito mundial.

Aos 17 anos, comovido por desilusões pessoais, Löwith deixara-se levar – como, ademais, passara-se com tantos jovens à época – pela mensagem nietzscheana de que “somente uma perigosa ruptura com a normalidade” consumaria a “estrada em direção a si mesmo” (DONAGGIO, 2006: 15). Mas foram os anos de miséria que se seguiram à guerra que lhe consolidaram este caminho e lhe ensinaram a desconfiar de toda “perigosa ruptura”. Muitos anos depois, referiu-se a este período como o “melhor e mais completo de minha vida” (DONAGGIO, 2006: 13).

Depois de uma prisão hospitalar na Itália, entre agosto de 1915 e a segunda metade de 1917, Löwith voltou à Alemanha e inscreveu-se nos cursos de filosofia e biologia em Munique. Nesta universidade, ficou menos de dois anos, transferindo-se logo para Freiburg, onde continuou os estudos em biologia, agora com Hans Spemann, e em filosofia, com Edmund Husserl. A opção que viria a fazer pouco tempo depois é esclarecida pelo próprio Löwith: “após oscilar um pouco entre biologia e filosofia, decidi-me por Heidegger” (DONAGGIO, 2006: 16).

¹ “Se o mundo ruísse aos pedaços, impávido [esse homem] seria ferido pelos fragmentos”.

Os estudos em ciências naturais que empreende durante este período são marcados por uma profunda inquietação filosófica, por isso procurava conciliar as perspectivas que, desde então, para ele, melhor aproximar-se-iam dos “mistérios recônditos da existência”. O progressivo desinteresse pela biologia, que acompanha um fascínio cada vez maior pela especulação filosófica, deve-se à excessiva objetividade que encontrava nos pesquisadores naturalistas.

Faltava a estes estudiosos um carisma pessoal que adornasse uma proposta teórica suficientemente revolucionária para oferecer as respostas que procurava. A equilibrada serenidade que os intérpretes costumam lhe atribuir, pondera Donaggio (2006: 20): “nem sempre foi a tonalidade fundamental de sua existência, mas sim a coroação de uma busca de equilíbrio no mínimo atormentada. Não uma propensão originária, mas o resultado de uma conquista de si complexa e sofrida”.

Em que pesasse seu crescente envolvimento com a filosofia, Husserl também não correspondia a seus anseios. Concentrado em um projeto que Löwith via como uma “ética teo-racional privada de toda plausibilidade”, o distinto professor era incapaz de comover seus estudantes com sua revisão da subjetividade cartesiana; dentre os que rechaçava sua fenomenologia, despontava seu jovem e brilhante assistente – Martin Heidegger.

Figura que concentrava em si, como poucos na história da filosofia, todo o carisma e radicalidade de que Löwith precisava, Heidegger fascinou o jovem estudante, exercendo sobre ele uma duradoura e pouco tranqüila ascendência. Em pouco tempo, confessou Löwith em uma carta ao novo orientador, “compreendi que era o senhor – e não Husserl – o meu mestre” (DONAGGIO, 2006: 28). Orientado por Heidegger, Löwith iniciou sua trajetória acadêmica sobre o autor cuja leitura fora essencial durante a juventude e com o qual dialogaria incessantemente desde então – Friedrich Nietzsche.

A tese de doutorado, com um título “de uma erudição nos limites da incompreensibilidade” – *Auslegung von Nietzsches Selbst-Interpretation und von Nietzsches Interpretationen* [Explicação da auto-interpretação de Nietzsche e das interpretações de Nietzsche]² –, foi defendida em abril de 1923 (DONAGGIO, 2006: 35). O estudo, que marca o momento teórico (e pessoal) de maior proximidade com a proposta filosófica heideggeriana, mobiliza os pressupostos da “hermenêutica da facticidade” para uma leitura original do problema da “interpretação” da filosofia

² O texto (não publicado) está disponível, em versão mecanografada, na biblioteca da Universidade de Munique.

nietzscheana e de Nietzsche enquanto intérprete. Enquanto Heidegger à época não entendia seu interesse por um autor “que não havia feito mais do que compor aforismos”, Löwith considerava a “inexorável coerência” de um discurso de um rigor *sui generis* que renunciava a configurar-se como um sistema (DONAGGIO, 2006: p. 39).

Na tese, Löwith analisou a genealogia da modernidade feita por Nietzsche como a história da recepção de uma arbitrária e errônea cisão do mundo feita pela filosofia metafísica em duas dimensões dicotômicas, intrinsecamente definidas por sua autenticidade. Assim, haveria um mundo sensível, reino do inautêntico, que deveria ser coordenado e retificado pela instância verdadeira supra-sensível. Deste engano, decorreriam as frustradas tentativas de “corrigir” a natureza contraditória da vida através da inserção violenta de um *sentido transcendente* estabilizador da dinâmica natural (NIETZSCHE, 2001: 574-575). Na base do pensamento metafísico que se prolonga e se imiscui à ciência moderna estaria, para Nietzsche, um fundamento moral de caráter dualista, cuja pressuposta distinção entre *ser* e *dever-ser* guiaria o fio condutor da causalidade³.

Desde seu *début* acadêmico, o aparato categorial de Nietzsche é percebido por Löwith como incapaz de ultrapassar o dualismo metafísico, permanecendo dentro de uma perspectiva sujeito-objeto. À época, parecia a ele que esse impasse só poderia ser resolvido por uma fenomenologia como a de Heidegger, que concebia a dimensão constitutiva de toda *relação* com o mundo como própria de sua significatividade, e nesse sentido conduziu sua análise do “sistema nietzscheano”.

Apesar de tecer contundentes críticas, Löwith admitiu como irrefutável a denúncia nietzscheana dos mitos e aporias da modernidade. Entendida como continuidade epigonal da interpretação grega tardia e cristã da filosofia platônica (que, por sua vez, já seria um derivado espúrio do alto pensamento grego), a época moderna

³ A crítica de Nietzsche (KSA1, NT, 15: 99, *grifos meus*) ao pensamento científico está intrinsecamente ligada aos seus desdobramentos morais: “(...) steht freilich neben dieser vereinzeltten Erkenntniss [das Grundgeheimniss der Wissenschaft], als einem Excess der Ehrlichkeit, wenn nicht des Übermuthes, eines tiefsinnige Wahnvorstellung, welche zuerst in der Person des Sokrates zur Welt kam, jener unerschütterliche Glaube, dass das Denken, an dem Leitfaden der Causalität, bis in die tiefsten Abgründe des Seins reiche, und dass das Denken das Sein nicht nur zu erkennen, sondern sogar zu corrigieren im Stande sei” [junto a este conhecimento isolado [o segredo fundamental da ciência] ergue-se por certo, com excesso de honradez, se não de petulância, uma profunda representação ilusória, que veio ao mundo pela primeira vez na pessoa de Sócrates – aquela inabalável fé de que o pensar, pelo fio condutor da causalidade, atinge até os abismos mais profundos do ser e que o pensar está em condições, não só de conhecê-lo, mas inclusive de corrigi-lo*.] *tradução de J. Guinsburg in: NIETZSCHE, 2006: 93.

seria composta por uma série de crenças apenas aparentemente destituída de caráter religioso, como aquela do sujeito transcendental.

O “filosofar com o martelo”, que uma vez já o havia compelido a lançar-se em campos de batalha, encetaria no espírito de Löwith mais uma missão. Essa tarefa, que inicialmente *limitava-se* à tentativa de cumprir a destruição do mítico sujeito moderno (“mera ficção reguladora”), redundará naquele que seria o derradeiro projeto deste inquieto filósofo: pensar um novo conceito de “homem” que não se reduza a uma substância unitária (tanto cognoscitiva quanto moral) e que traduza a equânime e simultânea convivência entre “história” e “natureza”, abolindo, definitivamente, a funesta cisão do mundo em matéria e espírito.

O vindouro e notório diálogo de Heidegger com Nietzsche só viria acontecer a partir do final de 1920. Löwith várias vezes reclamou a precedência no reconhecimento da fecundidade e na compreensão do projeto filosófico contido nos aforismos nietzscheanos: ali, diria, “há um contra-sentido essencial e não um passo em falso”. Ao agradecer o recebimento do *Ser e Tempo* [Sein und Zeit], Löwith justificou a discordância com as teses centrais do livro nos seguintes termos: “A respeito, penso algo diferente, porque Nietzsche é meu leite materno filosófico” (DONAGGIO, 2006: 39-40).

