

5

Um historiador das idéias em tempos de niilismo

Der Klage gegenüber also, daß [...] aus Philosophen Historiker geworden seien, ließe sich geltend machen, daß die Philosophiehistoriker selbst zu philosophieren pflegen, und so vielleicht auch hier dieselbe Lanze, welche verletzte, auch Heilung bringen kann¹

Friedrich Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, 1936.

5.1

Historiador da filosofia em tempos de niilismo

Em maio de 1935, Löwith tentara, pela última vez, resgatar seu lugar na academia alemã; seu cargo, contudo, fora definitivamente revogado. Na ocasião, um inesperado encontro marcou outra grande virada em sua vida: Yoshitaka Sakaeda, professor na Universidade Waseda de Tóquio, informou-lhe que seu trabalho – sobretudo *Das Individuum* – era relativamente conhecido no Japão e bastante admirado, oferecendo-lhe uma cátedra de filosofia alemã em seu país e sugerindo-lhe entrar em contato com o barão Kuki Shûzô, antigo aluno, que tinha uma excelente impressão de Löwith. A situação na Itália agravara-se e seis meses foram o suficiente para, em 15 de novembro de 1936, Löwith mudar-se para Sendai, onde lecionaria na Universidade Imperial Tohoku por pouco mais de quatro anos (DONAGGIO, 2006: 142).

Se pôde contar com alguma tranquilidade política em sua estada no país oriental, Löwith viu-se constantemente atormentado pela sensação de ser incapaz de decifrar o “enigma” japonês. Dava aula em alemão para alunos que ansiavam por observar “em funcionamento um típico professor germânico” e perguntava-se, sinceramente, se eles eram capazes de compreender termos como *história*, *espírito* e *liberdade*. Angustiado, em 09 de agosto de 1937, escreveu a um amigo: “Tenho a impressão de que há um abismo entre nós, porque falta a eles o pressuposto do cristianismo! É um país puramente pagão, e em muito sentidos compreendo pela primeira vez os gregos e os romanos!” (DONAGGIO, 2006: 145).

Ao tentar elaborar essa frustração intelectual, delineou, “sem nenhum cuidado que decorresse da violência com que os fatos desmentiam esse *clichê*”, a diferença entre

¹ “Diante daqueles que se lamentam [...] que os filósofos se transformaram em historiadores pode-se fazer valer que os historiadores da filosofia se alçam eles mesmos à filosofia e que, portanto, o ferro que feria pode também curar.”

Ocidente e Oriente recorrendo à filosofia da história de Hegel e a lugares-comum extraídos das memórias da época, de modo compreensível “em chave quase terapêutica” (DONAGGIO, 2006: 144). Apesar de tanto descontentamento, nesse período pôde dar continuidade à reflexão interrompida em Marburgo: dedicando-se, nos cursos e seminários que dirigia ao alunado nipônico, ao cristianismo – “que lhes faltava” –, e à filosofia de Hegel – “que lhes explicava”.

Desde 1933, buscava compreender o niilismo enquanto o fenômeno contemporâneo de destruição da razão como horizonte e fundamento da existência humana. À época, debatera de maneira explícita o tema nos ensaios sobre Kierkegaard e Nietzsche, corroborando a convicção de muitos intérpretes que viam nestes (à época) *outsiders* da filosofia um desafio à cultura européia (DONAGGIO, 2006: 106); em *Die geistige Situation der Zeit* [A situação espiritual do tempo]², Karl Jaspers (1931: 15) afirmara: “Fica cada vez mais claro que nos encontramos em frente ao nada. Kierkegaard e Nietzsche são, para tanto, os pensadores mais representativos”³. Com o estabelecimento do regime hitleriano, porém, tal “estado do Espírito, em que – *locus a non lucendo* – o Espírito é negado” convertera-se em “estado de fato” (GALLI, 2006: XII).

Tal “revolução do niilismo” se caracterizava por um “anelo apaixonado de destruir o mundo presente, um desejo que não acompanhava nenhuma concepção clara do que se queria colocar em seu lugar”, explicou Löwith (1940/1990: 95-96) distinguindo esse “niilismo elevado à segunda potência” de um “niilismo inerente à natureza humana”, que, depurado, fundaria uma nova concepção de homem isenta dos preconceitos metafísicos cristianizados. Assim, nos livros que escreveu na seqüência – sobre Nietzsche e Burckhardt – vinha embutida a exigência de reconstruir, em algum momento, a “pré-história intelectual do totalitarismo nazi” (DONAGGIO, 2006: 149).