De fato, a publicação de *Sein und Zeit*, em 1927 foi recebida com significativas ressalvas por seu aluno e entusiasta, que, desde 1924, retirara-se em Roma para escrever sua *Habilitationsschrift*⁴. O impacto da *summa* que recebera diretamente de Heidegger atrasou em quase três anos a apresentação do escrito (1928), em que esboçará uma primeira resposta à impositação do problema ontológico de *Ser e Tempo*, denunciando a carência inescusável da apreciação axiológica.

2.2

Problema axiológico da indeterminação do ser: linhas gerais

As nefastas conseqüências decorrentes da “indeterminação do ser” postulada por Heidegger que Löwith anteviu em seu projeto de uma ontologia fundamental estão no cerne do desacordo filosófico entre ambos⁵. A intuição central do Heidegger de *Ser e*

⁴ *Habilitationsschrift* ou “tese de habilitação” é um trabalho científico de alto rigor e afirmação metodológica, submetido à aprovação por uma banca universitária que visa à obtenção de uma qualificação docente.

⁵ A fim de viabilizar uma melhor compreensão do movimento que constituirá a progressiva autonomia intelectual de Karl Löwith, proceder-se-á uma sintética apresentação das teses heideggerianas por ele

Tempo decorre da constatação de que o problema primeiro de toda ontologia – o significado do *ser* – não fora satisfatoriamente resolvido, permanecendo uma aporia central no interior da história da metafísica. Donde a necessidade, encarada então por Heidegger, de reavivar a negligenciada, posto que pretensamente respondida, pergunta pelo *ser*.

Inicia, deste modo, as especulações do livro enfrentando a tradicional diferença ontológica entre *ser* e *ente*, cujas bases se estabelecem em uma relação de gênero-espécie, e a consolidada identificação do *ser* com a determinação de alguma entidade superior e transcendente, algo que faça as vezes de um “Deus”, qualificado enquanto *ser por antonomásia*, cindido por sua prioridade *ontológica* de todas as coisas que “simplesmente” existem.

O questionamento de Deus, enquanto *ser por excelência*, acarretaria, para Heidegger, o próprio solapamento da clássica distinção ontológica *ser/ente*. A partir do momento em que o *ser* não se dá mais, determinadamente, *per se*, como autofundação, mas sempre em conexão ao que *é*, *é* agora indeterminável por atributos ônticos, transcendendo a própria relação classicamente compreendida de gênero e espécie, ainda que permaneça separado do *ente*, já que não se reduz aos comportamentos fáticos deste.

A diferença ontológica, assim pensada na ausência de “Deus”, tem para Heidegger um duplice significado: 1) ponto de unificação do saber, que lhe impede de dispersar-se, resolvendo-se na fugidia e manipulável multiplicidade do ente; e 2) limite do conhecimento, cuja finitude se encontra a prestar contas com a superabundância do *ser* mesmo, para além da solidez de todos os sujeitos.

Se não se pode mais aceder ao *ser* isolado, separado do *ser de um ente*, Heidegger compreende algo como o enigmático *factum brutum* do *ser*: o *Dasein* (ou ser-aí). Concebido como um “ente específico”, que funciona como o nexó significativo de toda ontologia⁶, absorvido pela facticidade incontornável do mundo, mas, ao mesmo tempo, marcado por uma *relação originária e indissolúvel com o ser* (CASANOVA, 2009: 86-87).

problematizadas que segue, principalmente, PIEVATOLO, 1991. Mas também COPPOLINO, 1999 e GUIDA, 1996. E ainda, para uma compreensão introdutória do pensamento de Heidegger, utilizou-se CASANOVA, 2009.

⁶ “O que é buscado é resposta à questão do sentido do *ser em geral* e, antes de tudo, a possibilidade de uma elaboração mais radical dessa questão fundamental de toda ontologia. A liberação do horizonte, porém, no interior do qual algo assim como o *ser em geral* se torna de início compreensível, confunde-se com o *esclarecimento da possibilidade da compreensão de ser em geral, que pertence ela mesma à constituição do ente que nós chamamos ser-aí (Dasein)*” In: HEIDEGGER, 1986: 307-308. Cf. CASANOVA, 2009: 88.

Distinto de todos os entes definidos por propriedades quidditativas (*sachlich*), o *Dasein* designa o *ser do homem*, enquanto essência de sua existência. Não responde, porém, à questão “o que é o homem”, já que essa pergunta reivindica uma resposta em termos atributivos, mas revela exatamente a impossibilidade de fixar o homem em uma figura específica, passível de ser interpelada discursivamente com vistas às suas determinações essenciais, sintetizáveis em uma definição que contenha em si o que esse ente é propriamente, rejeitando *a priori* suas acidentalidades (CASANOVA, 2009: 90).

A indeterminação do ser, à vista disso, surge dessa ausência *em si* de um conjunto de faculdades que definam o *Dasein*. Tudo o que o homem enquanto ente *é* só se determina a partir do estabelecimento existencial de *um de seus modos possíveis* de ser:

o ente, que em seu ser coloca em jogo esse ser, comporta-se em relação ao seu ser como a possibilidade mais própria. O *Dasein* *é* sempre a cada vez a sua possibilidade e não a possui apenas quidditativamente enquanto algo presente à vista (CASANOVA, 2009: 91).

É o conceito de existência, específico ao *Dasein*, que implica a falta de uma essência fixada de uma vez por todas, e aproxima-o da problemática do *ser*, cujas múltiplas modalidades, por argumentativamente desconexas, serão criticamente avaliadas por Löwith, uma vez que a única coisa que do *ser* se dá a conhecer são os *modos de ser*, o *ser em relação a*, o *ser no mundo* (o *Da do Dasein*).

O *Dasein* está sempre em relação com o *ser*, mas o *ser* *é* sempre fugidio, pois só se está em condição de estabelecer uma relação com o *si mesmo* estando/sendo no mundo, mas a autointepretação não faz senão modificar continuamente o próprio modo de ser, *pro-jetando* incessantemente o *ser* mesmo com todos os seus enigmas. Nem o *Dasein*, de fato, pode aceder ao *ser*.

A facticidade do homem, ente conexo e ao mesmo tempo separado do *ser*, o impede de ser dito em seu isolamento fundamental, mas somente como algo condicionado, relativo: assemelha-se ainda deste modo ao *ser*, concebido como algo sempre em relação com o ente, embora a ele irreduzível (PIEVATOLO, 1991: 22).

Tanto o *ser* como o *Dasein* determinam a si mesmo através de suas relações, respectivamente, com o ente e com o mundo, mas não se resolvem neles, porque a indeterminação do ser não *é* senão a forma cognoscível de uma liberdade de tipo extramoral, que permite ao ser ultrapassar suas figuras, e ao *Dasein*, embora

condicionado ao mundo, de apropriar-se do próprio ser no *ser-para-a-morte*. A morte⁷, possibilidade de não mais existir de qualquer que seja a determinação mundana, é o que mais aproxima o *Dasein* à nudez do *ser*: nudez que é liberdade como indeterminação e *libertas indifferentiae*.

Para Karl Löwith, não é o homem que representa o verdadeiro problema filosófico para Heidegger, mas o *Dasein* em sua neutralidade. Todas as implicações inerentes à relação “eu”-“tu” estão relegadas à atenção de outros ramos de conhecimento – como a antropologia, a ética, a política, a teologia – mas o problema filosófico por excelência requer outro tipo de investigação (COPPOLINO, 1999: 21).

A investigação pelo *ser*, em Heidegger, realiza-se autenticamente apenas a partir da renúncia ao reconhecimento do *outro* e do conjunto das relações com o *outro*, na “clausura solipsística do *Ser para a morte*”. A relação comunicativa com o *outro* é repelida à dimensão do inautêntico, uma vez que o encontro de um *Dasein* com um “tu” não se estabelece em termos de uma reciprocidade, mas sim no encontro da própria *ipseidade*, que, condição de possibilidade para que um “tu” se verifique, permite a modificação de si, através da autocompreensão (COPPOLINO, 1999: 25).

O caráter originário do ser-no-mundo (*in-der-Welt-sein*), sua apresentação enquanto estrutura *a priori* da existência e sua qualidade de “mundano” (*Weltlichkeit*) representam, para Heidegger, o *pressuposto* das outras modalidades com as quais o *Dasein* se relaciona. A ontologia fenomenológica fundamental proposta em *Ser e Tempo*, portanto, sacrifica qualquer fundação ôntica a fim de questionar as próprias condições de possibilidade de uma ontologia fundamental, devendo recusar as ontologias historicamente concebidas, consideradas aporéticas.

2.3

Uma filosofia para o co-homem

O programa teórico idealizado por Löwith em *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* [O indivíduo no papel do próximo] (1927/1962) “é o fundo de uma antropologia filosófica”, que tem “por a intenção a ‘filosofia’ – mas “do ponto de vista da antropologia” (LÖWITH, 1962: XIII-XIV). Algo completamente distinto dos planos

⁷ Deste ponto de vista, a decisão, ontologicamente determinada e onticamente indeterminada, é a máxima proximidade do *Dasein* à vacuidade do *ser*, como assunção indiferente de todas as determinações ônticas em nome da vagueza do fundamento ontológico delas. Cf. PIEVATOLO, 1991: 23.

iniciais, esse escrito de habilitação pode ser resumido como uma tentativa de propor uma nova exegese para o fenômeno humano⁸ explicitamente voltada a combater as teses heideggerianas.

Dera-se a largada para um embate recíproco que se prolongaria por mais de quatro décadas: a partir de 1929, em seu livro sobre Kant⁹, Heidegger formula uma viva crítica contra a idéia de uma antropologia filosófica – “como antropologia”, escreve mais tarde, “a filosofia perece” (HEIDEGGER, 1929/1991: 91-92) – e desenvolve progressivamente sua tese do *ser* entendido em sua máxima historicidade.

No âmbito desse ensaio teórico, a primeira questão com que se depara Löwith decorre das conseqüências axiológicas do primado heideggeriano da ontologia. Löwith refuta-as, ao assumir a diferença ontológica em sua radicalidade e considerar o *ente* como aquilo que é acessível e manipulável pelos nossos conceitos e pelas nossas interpretações, e o *ser* como a *Gegebenheit* (o dado acessível) primeira de todo nosso conhecer.

Ao admitir como originário e fundamental o problema do ser, aceitando, então, o verdadeiro e o bem como elementos a ele subordinados e por ele explicados em termos ontológicos, Karl Löwith propõe uma ética de corte histórico-antropológico, em que recusa, com vistas à exigência de *concretude*, a indeterminação da ontologia: a constatação da diferença entre ser e ente manifesta uma *exigência de radicação concreta* para o ser, que, embora funde toda interpretação e solidificação conceitual, a ultrapasse. Exigência a que corresponde, em um primeiro momento, um horizonte de tipo feuerbachiano (LÖWITH, 1962: 5-13).

A ascendência de Feuerbach repousa na consideração de que o homem, assim concebido, depende do mundo social e coletivo [*Mitwelt*] para definir-se, uma vez que só no mundo comum é que se consuma a relação constitutiva com o *outro*. Conservando uma ambigüidade que lhe é própria, este indivíduo tem uma valência obscura, pois é um ser natural, que não sobrevive sem condições ambientais adequadas,

⁸ Em uma interessante análise dessa obra de Löwith, Dabag (1989: 156), ressalta seus principais pontos (outros além dos abordados aqui): 1. A intenção principal é uma visão interna do mundo humano, sobretudo o mundo social; 2. O mundo é constituído pelo homem, reconhecível na conexão “mundo comum – mundo – meio ambiente” [*Mitwelt-Welt-Umwelt*]. 3. A pergunta sobre o “sentido” mostra a problematicidade da vida humana. 4. A natureza humana é ambígua, incluindo aspectos naturais e não naturais. 5. O âmbito social é fundado antropológicamente.

⁹ HEIDEGGER, 1991.

mas é como *persona*¹⁰ (máscara) que se funda enquanto um homem ético, que constrói o seu mundo social (DONAGGIO, 2006).

A tentativa de delimitar a axiologia a partir da esfera da sociedade humana implica que as demandas axiológicas devam surgir no mundo e ser respondidas nesse mesmo espaço inter-relacional. Incita, ademais, a uma redefinição, de tipo antropológico, do sujeito ontológico, que parte da inescusabilidade de se considerar filosoficamente as efetivas modalidades do ser no mundo.

Contra a concepção heideggeriana de uma ontologia substancialmente indiferente, a filosofia, como a pensa Löwith, deve apresentar-se ao homem em sua determinação histórico-social, de modo que, nesse momento, parece-lhe que a única filosofia da existência seria uma “filosofia social”, na qual os problemas filosóficos se identificassem com os problemas econômicos e sociais do homem reduzido à sua existência historicamente mundana e terrena, que é agora tornada a sua total humanidade. Sob esta premissa, um fenômeno histórico cultural como o conflito de valores (desencanto do mundo) pode motivar uma abstenção das investigações racionais do problema axiológico (niilismo) uma vez aceitos esses dois pressupostos: em primeiro lugar, que seja *o ser* a ditar o *dever ser* (o fato a indicar o valor); em segundo lugar, que o ser seja idêntico, ao menos em sua determinação, ao momento histórico-cultural.

Essa perspectiva, no entanto, entra em choque com a pretensa independência da *theoria* do próprio tempo, porque a licença da teoria política vem fundada, no fim das contas, sobre a constatação de uma situação de fato característica da contingência da época. A redefinição do homem enquanto sujeito que se forma e se caracteriza no seu ser apenas internamente ao *Mitwelt* implica na contraposição ao sujeito tradicional da filosofia¹¹ e na aceitação da afirmação de Feuerbach de que o princípio da filosofia não é o ser como predicado do absoluto, mas o *Wirkliches*, aquilo “que provoca um efeito”.

¹⁰ A ambigüidade da relação entre o “eu” e o “tu”, derivada da codeterminação a partir da expectativa do outro, instiga em Löwith (1962: 84-102) essa remissão a Pirandello: em *Così è se vi pare*, o mote “*Io sono quella per cui mi si prende*” representa exemplarmente a situação em que a cada indivíduo correspondem várias *personae* e que toda a sociedade é um palco de espectros, o qual, sendo privados de identidade mesmo em frente a si mesmos (já que o ser é aparência intersubjetiva) não podem sequer ter a estatura de sujeitos morais. No mundo de Pirandello, a partir da compreensão löwithiana, sobrevive o indivíduo autônomo, mas apenas na sua existência física, uma nua abstração em suas relações com os outros. Cf PIEVATOLO, 1991: 81-84.

¹¹ Essa contraposição deve-se à contribuição das premissas gnosiológicas de Feuerbach: o pensamento não diferencia o objeto enquanto objeto em si e objeto enquanto pensamento de um sujeito, por isso a prova sobre o ser de alguma coisa não deve ser criada no pensamento mesmo (já que ser significa ser em si mesmo e não ser objeto). Somente os homens, portanto, podem colocar-se em relação a um “eu” e podem abrir-se espontaneamente: a objetividade do conhecimento é acessível somente quando a espontaneidade de um “eu” seja obstaculizada por parte da espontaneidade ativa de um outro e todo saber

Löwith assume essas premissas por uma enfática recusa de que o homem seja algo de indeterminável e não fixo para além de sua *libertas indifferentiae*. A facticidade que há no homem, tal como o pretende Löwith, não é seca e opaca, mas penetrável e assumível por parte do pensamento, que, se não pode ser uma natureza metafisicamente fundada, que reduziria o homem a uma coisa, será o homem em sua aparência, na sua visibilidade, ou na sua *persona*: o que significa que o sujeito só se constitui enquanto tal ao dar a conhecer aos *outros* sua capacidade de autodeterminação, somente uma efetiva intersubjetividade forma o sujeito enquanto *persona*.

Nesse momento da argumentação de Karl Löwith em *Das Individuum* surge a influência diltheyana, através da possibilidade de compreensão recíproca na participação em um “comum espírito objetivo”. Enquanto na realidade se compreende sempre alguma coisa de comum, a compreensão de mim e do outro, aduz Löwith (1962: 135-139), está em simultânea dependência: é-se determinado historicamente, no sentido em que se é definido e delimitado com relação aos outros em um *medium* comum, no qual somente o eu se exprime e se dá a conhecer. Surge, assim, o conceito de *Mitmensch*¹².