A redação de *Von Hegel zu Nietzsche* foi concluída em 1939, e o livro impresso em 1941. Nele, as reflexões a respeito da responsabilidade da filosofia o impulsionaram a uma “atualização não convencional do passado”, que colocava a dissolução da teoria produzida pelos jovens discípulos de Hegel no centro de “um

² Löwith publicou, em 1933, uma contundente resenha a esta obra, que compunha seu projeto crítico da filosofia da existência mencionado no cap. I desta dissertação. Cf. *Die geistige Situation der Zeit* [A situação espiritual do tempo] (1933a) in: SS VIII, 1984b: 19-31.

³ A afirmação da obra de 1933 foi reiterada em 1935, quando Jaspers publicou *Vernunft und Existenz. Fünf Vorlesungen* [Razão e Existência: cinco conferências], compilação de lições que ditara em Groningen no mesmo ano, aprofundando a comparação entre os autores. Diferente da reação àquela primeira obra, Löwith admitiu em carta de 3 de abril de 1936 ter ficado “muito fascinado pela brilhante exposição do tema Nietzsche-Kierkegaard” (DONAGGIO, 2006: 106, nota 81).

diagnóstico de época *sui generis*”: ao descrever a aniquilação do mundo das idéias como “um prólogo no céu à devastação política”, Löwith julgava que “a transformação do humanismo europeu [...] no niilismo alemão [...] trazia as chaves dos atuais acontecimentos na Alemanha” (STRAUSS, 1941: 512).

A partir da consumação de uma era, com a crise do sistema hegeliano, Löwith identificava partirem dois caminhos antagônicos, que tensionavam – ao limite – os dois pólos opostos da realidade unificada por Hegel: Marx e Kierkegaard, que “quiseram destruir a ‘exterioridade’ e a ‘interioridade’ do mundo burguês-cristão – sua economia e sua religião – elevando a negação do existente a princípio de sua filosofia”.

Tais linhas de fuga, no entanto, não superavam o círculo “enfeitado” (DONAGGIO, 2006) de que esperavam escapar, como concluía Löwith: “em nada se evidencia mais o extraordinário poder espiritual de Hegel que o fato de ter obrigado a seus dois adversários mais extremos [...] a serem e a continuarem ‘hegelianos’” (LÖWITH, 1933b/1987: 81). O grande desafio para Löwith (1941/1988a: 224), que tentava filosofar sobre os escombros dessa implosão do pensamento, era definir *de si para si* se “para além de Nietzsche”, em quem essa progressiva aniquilação da teoria chegara ao paroxismo, “haveria, por ventura, uma via transitável”⁴ [*ein gangbarer Weg*].

Era incontestável que o remanescente interesse para os estudos filosóficos não consistia mais em “filosofar por si mesmo”, mas em perscrutar “como os outros haviam filosofado”. Tendência análoga, Löwith (1941/1988a: 80-81) a indicava com relação à história da literatura (e a literatura) e às biografias (e os grandes homens) e, mesmo em filosofias com pretensões sistemáticas, o elemento histórico representava mais da metade dessas obras.

Esse que parecia ser o destino da filosofia pós-hegeliana do “espírito do tempo” analisou J. E. Erdmann, em seu *Grundriß der Geschichte der Philosophie* (1866) [Compêndio de história da filosofia]. Da morte de Hegel até 1870, ele reconstituiu, sob a perspectiva da “dissolução da escola hegeliana”, as incontáveis “tentativas de reconstrução da filosofia”, perguntando-se se, sobre o ponto de vista sistemático, “não seria um sintoma de desgaste [*Abgelebtheit*] do espírito filosófico”. Löwith (talvez em causa própria?...) encontrou no célebre historiador alemão respostas para lamentações como as de Erdmann: a estes, diria Meinecke, poder-se-ia “fazer valer

⁴ „Am Anfang und Ende dieser Brücke stehen Hegel und Nietzsche, und die Frage ist, ob – über Nietzsche hinaus – überhaupt noch ein gangbarer Weg führt“

que os historiadores da filosofia se alçam eles mesmos à filosofia e que, portanto, o ferro que feria pode também curar” (LÖWITH, 1941/1988a: 80-81).