Mas como é possível reduzir ontologicamente a axiologia a uma função meramente humana e histórica, sem com isso destruir os valores? Como é possível resolver o homem em sua aparência histórico-social e ao mesmo tempo salvaguardar-lhe a dignidade individual?

Löwith (1962: 169-173), embora considere que o indivíduo aparece e vem conhecido sempre em um papel, e que a sua mesma subjetividade moral como autonomia só possa emergir em um papel, admite a permanência de uma subjetividade para além das *personae* e concebe algo como uma individualidade socialmente indizível. Uma vez aceita a redução da acessibilidade cognoscitiva do indivíduo à sua *persona*, resta o recurso a uma ontologia negativa.

das coisas requer a confirmação de um outro (a verdade do conhecimento objetivo se prova no fato de que não é verdadeiro apenas para mim, mas ainda para os outros). Destarte, objetividade equivale à intersubjetividade (PIEVATOLO, 1991: 59-62).

¹² Termo de ambígua tradução, usado filosoficamente pela primeira vez por Heidegger, que literalmente significa “com-homem”. A expressão, que poderia ser “homem com homens” ou “homem com o outro”, normalmente é traduzida como “próximo”, cuja acepção cristã era uma referência certa na elaboração de Löwith. O conceito de *Mitmensch*, no entanto, indica o homem que existe com os seus semelhantes, com os outros homens do *Mitwelt*. A opção de Löwith em utilizar reiteradamente o prefixo *mit* [com] deve-se justamente pela carga de intersubjetividade que agrega. Assim, essa primeira antropologia de Löwith poderia ser corretamente designada de uma *Mitanthropologie* – uma antropologia do com (CERA: 2005).

Kierkegaard e Stirner são o suporte para esse sujeito indizível inerente a uma ontologia negativa, pois, salvas as incontornáveis diferenças entre eles, ambos demonstraram que a individualidade em seu sentido mais extremo é incomunicável e inacessível (LÖWITH, 1962: 174-180). Eis o indivíduo em sua configuração significativamente única: como um conceito formal e radical que não expressa nada, senão uma negação de tudo o que há em comum.

O conflito entre a *persona* histórico-socialmente determinada e a impossibilidade de se postular (em se considerando essa determinação) o problema do homem enquanto tal gera o impasse de aparentemente inviabilizar uma consideração crítica do mundo. O conhecimento da sociedade e sua crítica, no entanto, não perdem o seu sentido porque o indivíduo que conhece não *é* uma *persona*, mas *tem* uma *persona*, ou mais de uma.

O indivíduo se despe de suas configurações histórico-sociais para conhecer a sociedade e criticá-la, neutralizando a sua subjetividade para objetivar o seu conhecimento. A possibilidade, então, de uma pluralidade irreduzível das perspectivas críticas da sociedade só pode ser fruto da *negatividade*, que lhes abre infinitos pontos de vista que repousam, em última análise, sobre sua indizibilidade – *a-histórica* e *a-social* – intersubjetiva dos indivíduos mesmos. A pluralidade de valores entre as teorias críticas, torna-as assim, paradoxalmente, dizíveis.

A despeito de toda sua vontade de destacar-se da influência de Heidegger, sua ascendência é clara. Rossini (2008: 23) mostra como não apenas parte da terminologia é a mesma, como também o terreno sob o qual ergue sua estrutura conceitual é fenomenológico. *Das Individuum* nasce, prossegue o autor italiano, dentro de um âmbito consolidado na fenomenologia, que, há algum tempo, já se questionava a respeito das modalidades relacionais¹³.

A influência de Heidegger é percebida desde então pelos intérpretes de Karl Löwith como uma tendência deste em inverter a perspectiva que quer combater: a autenticidade, em Heidegger, implica uma concentração e uma retração absoluta do ser em si mesmo, enquanto no escrito de habilitação de Löwith ela se realiza na dimensão da alteridade e no estar/ser junto ao outro de maneira recíproca (*Miteinandersein*), não em um enclausuramento, mas em uma abertura (CARACCILO, 1997)

¹³ “Questa tendenza della fenomenologia tedesca era segnata tanto dagli studi pionieristici di Scheler quanto dal metodo husserliano e heideggeriano che andavano consolidandosi, il secondo, poi, a discapito del primo per fascino e capacità di attrazione” (ROSSINI, 2008: 23)

Embora Löwith declare não querer pensar o homem ontologicamente, refletir sobre esta condição dialógica e interpessoal do indivíduo o move necessariamente rumo a reflexões de ordem ontológica. No momento da relação com o outro, há, de fato, uma verdadeira e autêntica expansão do *ser-próprio* e esse movimento é uma ponte de compreensão e abertura em direção ao outro, em direção àquele “tu” de um “eu” (ROSSINI, 2008).

Löwith (1962: 78) define, assim, provisoriamente, o indivíduo: “ele é o ‘originário ser-com-o-outro’ [*ursprüngliches Miteinandersein*], que vai de um para o outro e, assim, ao mesmo tempo, de si para si”. A distinção entre momento antropológico e momento ontológico não encontra uma clareza conceitual definitiva confluindo os dois momentos um no outro. “Neste estado de coisas, porém, acreditamos identificar o homem mesmo como essencialmente homem, como *persona* e indivíduo” (ROSSINI, 2008: 10).

Este modelo de antropologia sofrerá, em pouco tempo, severas críticas por parte do próprio Löwith, que se encaminhará por vias quiçá opostas. Além de renegar toda tentativa de *fundamentação* da natureza do homem com base em uma perspectiva excessivamente histórica, o indivíduo não poderá mais, como propôs, ser reduzido à sua condição de “indivíduo definido por sua intersubjetividade” – como um *Mitmenschen* que se determina em uma *Mitwelt* (mundo social comum).

O que permaneceu invariável foi a exigência por uma concepção antropológica que, ainda assim, respeitasse a dimensão da alteridade, definida pelo reconhecimento efetivo do *outro* e pela centralidade do homem singularmente considerado, opondo-se às inclinações massificadoras e àquelas totalitárias (que, para ele, significavam a mesma coisa).

2.4

Anos 30 – parte I

Os primeiros trabalhos que publica na Universidade de Marburgo¹⁴, onde, entre 1928 e 1933, Löwith pôde dedicar-se por inteiro às suas pesquisas acadêmicas, tratam

¹⁴ Enquanto foi livre docente na Universidade de Marburgo, durante 1928 e 1930 (a partir do semestre de verão de 1931, assumiu um cargo de filosofia social), Löwith ministrava sempre cursos bastante diversificados (de Marx a Nietzsche, de antropologia social a psicanálise), visando a, ao atrair a maior quantidade de estudantes possível, aumentar o baixo salário com as taxas de inscrição (DONAGGIO, 2006: 75).

de temas que estudará ainda por muitos anos. Desde então, por exemplo, tomava uma posição bastante singular diante dos fundadores da antropologia filosófica¹⁵. Não pretendia, ao colocar o homem no centro de suas investigações, alargar as fronteiras da filosofia em busca de uma nova metodologia de investigação, mas exercitar a “fratura revolucionária” que divide em dois o pensamento do século XIX.

Neste momento, esboça a tese (quase dez anos mais tarde desenvolvida em *Von Hegel zu Nietzsche*) de que esta “fratura revolucionária” é decorrente da perda do caráter absoluto (herdado da teologia) por parte da reflexão filosófica e de sua perversão de contemplação do imutável em crítica da realidade histórico-social (DONAGGIO, 2006: 81). Sustentava ainda que a consideração hegeliana da história partia de uma representação ilusória da realidade, justificável por um excesso de filosofia que pouco tinha de humano. Comparou a perspectiva de Hegel àquela de Burckhardt¹⁶, a fim de desvendar que tipo de existência outorgaria legitimidade a uma visão da história como “o tribunal do mundo”.

A característica central da proposta burckhardtiana, segundo Löwith, era a de considerar a história com os olhos de um homem que contempla (e não revela o sentido oculto sob fatos acidentais) e que tem como objetivo primeiro conhecer o homem que faz acontecer, mas que também sofre inadvertidamente os efeitos dos fatos. Desavisado do quanto o mundo e sua própria vida estavam prestes a transformar-se por completo, Löwith em breve saberia o significado existencial desta lição do velho professor da Basileia.

Em 1930, Löwith publicou dois densos ensaios, em que esboçou as principais linhas de sua antropologia filosófica em elaboração – *Gründzuge der Entwicklung der Phänomenologie und ihr Verhältnis zur protestantischen Theologie* [Linhas gerais do desenvolvimento da fenomenologia e suas relações com a teologia protestante] e *Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie* [Ontologia Fenomenológica e Teologia Protestante]. Apesar de os títulos sugerirem tratar-se de fenomenologia e teologia, os textos aprofundam os argumentos contra a ontologia heideggeriana apresentados em sua tese de habilitação.

¹⁵ Em 1928, Max Scheler e Helmuth Plessner haviam publicado – respectivamente, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* [O lugar do homem no *Cosmos*] e *Die Stufen des Organischen und der Mensch* [As camadas do orgânico e do homem] – duas obras inaugurais da antropologia filosófica. A disciplina nascente expressava a necessidade de uma investigação sobre o ser humano distanciada da fragmentariedade das ciências particulares, bem como das hipóteses metafísicas da tradição (DONAGGIO, 2006: 79).

¹⁶ O ensaio em questão, *Burckhardts Stellung zu Hegels Geschichtsphilosophie* [1928] será abordado mais detidamente no terceiro capítulo desta dissertação.

Neles, Löwith constata que a categoria de “existência” não é suficiente nem para determinar ontologicamente o homem nem para dar uma resposta definitiva à pergunta “que é o homem?” – questão indeclinável da filosofia. Leo Strauss, percebendo a referência implícita, escreveu ao amigo, em 15 de novembro de 1932, que leria com prazer suas críticas ao *Ser e Tempo*, “esses trabalhos que tratam oficialmente de fenomenologia e teologia” (DONAGGIO, 2006: 81-82).

A assídua correspondência que Löwith e Strauss trocam durante este período transita por temas como antropologia filosófica, niilismo e modernidade, mas a gama dos temas se amplia – abordando todo tipo de questão filosófica e considerações gerais sobre o Ocidente – à medida que suas vidas passam por bruscas e irreversíveis transformações. Da experiência comum do exílio¹⁷, emerge, neste rico epistolário, um interessante registro das perturbações políticas e espirituais pelas quais passam a Europa e os europeus no turbulento período que vai de 1935-1945.

De sua parte, Strauss reiteradamente objeta a Löwith o fato de este permanecer dentro de um horizonte de pensamento historicista e relativista. Seu discurso sobre a natureza humana não alcançaria uma distância mais do que necessária da polêmica anti-cristã, condicionando-se pelo paradigma da mutabilidade essencial e das interpretações [*Auslegungen*]. Ao que Löwith aduziria que as tentativas filosóficas de superar o niilismo e a modernidade, por sua vez, seriam utópicas se não partissem da radical consciência do condicionamento histórico dessas questões. A esperança ilusória de um “retorno” imediato e ideal à natureza e espontaneidade grega, através de uma desconstrução histórica, seria impensável, posto que não se pode simplesmente ignorar o presente e reinsserir os paradigmas clássicos (ROSSINI, 2008).

Essa consciência que Löwith argúi a Strauss parece trazer implícita a mensagem de Weber por “uma honesta observação dos limites inerentes à condição moderna”¹⁸ – para o pensador social, toda via de escape a estes limites estava vedada em definitivo. Outro autor de vulto que, à mesma época, merecerá a reconsideração de Löwith é Karl Marx: motivado pelo contato com os seus escritos juvenis (apenas à época disponibilizados), o combate de Marx ao capitalismo será relacionado à

¹⁷ Há registro de correspondência entre ambos a partir da França, Inglaterra Itália e EUA (com exceção de alguns cartões postais, não há cartas do período de Löwith no Japão – entre 1936 e 1941). Cf. LÖWITH, STRAUSS, 1988: 177-192 e STRAUSS, 2001: 607-697.

¹⁸ “A ciência como vocação” [*Wissenschaft als Beruf*] (WEBER, 1917/2006: 1016-1040) (DONAGGIO, 2006: 23).

consumação da filosofia hegeliana – a última que podia ser entendida como “filosofia propriamente dita”¹⁹ – e, portanto, ao fim da própria filosofia.

Em 1932, a primeira expressão direta do estudo destes autores aparece com a publicação de *Max Weber und Karl Marx* [Max Weber e Karl Marx], um dos textos löwithianos mais apreciados, mesmo fora do restrito círculo de filósofos²⁰, em que confronta a idéia de homem que surge nos dois intérpretes, esclarecendo quanto à questão do “destino humano do mundo, cuja problematicidade é expressa a partir do conjunto de condições sócio-econômicas e culturais a que costuma chamar *capitalismo*”.

O motivo antropológico fundamental em Weber e em Marx não é explícito porque a tendência a uma cientificidade “avaliativa” o obscurece em Weber enquanto em Marx o mesmo se dá pela inclinação a uma “práxis” revolucionária. Como consequência, o ensaio é cético quanto às conclusões antropológicas propostas pelos dois intérpretes, pois

o relativismo existencial de Weber com relação à livre escolha de um valor supremo me parecia tão insustentável quanto a tese marxista do homem como ente de gênero social, cuja finalidade seria a de realizar a tendência geral da história do mundo (LÖWITH, 1988b: 149)²¹

As cartas que trocou com Strauss (2001: 611) mostram, ainda, como Löwith ter-se-ia dedicado, durante a década de 30, a combater o existencialismo de Jaspers e Heidegger se não houvesse tido seus planos abruptamente ceifados pelos acontecimentos. Ao alvo de suas declarações programáticas para o período, o fideísmo oculto em uma mística do *nihil* – cuja forte carga messiânica identifica nesses autores – são dedicados os ensaios *Existenzphilosophie* [Filosofia da Existência] (1932) e *Die geistige Situation der Zeit* [A situação espiritual ou intelectual do tempo] (1933a).

Guiado pelo tema que ocupa progressiva centralidade em sua reflexão – o niilismo – Löwith apresenta em conferências o pensamento de Franz Overbeck, teólogo *malgré lui*, cuja propensão cética declara a impotência do cristianismo diante da modernidade e aprofunda a temática em dois ensaios sobre Nietzsche e Kierkegaard,

¹⁹ Carta a Gadamer (02/09/1933). *Apud* DONAGGIO, 2006: 96-7.

²⁰ *Max Weber und Karl Marx* in: SS V, 1988: 324-407 [Max Weber and Karl Marx. Taylor & Francis e-Library, New York: 2003]. A qualidade do livro – reconhecida inclusive por Heidegger, usualmente pouco entusiasta das publicações do então discípulo – rendeu-lhe um convite para a *Deutsche Gesellschaft für Soziologie*. Cf. DONAGGIO, 2006: 97-98.

²¹ Utilizou-se a versão francesa da autobiografia de Löwith [*Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*: 1940]: *Ma vie en Allemagne avant et après 1933* (1988b).

fontes matriciais em que constata a mesma ambigüidade e insuficiência da filosofia da existência para responder a pergunta chave da sua filosofia: *que é o homem?*

Nos ensaios *Kierkegaard und Nietzsche* [Kierkegaard e Nietzsche] (1933b) e *Kierkegaard und Nietzsche oder philosophische und theologische Überwindung des Nihilismus* [Kierkegaard e Nietzsche ou a superação filosófica e teológica do niilismo] (1933c), Löwith compara as fracassadas tentativas desses filósofos em superar o niilismo e a profunda crise espiritual que deriva desse fenômeno multifacetado. Ambas as doutrinas experimentais destes pensadores atormentados está destinada ao insucesso pela sua radicalidade e desmesura: a proposta de retomar o cristianismo originário após 1800 anos de história cristã eclesiástica é considerada por Löwith, com clara ascendência da teologia crítica de Overbeck, tão extravagante e absurda quanto a doutrina do eterno retorno nietzscheana. Além disso, a antropologia que subjaz a essas proposições não alcançaria a verdadeira natureza e complexidade do humano, falha em uma caracterização ontológica tão insuficiente quanto a de Jaspers e Heidegger (ROSSINI, 2008).