A carga histórica do argumento de Meinecke seria tamanha para Löwith (1941/1988a: 81) que, “ainda hoje, setenta anos depois”, continuaria válida e reconfortante:

Isso evoca, no entanto, uma constatação consoladora: a história da filosofia não se separa do ato de filosofar e uma exposição filosófica da história da filosofia já é em si alguma coisa de filosófico. É, no fundo indiferente saber *sobre o que* se filosofa: pode ser sobre a natureza, sobre o Estado, sobre o dogma – “por que não, afinal, agora sobre a história da filosofia”⁵

Em meio ao exaurimento devastador das instâncias de fundamentação da realidade, buscava, antes de tudo, “uma perspectiva que operasse como marco de sentido capaz de limitar o poder do tempo”. Antes de criticar o presente, antes de definir seu objeto de apreciação, a filosofia devia ser capaz de assegurar *a si mesma*, não se deixando naufragar no mar dos acontecimentos, colocando-se a uma segura distância da atualidade. Para não ceder diante da força dos eventos e poder ter diante deles uma postura efetivamente filosófica, era necessária uma medida de valoração destacada do curso das coisas humanas, pois

o tempo mesmo e a história contemporânea não oferecem, em nenhum momento de suas contínuas reviravoltas, um ponto onde se possa fixar. Estabilidade, duração e eternidade são – independente de crença em progresso, razão e liberdade – a condição prévia para cada filosofia da história⁶ (LÖWITH, 1941/1988a: 541).

Ao comparar Nietzsche e Burckhardt em estudos anteriores, Löwith tinha em mente esses pressupostos (DONAGGIO, 2006: 133). Através de caminhos bastante distintos, ambos haviam tentado aceder a uma dimensão “supra-histórica”, como uma medida positiva de suas críticas da cultura. A via burckhardtiana, em detrimento daquela de Nietzsche, parecia-lhe a única que, enquanto ato de resistência efetivo, não claudicava em radicalismos. Ao contrário de um “pessimista que se mantém à parte por

⁵ „Doch lasse sich daran die tröstliche Bemerkung knüpfen, daß die Geschichte der Philosophie vom Philosophieren nicht abhalte und daß eine Philosophisches sei. Worüber philosophiert wird, das sei im Grund gleichgültig, es mag das die Natur, der Staat und das Dogma sein – Warum also nicht jetzt die Geschichte der Philosophie?“

⁶ „Die Zeit selbst und die Zeitgeschichte bieten in keinem Moment ihres beständigen Wechsels einen Punkt, auf welchem man fest stehen könnte. Bestand, Dauer und Ewigkeit sind – unabhängig vom Glauben an Fortschritt, Vernunft und Freiheit – die Voraussetzung für eine jede Philosophie der Geschichte“

desespero”, como gostavam de retratar os que viam Nietzsche como o “emblema da grande saúde”, “sua [de Jacob Burckhardt] moderação filosófica aparece como um humanismo intempestivo e resignadamente nostálgico” (DONAGGIO, 2006: 135). Löwith ressalta os fatores ativos de uma atitude aparentemente caracterizada pela passividade: “Burckhardt não padece, mas suporta; não foge, mas renuncia e, mediante o exercício de crítica, resiste”.

A escolha de Löwith pela “atividade em voga” como ponto de vista capaz de transcender “o simples suceder cronológico” foi ela própria condicionada pela sua perspectiva da história. Em vez de ser, para ele, o resultado de um esgotamento das possibilidades filosóficas *típico da modernidade*, a empresa historiográfica era “uma atitude *ciclicamente* em auge entre os intelectuais em épocas de crise”: uma re-edição da *sophrosyne* clássica, que antecipa um “acordo razoável” entre homem e mundo, quando as respostas que até então foram viáveis não mais o são (DONAGGIO, 2006: 136).

A empreitada historiográfica de Löwith foi lida por alguns intérpretes como um “desvio em sua rota”, que teria o sentido de uma rejeição de suas primeiras tentativas teóricas. À aceitação de respostas sempre marcadas pelo caráter da provisoriedade, M. C. Pievatolo (1991) acredita que se sucede em Löwith um “ceticismo radical” que constata não haver mais a possibilidade de um sistema efetivamente teórico sem correr o risco de se subsidiar uma perspectiva totalitária. A historiografia seria eleita, então, como a perspectiva *não teórica* por excelência.

À primeira vista, tal radicalidade não parece compatível com um autor que fez essa opção *justamente* como reação ao exaurimento niilista da teoria. A historiografia de Löwith parece antes atender à exigência impreterível de tutelar a tradição em sérios riscos de ser aniquilada, juntamente com destruição – *teórica e prática* – do mundo europeu. A fragmentação do espírito que desembocara na “revolução do niilismo” nazifascista era compreendida por ele como um movimento *anti-europeu* (DONAGGIO, 2006: 152) e apenas o exercício máximo de um caráter *estritamente* europeu, como acreditava Löwith, poderia deter esse processo devastador: a capacidade de radical auto-crítica.