Nesses textos, Löwith defende que o niilismo não pode ser eliminado *in totum*, pois, inerente à natureza humana, a negatividade é “a força motriz de todo acontecimento humano” (LÖWITH, 1933c/1987: 29). Tal “produtividade do niilismo” é o *Leitmotiv* das cartas para Leo Strauss no período e a sede de uma futura antropologia, que Löwith fundaria a partir da depuração do radicalismo de Nietzsche e Kierkegaard. Ocorre que, por um desses inesperados acontecimentos que se abatem sobre o homem em meio à história, os planos deste jovem intelectual, que parecia estar vivendo um estado de graça do ponto de vista da criatividade intelectual, tiveram que ser suspensos e esperar (DONAGGIO, 2006).

Em 1934, com a institucionalização do anti-semitismo, promulgara-se a lei que expulsava da administração pública todos os judeus. Löwith, garantido pela exceção aos veteranos de guerra, recusou-se inicialmente ao exílio, mas, enfaticamente aconselhado, viu-se obrigado a expatriar-se em Roma. Heidegger foi um dos que lhe insistiu na opção do exílio, incumbindo-se, inclusive, das cartas de recomendação para uma bolsa da Fundação Rockfeller, junto com Jaspers. Löwith interpretaria o aconselhamento com mágoa, como revelou a Klein, em carta de 25 de novembro de 1933:

Heidegger me aconselhou insistentemente que aceite qualquer possibilidade que se ofereça no exterior; quer dizer que não posso estar seguro de um eventual apoio seu no

futuro. Como todo camarada, está contente por cada judeu que se vai (DONAGGIO, 2006: 116)

Em 17 de maio de 1933, justifica a recusa do exílio a Strauss (2001: 623-624), que também se empenhara pessoalmente na concessão da bolsa de estudos ao amigo: “O problema geral [...] está na união de dois termos ‘*judaísmo alemão*’. E me parece que este problema só pode ser resolvido na Alemanha. Um destino de imigrante seria a última coisa da que (salvo resulte forçoso) me encarregaria”²².

O abandono forçado da Alemanha não alterou de maneira irreparável a disposição de ânimo que o jovem Löwith demonstrava nos felizes anos de Marburgo, mas o estranhamento frente a um destino não escolhido preservar-se-ia, como se verá, a custo de uma rigidez excessiva, ao ponto de parecer a alguns artificiosa (DONAGGIO, 2006: 75).

2.5

Anos 30 – parte II

Chave de compreensão dessa fase, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen* [A filosofia nietzscheana do eterno retorno do mesmo] (LÖWITH, 1956) fora publicado em 1935, com o desenvolvimento da tese (apresentada de maneira incipiente no doutoramento) do sistema aforismático de Nietzsche. Nesta análise, o *Wille zur Macht* [vontade de poder] nietzscheano é compreendido como uma *vontade de futuro* de ascendência cristã, que, ao romper com a eternidade do que é sempre o mesmo, claudicaria em uma metafísica da subjetividade, frustrando a superação do niilismo²³ (LÖWITH, 1956).

Núcleo do livro de 1935, a “vontade de poder” foi o veio mais polêmico da filosofia de Nietzsche, por onde se infiltrou a ideologia nazista. Löwith, o primeiro a afrontar essa *ideologização* da filosofia nietzscheana, não negou que a filosofia experimental deste autor contribuiu para o “clima espiritual” da 2ª guerra. Embora essas considerações só se façam presentes na edição de 1956, a conclusão da 1ª edição indica que ele já as tinha claras quando publicou a primeira edição: mover-se em direção a Jacob Burckhardt confirmava sua apoliticidade.

²² Cf. LÖWITH, 1988b.

²³ Dada a centralidade da temática para a compreensão dos rumos do pensamento de Löwith, o segundo capítulo desta dissertação dedica-se a uma análise mais aprofundada do assunto.

A autobiografia mais uma vez elucida o significado do ceticismo que se lhe sedimenta como única solução idônea para contrastar a barbárie:

[...] dei-me conta que todas as soluções radicais não são soluções, mas secos enrijecimentos, que fazem da necessidade virtude e simplificam a vida. O viver e o conviver dos homens e das nações não são tais para poder ser praticadas sem tolerância e indulgência, sem ceticismo e resignação, sem aquilo que o alemão de hoje refuta como antiheróico, enquanto não tem nenhuma compreensão da vaidade de toda atividade humana em geral (1988b: 138-139).

A crítica à ideologização da filosofia como uma solução radical refere-se menos a Nietzsche e antes ao comprometimento nazista de dois contemporâneos seus: Carl Schmitt e Martin Heidegger. Ainda em 1935, escreveu um ensaio sobre o decisionismo político de Schmitt (LÖWITH, 1984b: 32-71), relacionando o envolvimento desse com o regime à propensão política de seu pensamento, do mesmo modo que, estendendo a denúncia a Heidegger, as inclinações *völkisch*²⁴ especificamente alemães do *Dasein*, só se revelam neste horizonte histórico-político.

Löwith, em meio às críticas que faz ao formalismo que imputa a Schmitt, demonstra a revisão quase que completa das teses apresentadas na sua *Mitanthropologie* de 1928 a que vinha se dedicando desde então. Seu argumento de mérito principal é o de que, sem dispor de um ponto de vista exterior e objetivo, todas as respostas possíveis para suas investigações estariam condicionadas pela *Mitwelt* e pelos limites histórico-sociais da *persona*, motivo pelo que se frustram aquelas expectativas iniciais de descrição das estruturas fundamentais do *dar-se* do homem enquanto fenômeno (GUIDA, 1996: 53-54).

No texto, publicado com o pseudônimo de Hugo Fiala (artifício que usa para esquivar-se à censura anti-hebraica), Löwith imputa ao próprio Schmitt as acusações que este havia direcionado ao romantismo político, afirmando que sua teoria política, pela ausência de fundamentos substanciais, teria uma forma bastante próxima ao ocasionalismo romântico.

Neste mesmo ensaio, porém, vê-se como Löwith compatibiliza sua tese da recepção da categoria do absoluto pelo pensamento secular (cuja perda seria uma das causas da “fratura revolucionária” característica do século XIX) com a interpretação schmittiana do moderno como êxito de um processo de secularização que se conclui no

²⁴ A expressão – literalmente, “popular”, “próprio do povo” – de tal modo foi característica do nazismo que, desde o fim da 2ª Guerra, tornou-se rara no vocabulário usual da língua.

niilismo apolítico da *Romantik*²⁵. O fruto de tal compatibilização seria o controverso “teorema da secularização”, exposto, sobretudo, em *Meaning in History* [*O sentido da história*] (1949/1977).

O fundamento da secularização schmittiana é a idéia de que o romantismo teria surgido como uma derivação peculiar de uma antiga doutrina teológico-filosófica – o ocasionalismo de Malebranche – em que o mundo era considerado a *ocasião* da obra divina. O romantismo, assim, teria substituído a noção de “Deus” pela de “sujeito individual”, tornado, no mundo liberal e burguês, *a última instância decisória*. Essa substituição solaparia o fundamento de uma legalidade objetiva e de uma ordem de sentido que estruturasse o mundo e transcendesse o homem: o sujeito romântico, ao suceder a Deus, tentaria definir todas as coisas a partir de si mesmo, relativizando o mundo ao próprio *eu* e recusando-se a aceitar qualquer definição de si que não se fundasse sobre suas próprias bases (LÖWITH, 1984b).

Todo o âmbito da vida religiosa, moral e política torna-se-ia, então, simplesmente “pretexto” para a produtividade artística e crítica do homem romântico, sacerdote de si mesmo, do que derivaria uma geral estetização da vida que constitui o preâmbulo da época de “neutralização”, assim chamada por Carl Schmitt. O sujeito individual, que se presume absoluto, não podendo carregar em suas costas todo o peso da realidade, revela-se a si próprio um “absoluto nada”. Löwith (1984b) salienta que, segundo Schmitt, é a sensação de viver em um nada espiritual que define o fim do século XIX, patente na despolitização crescente e manifesta sob a forma de um Estado liberal constitutivamente apolítico.