Era a essência crítico-filosófica a única herança do patrimônio europeu digna de ser conservada e a seu serviço, e *por meio dela*, Löwith idealizou sua historiografia. A crítica fazia parte da “civilização européia”, lembrava orgulhoso aos estudantes japoneses que “havia recebido antes de tudo a nossa civilização material”. “Não foi

recebido o ‘*espírito*’ europeu e a sua *história*, sem a qual ele não seria aquilo que se tornou, pois o espírito não se deixa receber senão por uma apropriação que o transforme radicalmente”⁷ (LÖWITH, 1940/1990: 108).

Em *Von Hegel zu Nietzsche*, ao mesmo tempo em que descreve tão bem os resultados destrutivos da autocrítica europeia, tenta promover uma (auto)justificação. De modo que não se pretende eximir Löwith de contradições que certamente possui, mas não parece que elas se localizam *nos pontos* apontados por Pievatolo. Elas se aproximam mais, como se acredita, dos termos colocados por Donaggio (2006: 153): “uma pretensão espúria, que reflete a índole ambígua da modernidade ocidental, motivado por uma instância ética filha de uma relativização e de um re-exame da relação com a própria cultura a que pertencia.”

Não é difícil concordar com o nostálgico ranço eurocêntrico se se lêem as palavras com que Löwith conclui o único texto concebido expressamente para o país que o hospedara:

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 pertenco 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 planeta⁸. (LÖWITH, 1940/1990: 114)

Antes de enfrentar as suas contradições, porém, cabe compreender melhor como se efetivou a pretensão “crítico-filosófica” de Löwith através de uma historiografia das idéias.

⁷ „Was Japan von uns übernahm, [war] in erster Linie unsere materielle Zivilisation [...] Der europäische „Geist“ und seine *Geschichte*, ohne die er nicht wäre, was er geworden ist, wurde nicht übernommen, weil er sich nicht übernehm läßt, es sei denn durch eine Aneignung, welche ihn intensiv umwandelt“

⁸ „Aber dieses neue Europa, das seine vernichtende Zivilisation nun über die ganze Erde verbreitet, wobei sich nicht mehr homerische Helden und christliche Ritter, sondern Maschine mit entgeschlossenen Menschen bekämpfen, ist nicht das Europa im alten und wahren Sinn gibt es jetzt bloß noch verstreut und vereinzelt. Nur wenige Individuen der jetzt lebenden Generation, über die der Zweite Weltkrieg ergeht, besitzen in sich noch das Bild von jenem Europa, das unserm Planeten seit Homer und Virgil bis Dante und Shakespeare, Goethe und Hegel seine geistige Grundfarbe gab“

5.2

Destruktionsgeschichte

Por seu método, Caracciolo (1997) definiu a historiografia löwithiana como uma *Destruktionsgeschichte* [história “de destruição”], porque Löwith pretendia trazer à luz aquelas idéias e pensamentos – e suas correlatas instituições – problemáticos, posto que *idealmente* exauridas, mas *efetivamente* vigentes. Isto é, sua presença e potência influenciavam os indivíduos em suas decisões e perspectivas da realidade, mesmo quando estes as consideravam ultrapassadas. Tais “idéias e pensamentos” figuravam na história como “pontos abstratos” a sinalizar uma imperceptível curvatura no seu curso; definidos por Caracciolo como *weltgeschichtlicher Örter*, algo como *lugar histórico-mundial*, permitiriam a Löwith evidenciar naquilo que “ainda é de fato” o que não “deveria mais ser”.

Sua historiografia exerceria sua função “crítica”, pois, ao evidenciar os *momentos de limiar* da história da filosofia européia, mostrando como pensamentos aparentemente *superados* atuam na construção do horizonte em que os homens contemporâneos estão destinados a viver, existir e operar; como algo que não pode mais ser – como as respostas inoperantes da modernidade – liga-se *referencialmente* a uma demanda que persiste. Löwith não investiga continuidades substancialmente idênticas, mas o que as novas propostas sugerem em termos de persistência formal, o que se nota em várias passagens de *Meaning in History* –exercício de *Destruktionsgeschichte* cujo alvo preferencial é a filosofia da história –, como esta:

O fato de o *saeculum* cristão ter se tornado secular revela a história moderna numa perspectiva paradoxal: é cristã por derivação e anticristã por consequência. [...] A história moral, intelectual, social e política do Ocidente é *em certa medida* cristã e, no entanto, dissolve o Cristianismo pela simples aplicação dos princípios cristãos às questões seculares⁹ (LÖWITH, 1949/1977: 202)

Em *Von Hegel zu Nietzsche*, pode-se afirmar (com Rossini, 2008) que Löwith busca a história da onto-teologia que subjaz à pretensa secularização do pensamento pós-Hegel. Ali, reflete sobre o conceito de “fundamento”, que fora a constante do pensamento ocidental até esse momento de crise radical em Nietzsche, Kierkegaard e Stirner (os quais, ainda o mobilizam a despeito de todo esforço contrário). Este

⁹ Para análise desta obra, a única de Löwith vertida em português, foi utilizada a tradução portuguesa: *O Sentido da História* (1977).

horizonte de sentido, antes de desfigurar-se por completo na era moderna, sofrera profundas transformações sem, com isso, perder a sua função teórica.

Além da transformação do *cosmos* grego, sempiterno e não criado – onde o homem tinha um posto determinado em perfeita conexão com os outros seres mortais e naturais –, no mundo “sobre-humano da Bíblia” – em que passar a adquirir sentido por graça de em uma entidade criadora – há outra fundamental para Löwith: a passagem do tripé Deus-homem-mundo à díade homem-mundo (ROSSINI, 2008: 63). A perda de Deus provoca, como tentará mostrar, a desestabilização completa do horizonte do homem, quem, afinal, havia elaborado a estrutura trinitária. Esta redução é a causa da *Weltverlust* [a perda do mundo] que agita toda a filosofia dos últimos séculos, pois, perdendo o mundo, o homem perde a si mesmo.

A história da filosofia de Löwith é a história da recepção arbitrária de categorias teológicas por uma modernidade pretensamente secularizada. Seu empenho crítico maior é, ao revelar a dissolução do mundo “burguês-cristão”, apreender o sentido desse diagnóstico, revelando os “lugares” [*Örter*] da crise do espírito ocidental. De clara inspiração nietzscheana, suas investigações visam, ademais, exorcizar velhos fantasmas que assombraram a história da cultura e do pensamento filosófico por muito tempo.

Apesar de declarar, com Nietzsche, a centralidade do “evento da Morte de Deus”, ainda com ele verifica que o edifício que desaba era, na verdade, uma estrutura condenada, cuja verdadeira ruína fora a primeira (*cosmos* grego em mundo bíblico), e não a segunda transformação (Deus-homem-mundo em homem-mundo). O ponto chave de sua análise poderia ser resumido muito rapidamente assim: o erro não foi a reconversão da realidade à sua dualidade real originária (homem-mundo), mas o fato de essa passagem ter se dado *sob égide* de fundamentos inerentes à realidade (ilusória) ternária.

O problema “disto que funda” e que dá sustentação ao ser e aos entes só faz sentido, segundo Löwith, dentro do quadro de pensamento advindo da teologia bíblica, com a introdução da *creatio ex nihilo*. A partir desse dogma, o mundo natural perde a simples obviedade do *cosmos* grego, a sua espontaneidade, tornando-se criação “consciente de uma vontade sobre-humana. O caráter “criatural” do mundo implica, inexoravelmente, a sua problematicidade e a pergunta pelo fundamento e o sentido da existência. A pergunta *fundamental* da metafísica, como ensina Heidegger, é exatamente por isso: “por que há, em geral, o ser e não o nada?” (ROSSINI, 2008: 61).

A tese de Löwith é a de que o cristianismo inaugura a questão desconhecida pelos gregos acerca do sentido da existência. “É uma alteração do pensamento que acarreta”, defende, “uma modificação profunda na aproximação filosófica da realidade”. Eis porque toda a filosofia contemporânea parece mover-se dentro deste estado de “expatriação” – o solo em que estavam fincadas suas raízes desintegrou-se. A tarefa de Löwith revela ser mostrar como a *pergunta pelo sentido da existência* se converteu na *falta de sentido da existência*.

Em 1939, Löwith antecipa as idéias que confluíam em *Von Hegel* no longo ensaio *Der Europäische Nihilismus – Betrachtungen zur geistigen Vorgeschichte des europäischen Krieges* [O Nihilismo Europeu – observações sobre a pré-história espiritual das guerras européias] (1940/1990) publicado em uma revista japonesa no ano seguinte. Com o título “abertamente nietzscheano” e subtítulo “possível citação a Burckhardt” (GALLI, 1999, VIII), Löwith parte da convicção de que a mais grave crise política do século é também uma crise de cunho metafísico que afeta a civilização européia há pelo menos 200 anos.