A adesão de Löwith à diagnose schmittiana da modernidade explicita-se mesmo no teor das críticas que concebe: rejeita não a tese central da secularização como destino e origem da crise do Estado liberal, mas os expedientes que Schmitt propunha como socorro a tal estado (PIEVATOLO, 1991: 100-101): à forma de Estado liberal, Carl Schmitt contrapôs uma teoria formalista baseada nas categorias da conflituosidade e de autoridade, presumidos caracteres perenes do homem enquanto político, o que requer uma politização total de todos os setores da vida, por obra de um novo Estado, dotado de uma capacidade decisória absoluta (GUIDA, 1996: 109).

²⁵ Guida refere-se a outros dois ensaios de Löwith (*Grundzüge der Entwicklung der Phänomenologie zur Philosophie und ihr Verhältnis zur protestantischen theologie* e *Die philosophische Kritik der christlichen Religion im 19. Jahrhundert*) em que se pode verificar o tema da secularização, mas em nenhum deles o autor teria estabelecido uma relação direta entre secularização e niilismo, nem interpretado a secularização com chave de leitura dos eventos da modernidade ou como sede originária do pensamento contemporâneo. In: GUIDA, 1996: 127, *notas* 11 e 12.

Löwith contesta que o decisionismo proposto não resolve os problemas abertos pelo romantismo, pois não fora estruturado em condições de suprir a perda de todo fundamento objetivo que constitui o pressuposto da atitude “irônica”, privada de seriedade moral dos românticos, pois não há o restabelecimento da instância de objetividade sobre a qual fundar a decisão política. Conforme a leitura de Löwith, a falta de *quaisquer* pressupostos (sejam eles teológicos e metafísicos ou mesmo humanitários e morais) impede a decisão de se fixar em algo além do valor formal da norma – a decisão parece “flutuar”. A ênfase, portanto, de Schmitt nas decisões sobre casos de exceção, subtrai-se à tarefa de fundar um conceito de “normalidade”: ao destacar a exceção da normalidade, elimina qualquer conteúdo para além do *factum brutum* do conflito.

O fato de a finalidade e o conteúdo do agir político encontrarem sua valência e motivação apenas na fortuidade da situação não poderia ser senão catastrófico. Como afirma Löwith:

Essa indiferença radical contra todo *conteúdo* político da decisão puramente formal, que tem como consequência o fato de todos os conteúdos valerem a mesma coisa, distingue em Schmitt o fundamental conceito político-existencial de guerra como momento culminante da grande política (LÖWITH, 1960b: 108)²⁶.

É na emergência da guerra que o conceito da essência política encontra suas razões e justificativas mais adequadas, exatamente por isso trata-se de um fundamento niilista: o *jus belli* substitui o ordenamento da vida pública na *polis*. O universal da realidade humana é suprimido em favor do *pathos* da decisão, da determinação – a que Löwith (1960b: 118) identifica como sendo o mesmo de Hitler e do nazismo – *pathos* que tampouco é estranho à filosofia de Heidegger (1960b: 119).

A comparação com Heidegger é reativa ao polêmico discurso deste ao assumir, em 1933, a reitoria da universidade de Freiburg (HEIDEGGER, 1933/2000), enviado pelo próprio autor a Löwith (1988b: 50) com “saudações amigáveis” (aos “amigos arianos”, enviara com “saudação alemã”). Testemunha da confusão do suceder autêntico do *Dasein* com a história real, a linguagem do discurso indica que Heidegger interpreta

²⁶ „Diese radikale *Gleichgültigkeit* gegen jeden politischen *Inhalt* der rein formalen Entscheidung, die zur Folge hat, dass alle Inhalte einander gleich-gültig sind, kennzeichnet Schmitts existenzialpolitischen Grundbegriff vom Krieg als dem Höhepunkt der großen Politik“

o “instante histórico” como o momento ideal para realizar o “destino auto-eleito” de uma “resoluta liberdade” [do *Dasein*]²⁷.

Em *Ser e Tempo*, a instância suprema, insuperável, representada pela morte, indica o nada no qual se manifesta a radical finitude da existência histórica do homem, a facticidade histórica que assume em si a existência mais própria, resumindo, na liberdade diante da morte (“*Freiheit zum Tode*”), o seu “poder-ser-um-todo” (“*Ganzsein-können*”). Segundo Löwith²⁸, o *poder-ser* (“*sein-können*”) corresponde, no decisionismo político de Schmitt, o sacrifício da vida pelo Estado no caso limite – que na verdade não o é, vigendo como uma constante na economia da política que concebe – da guerra:

O princípio é em ambos os casos o mesmo: é o recurso radical a [uma instância] última: o nu *Dass-sein* da facticidade, quer dizer, o radical retorno ao que resta da vida quando se eliminam todos os tradicionais conteúdos da vida, o *Was-sein*²⁹

Pessoalmente vítima da política nacional-socialista, Löwith (1960b: 123/1988b: 50-64 e 1984b: 32-71), encoberto pelo uso do pseudônimo, é enfático ao responsabilizar não a filosofia, mas a sua conversão em ideologia operada *ocasionalmente* por Heidegger e Schmitt, como aval do regime nazista:

Neste horizonte histórico-político ilumina-se o significado especificamente alemão do conceito de *Dasein* de Heidegger: existência e determinação, ser e pode ser, a interpretação deste poder como destino e dever, o enrijecimento do poder-ser “sempre próprio” (alemão), e a recorrência de palavras como: disciplina e constrangimento (deve-se “coagir” mesmo à “clareza do conhecimento”), rijo, inexorável, severo, enérgico e rigoroso (o “manter-se rigoroso do *Dasein*”); permanecer robusto e sob seu próprio controle, empenhar-se a expor-se ao perigo; revolução, insurreição, irrupção. Todas elas espelham o *catastrófico modo de pensar* característico da geração alemã do período posterior à primeira guerra mundial. O mínimo com que seu pensamento se ocupava era com questões de “origem”, “fim” ou “situação limite”. No fundo, estes conceitos e palavras não expressam senão a dura e amarga determinação de uma vontade que se afirma diante do nada e segue orgulhosa de seu desprezo por felicidade, razão e compaixão³⁰

²⁷ Em *Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger* (1946: 343-360), publicado inicialmente em francês, Löwith tem explícita intenção de alertar o público intelectual da França de como a dimensão política do existencialismo heideggeriano está intrinsecamente ligada às ideologias nazistas.

²⁸ Cf. COPPOLINO, 1999: 67-72.

²⁹ “Das Prinzip ist in beiden Fällen dasselbe: der radikale Rückgang auf ein Letztes: das nackte *Dass-sein* der Faktizität, d. h., auf das, was vom Leben übrig bleibt, wenn man mit allen überlieferten Lebensinhalten, dem *Was-sein*, aufräumt”. In: LÖWITH, 1960b: 118.

³⁰ “Auf diesem geschichtlich-politischen Hintergrunde erhellt sich die spezifisch deutsche Bedeutung von Heideggers Daseinsbegriffen: Existenz und Entschlossenheit, Sein und Sein-können, die Auslegung dieses Könnens als seines Schicksals und Müssens, die Versteifung auf das „je eigene“ (deutsche) Sein-können und die immer wiederkehrenden Worte: Zucht und Zwingen (selbst zur „Klarheit des Wissens“ müsse man sich „hinaufzwingen“) hart, unerbittlich und streng, straff und scharf (das „Scharfhalten des

Tornando-se inevitável e paradoxalmente *ocasional*, Löwith define a *dramatis persona* pressuposta pelo decisionismo schmittiano como uma figura de continuidade ao romântico, já que apenas uma individualidade perfeitamente vazia e negativa – “flutuante no absoluto nada” –, poderia escolher soberana e arbitrariamente o que quer que o acaso se lhe ofereça e aceitar uma determinação da política que possa, pretensamente, exauri-la no caráter de extremo caso de necessidade (PIEVATOLO, 1991: 105).

Em suma: uma política baseada no vazio absolutismo de uma decisão ocasionalista requer – a despeito das explícitas intenções de Schmitt – um indivíduo não somente apolítico ao máximo grau, mas ainda perfeitamente vazio, que, sem reconhecer nenhuma instância axiológica que lhe seja superior, decida sobre a paz e a guerra, defina o amigo e o inimigo.