O *Leitmotiv* da análise löwithiana é, desse modo, a crise do “espírito europeu”. Entendido como uma realidade unitária, embora não uniforme, esse “Espírito” seria caracterizado pelo fim comum, universal da construção de uma idéia de humanidade, e por um ânimo de missão que a opõe ao resto do mundo. Sua crise, em um primeiro momento política, deflagra-se a partir da metade dos oitocentos, com a emergência de potências externas – como Rússia, EUA e Japão – que agravam as convulsões internas em andamento causadas pelo proletariado, no início, e depois (e sobretudo) pelo niilismo irracionalista. O ápice dessa crise seria a “fratura revolucionária” que se coloca, no pensamento alemão, depois da filosofia de Hegel; a partir daí o argumento é idêntico (mesmo porque incorporado) ao livro de 1941.

No célebre *Von Hegel zu Nietzsche* [De Hegel a Nietzsche] (1941/1988a), Löwith sonda a transformação do fundamento teológico-cristão em um princípio plural, cultural, até sua consumação na filosofia clássica européia (em particular alemã) e no humanismo europeu. Com seu esquema historiográfico, busca compreender a constituição dos grandes clássicos do espírito alemão a partir da crise do cristianismo, e posterior falência dos ideais humanistas herdeiros de primeiro grau desta decadência, delineando uma espécie de testamento filosófico das duas grandes constelações espirituais que deram forma à Europa. A atenção aos “reformadores” do cristianismo na última parte do livro revela o interesse de Löwith pela exigência humana de encontrar

um fundamento forte a que agarrar-se em meio ao turbilhão dos acontecimentos, para, em seguida, tentar uma re-definição do conceito de homem para além da fé cristã, organizada em dogmas estanques, e do historicismo, que se encaminhava para a sua crise entrópica.

Em *continuum, Meaning in History* [O sentido da História] (1949/1977) trata dos pressupostos teológicos da filosofia da história através de um sistemático trabalho de desconstrução e regressão. Escrito originalmente em inglês, Löwith mais uma vez se concentra sobre as transformações do fundamento em uma pluralidade cultural, desta vez demonstrando como tal princípio aparentemente despojado de seu caráter teológico apresenta uma permanência de sua função teórica. Volta-se criticamente contra as vãs tentativas de sanar o problema dotando de sentido o agir humano e seus produtos culturais através de projetos insidiosos de filosofia da história:

Trata-se de identificar na sua estrutura, de apreender em sua origem ontológica e em seu início histórico, de descrever em suas metamorfoses, um dos projetos mais ambiciosos e audazes da razão; e, assim, compreender porque esse projeto é impossível. A ilusão tematizada nesta história do desencanto [*Entzauberungsgeschichte*] é a *philosophische Weltgeschichte* ou filosofia da história (CARACCILO, 1997: 91)

A *Destruktionsgeschichte* costura o argumento desses dois livros de autocrítica filosófica de valor notável na historiografia da filosofia ocidental, que compartilham indagações acerca da crise do fundamento teológico-cristão e sua transformação em um princípio mundano e plural. Ao cunhar tal classificação, Caracciolo (1997) inspirara-se na expressão com que o próprio Löwith (1988b: 44-45) identificava (e repudiava) a filosofia de Heidegger em seu testemunho de 1940:

Para compreender o caráter fundamental desse homem [Heidegger] e a sua filosofia, deve-se evocar o expressionismo que, desde antes da guerra, refletia em palavras nuas e cruas a desagregação da cultura da nossa velha Europa. [...] Ao invés de se entregar à atividade geral da cultura, ele se impunha a missão de, por uma “desconstrução e reconstrução radical”, por uma “destruição” adquirir a sólida convicção do que é necessário.

O pensamento do seu mestre, que se voltava declaradamente a uma “demolição produtiva” da cultura decadente tinha como ascendência a mesma radicalização nietzscheana do niilismo admirada por Löwith – e que lhe dera as diretrizes de sua leitura da modernidade, como bem percebeu o intérprete italiano. Porém, Löwith via um problema grave na empresa heideggeriana, que não “se limitou a uma destruição crítica

e conceitual das idéias filosóficas e teológicas tradicionais”, mas acabou por “praticar a destruição sobre uma base política” (1941/1988a: 46-48).

O processo de “depuração catártica” a que Löwith pretende submeter a filosofia européia durante mais de uma década teve o significativo filtro do exílio e da distância da Europa e foi motivado, na contra-mão do significado da “destruição heideggeriana” pela busca sincera de entender como ela havia podido tornar-se uma “mera ocasião” para o espírito niilista desse novo (e ilegítimo) europeu: Löwith quis “colocar a cultura européia diante de um espelho, para que se observasse e refletisse diretamente sobre os seus núcleos problemáticos, seus falsos mitos, seus preconceitos” (ROSSINI, 2008: 306).

Embora lance mão, em certa medida, de métodos marcadamente tradicionais (como a cronologia, e o encadeamento argumentativo linear), Löwith se empenha em combatê-los. A história da crítica, contudo, percebeu este modo de proceder, que fazem da historiografia de Löwith ambígua e problemáticas, mas, ainda sim, original e intrigante¹⁰. Suas reconstruções, enquadradas em uma coerência monolítica, unilateral, parecem desconhecer que a “história do pensamento não é um processo linear em uma única direção, mas que aporta consigo alternativas às ‘correntes’ que Löwith define como dominante¹¹”, pondera Baumeister (1997: 259).

Ele (1997: 260-261) reconhece a ascendência nietzscheana no modelo de Löwith, sobretudo em seu método “genealógico”, que relativiza o valor de uma filosofia ou de um conceito com base em sua origem histórica. Se o pensamento moderno e contemporâneo, segundo sua teoria da secularização, é herdeiro do cristianismo e de suas mutações degenerativas, um exercício de *auto-crítica* procederia coerentemente (e não o contrário, como sugeriu Baumeister), para Löwith, seu intuito de questionar suas próprias bases adotando o método genealógico, que permite perscrutar as matrizes problemáticas da modernidade, prosseguindo com a avaliação de suas mediações e declinações históricas e teóricas.

Muito antes, Strauss (2001: 614) havia lhe alertado que sua inclinação antropológica, que motivavam sua crítica ao historicismo, era conduzida por esta

¹⁰ Este ato de infiltrar-se aos meios do adversário para criticá-lo foi percebido ainda por Hannah Arendt, à época da publicação de seu longo e contundente ensaio sobre Heidegger em 1952. De Mônaco, a autora comentou com o marido em carta quão “insensato” era Löwith de tentar desmoralizar Heidegger “utilizando os seus próprios conceitos”. Cf. ARENDT, BLÜCHER, *Briefe: 1936-1968*. Piper, München-Zürich 1996, p. 288. *Apud* DONAGGIO, 2006: 176.

¹¹ Esquecendo-se que Löwith identifica, dentro da tradição filosófica, uma importante exceção – Barac Spinoza, que buscou ultrapassar o antropocentrismo bíblico e re-propor um conceito de Deus em harmonia com sua compreensão de Natureza. Cf. V cap. Desta dissertação.

metodologia, chegando à conclusão paradoxal que, no momento em que buscava a forma “originária do homem eterno”, respondia-se com uma interpretação [*Auslegung*], algo relativo e historicamente determinado, portanto. Identificava a ambigüidade do amigo em usar categorias historicistas, atribuindo a elas um significado concreto e objetivo, além de uma efetiva valência ontológica. A utilização de categorias e conceitos da metafísica clássica e da pós-metafísica colidiria com sua tarefa crítica no combate a categorias justamente por sua origem cristã.

Essa postura metodológica, contudo, parece ter a função não de as tornar absolutas, mas de promover uma “aceleração última”¹² com vistas a um desgaste fatal. Proceder que, no limiar entre a aporia e a auto-contradição, é a constante do pensamento diagnóstico e “destrutivo” de Löwith. A “corrosão interna” que têm em mira as obras principais desse pensador é empreendida por meio de uma implosão entrópica da filosofia da história. Como conclui Rossini (2008: 32):

Von Hegel zu Nietzsche e Weltgeschichte und Heilsgeschehen [título alemão de *O Sentido da História*], que fizeram a fama de seu autor, são organizadas segundo esquemas teleológicos e historicistas precisos, nos quais à crítica ao pensamento histórico e à ideologia parece anteceder o reconhecimento implícito de sua necessidade, assim, o caráter inevitavelmente niilista – posto que órfão de suas matrizes cristãs – do pensamento ocidental em geral (ROSSINI, 2008: 32).