Limite que Löwith reconheceu na sua tentativa antropológica de 1928: o dualismo entre um indivíduo indizível em frente a qualquer sociedade e uma *persona* cujo ser, resolvido no aparecer, é completamente determinado por qualquer *Mitwelt* impede a concepção de uma teoria política digna desse nome, pois esvai-se em uma distinção das formas de vida em comum dos homens e do problema da relação entre indivíduo e *polis* que sequer tem condições de reconhecer um regime totalitário e de avaliá-lo criticamente.

Da constatação de um mundo privado de objetividade – ontológica e axiológica – deriva um indivíduo que não pode ter qualquer conteúdo mundano, ao mesmo tempo em que sua separação do mundo não pode mais ultrapassar a insustentabilidade pública de um juízo de valor arbitrário, e leva à desesperançada aceitação da própria impotência crítica frente a uma sociedade e a uma cultura da qual ele mesma havia denunciado a decrepitude.

Em 1935, Löwith publica o único ensaio em que analisa expressamente um expoente da antropologia filosófica corrente – *Max Scheler und das Problem einer philosophischen Anthropologie* [Max Scheler e o problema de uma antropologia filosófica]. A obra inovadora do filósofo, que não parece compor um “sistema preciso”

Daseins“); standhalten und auf sich selber stehen, sich einsetzen und sich der Gefahr aussetzen; Umbruch, Aufbruch und Einbruch. Sie alle spiegeln die *katastrophische Denkweise* der deutschen Generation aus der Zeit nach dem ersten Weltkrieg. Das mindeste, womit sich ihr Denken beschäftigte, waren „Ursprung“ und „Ende“ oder „Grenzsituationen“. Im Grunde sind alle diese Begriffe und Worte der Aufdruck für die bittere und harte Entschlossenheit eines sich vor dem Nichts behauptenden Willens, der auf seine Verachtung des Glücks, der Vernunft und des Mitgefühls stolz ist”

por ausência de organicidade, é criticada por suas ambigüidades e, sobretudo, por seus pressupostos metafísicos. Porém, Löwith reconhece a orientação fundamental no pensamento de Scheler em busca de “apreender o homem no todo do mundo”, em sua relação “consigo mesmo, com o mundo e com Deus”.

No período que vai de 1935 a 1956, a antropologia filosófica de Löwith, com seu viés naturalístico e cosmológico, começa, embora de modo bastante descontínuo, a adquirir forma. Pode-se perceber, como o próprio Löwith corrobora em seu escrito autobiográfico, que os pontos centrais da pesquisa scheleriana são idênticos àqueles que irá retomar quando, ao voltar do exílio, reinicia explicitamente seu projeto antropológico³¹.

As intuições que surgem com a primeira publicação da monografia sobre Nietzsche, coetâneas a este ensaio sobre Scheler, encontram verdadeiro desenvolvimento a partir de 1956, com a segunda edição do livro, cujas modificações tornam mais explícitas, fortes e claras as notas que avaliam o teor naturalístico do pensamento nietzscheano e sugerem a posição que Löwith virá a consolidar. Antes disso, porém, um imprevisto desvio na trajetória de Löwith lhe permitirá, enquanto elabora o arcabouço crítico que fundamentará sua antropologia, imiscuir-se àquele que se consolidará como alvo de combate preferencial a partir de então: a História.

A causa determinante na nova empreitada de Löwith – motivada principalmente por suas reflexões acerca do ocasionalismo decisionista de Schmitt e Heidegger – é o esforço de subtrair-se à historicidade vulgar e conquistar um ponto de vista acima do mero acontecer cronológico, para poder julgar o próprio tempo sem ignorar a inescusável condição de observador inserido na História e diretamente ligado às questões do seu presente.

Em 1936, o cerco anti-semita estreitara-se na Europa, a situação tornara-se demasiado perigosa: Löwith viu-se constrangido a deixar seu “amado sul” e embarcar para o Japão. Antes de deixar a Europa, em abril desse ano, teve um encontro tenso com o antigo mestre, que estava em Roma para um ciclo de conferências sobre Hölderlin e convidou Löwith para um passeio com a família. Elfride Heidegger parecia achar o convívio penoso e Heidegger evitou abordar a situação política; conservara, porém, o distintivo do partido naquela ocasião, “evidentemente”, ironizaria Löwith, anos depois, ao narrar a situação, “não lhe parecera inadequado usar a suástica no passeio comigo”.

³¹ Para uma apreciação comparativa entre as propostas de antropologia filosófica de Löwith e Scheler – e ainda Arnold Gehlen e Helmuth – cf. última parte desta dissertação (cap. V).

Foi Löwith quem provocou o assunto, comentando que achava a tomada de posição de Heidegger coerente com sua filosofia, ao que este “concordou sem reservas” e explicou que “seu conceito de historicidade era o fundamento de toda a sua mobilização política” (SAFRANSKI, 2005: 376-378). Muitos anos depois escreveria uma série de ensaios como reação a esse encontro, mas o alarme para com a “historicidade” haveria de dar frutos muito tempo antes.

Desencantado com o totalitarismo da filosofia que vira fazer cativo o dileto professor, Löwith empenha-se em busca de uma nova perspectiva metodológica que lhe permita julgar o próprio tempo, reencontrando-a na historiografia um antigo interlocutor (DONAGGIO, 2006: 55), que parece corresponder a suas exigências: Jacob Burckhardt, o grande cético, que assiste a falência do mundo cultural da *Bildung* com compostura aristocrática imperturbável e, consciente de seus limites, escreve uma história isenta de pretensões filosóficas.

Em 1936, publica *Jacob Burckhardt: der Mensch inmitten der Geschichte* [Jacob Burckhardt: o homem no meio da História] (1936), com a tese de que o respaldo em uma posição “supra-histórica” garante ao historiador a adequada compreensão do tempo. Esse livro constitui uma espécie de auto-retrato”, afirmou Donaggio (2006: 134), explicando que o historiador encarna, nessas páginas, “a atitude a ser tomada diante da crise da filosofia diagnosticada por Löwith”; sua sucessiva antropologia, tocada por este moderado e sóbrio humanismo, colherá no conhecimento da história os elementos para compreender o que transcende a forma acidental da existência. A historiografia surge, então, para Löwith, como possibilidade, ainda que *irônica*³², de manifestar o contraste com a própria época.

Embora, como se afirmou, não olvide a perspectiva antropológica – de que são indicativos o ensaio de 1938 *Die Einheit und die Verschiedenheit der Menschen*³³ [A unidade e a diversidade dos homens] e, sob determinada perspectiva, o próprio livro sobre Burckhardt³⁴ – Löwith parece estar particularmente interessado na investigação de um possível sentido ou de um parâmetro razoável de compreensão da própria época *dentro* do curso histórico que não se confundisse com uma filosofia da história de moldes hegelianos. A *História*, produto da liberdade do homem-agente, revela o que,

³² A respeito desta ironia, cf. cap. 3 desta dissertação.

³³ Neste ensaio, a reflexão sobre o problema da humanidade do homem adquire uma forte inclinação natural, procurando dotar-lhe de uma naturalidade ausente na perspectiva cristã, da qual derivar-se-ia a crise do humanismo contemporâneo em sua dificuldade de conceber claramente a natureza do homem.

³⁴ Segundo Löwith (1936), a historiografia de Burckhardt seria *patológica* (porque afirma o padecimento dos homens frente ao acaso inesperado da história) ou *antropológica*.

nos acontecimentos delineáveis historiograficamente, ultrapassa as intenções e previsões individuais, e abate-se sobre o homem-paciente.

Partindo do diagnóstico nietzscheano da “história de um erro” (NIETZSCHE, 1888/2000: 80-81), foi em Burckhardt que encontrou o molde para a sua própria genealogia dos tempos modernos. E se o assassinato que destruiu todo fundamento “ainda não penetrou nos ouvidos dos homens”, como afirma Nietzsche ao enunciar a “morte de Deus” (2001: 480-482), resta-lhe perscrutar, nos escaninhos da História, as marcas invisíveis deste acontecimento e encontrar o “homem” que subsiste a essas mudanças. Mas, antes disso, buscará compreender bem “a grande revolução” que representara o pensamento de Friedrich Nietzsche.