Habermas¹³ (2000: 158) é outro pensador que critica a tentativa löwithiana de fundar, de modo histórico e filosófico, a referência primeira e última da natureza do homem. Löwith, afirma o herdeiro da Escola de Frankfurt, critica o historicismo radical de Heidegger, mas, exatamente como ele, sente necessidade de reconstruir uma ontologia e uma “história do esquecimento do ser” [*Seinsvergessenheit*], reconduzindo, como seu antigo mestre, “dois milênios do fatal desenvolvimento ocidental da história secreta de certa visão filosófica e teológica do mundo”:

Com mais sobriedade, e sem exibicionismos etimológico-filosóficos, mesmo a *Überwindung* [superação] da consciência histórica proposta por Löwith não poderia senão mover-se no mesmo sentido da presunçosa *Verwindung* [consolação] da metafísica já teorizada por Heidegger.

¹² Interessante notar que Heidegger também se propunha a uma “aceleração do declínio”, como lembra Löwith (1940/1988b: 45)

¹³ Citado a partir da tradução italiana *Karl Löwith: la rinuncia stoica alla coscienza storica*. In: HABERMAS, 2000: 151-171.

Segundo Rossini (2008), pode-se definir a técnica löwithiana “a meio caminho entre o infiltrado e o sabotador”. Reiterando a inspiração nietzscheana, compreende que Löwith, “via sua *hermenêutica do confronto a dois* e seu dom de *Einfühlung* [empatia], assumindo ‘máscaras’ – os conceitos e as técnicas do adversário – se misturando a seu inimigo, ‘esvaziando-o’ assim por dentro”. Como em uma batalha, Löwith se mantém “cautamente para além das linhas inimigas”, apropria-se de informações, observa pontos frágeis, avalia eventuais vias de fuga (para si e para o inimigo), para depois, oculto, quase invisível, “dar o golpe”. 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).

Considerando que a historiografia de Löwith possa ser pensada assim tão facilmente nos termos de uma batalha, não é difícil identificar quais seriam os seus “arquiinimigos”: a filosofia moderna – sucedânea cristã que acabou com a verdadeira atitude filosófica – e a história – que respalda e pereniza essa pseudo-filosofia.

5.3

De Hegel a Nietzsche: a fratura revolucionária no pensamento do século XIX

No prefácio à segunda edição desta que foi sua obra de maior notoriedade¹⁴, Löwith (1941/1988a: 6) definiu, como “tema propriamente dito” de *Von Hegel zu Nietzsche*, “a transformação e a derivação a que Marx e Kierkegaard submeteram a filosofia hegeliana do Espírito absoluto”. Quando publicou a nova versão, Löwith já não estava no Japão; o passar de dez “agitados e miseráveis” anos, porém, longe de tornar esse estudo obsoleto, “conservou o tema intacto” e a força atualizadora dos acontecimentos teria antes convocado o autor a “substituir algumas formas do passado por aquelas do presente”.

As alterações de conteúdo, feitas já nos Estados Unidos, teriam sido restritas a alguns cortes e supressões, como afirmou. Apenas uma sutil anotação sugere que modificação mais contundente, não expressa no bojo da reconstrução-destrutiva que realizara, dava-se pelo particular acento que declara, por ora, imprimir na história da filosofia do século XIX. Hegel e Nietzsche continuam inquestionavelmente a ocupar seus cargos de mestres-de-limiar neste percurso de consumação e implosão do pensamento filosófico, porém, às vésperas da década de 1950, os sucedâneos *marxismo* e *existencialismo* clamam por uma compreensão mais aprofundada de suas fontes matriciais.

O interesse especial de Löwith por esses “jovens hegelianos” explica-se pela radicalidade de suas críticas e pela incontrolável repercussão de seus projetos. Enquanto os outros epígonos de Hegel limitaram-se a elaborar reformas parciais da doutrina deste pensador, Marx assumiu para si o compromisso de “virá-la de ponta-cabeça” (LÖWITH, 1941/1988a: 120) por meio da *realização* da razão no mundo real, transformando a filosofia em uma teoria *prática* – o *marxismo*: “O mundo reduzido à filosofia em Hegel sofre, assim, uma redução igualmente completa da filosofia em mundo, em Marx” (LÖWITH, 1941/1988a: 123). Para Kierkegaard, as extremas conseqüências do *universalismo* hegeliano são perceptíveis em uma época de *nivelamento* das consciências e das diferenças, ao que propõe o *singular* [*der Einzelne*]

¹⁴ Já em 25 de outubro de 1934, Heidegger havia afirmado que ele “se encontra entre os poucos que hoje dominam com precisão, sobretudo no que tange os aspectos menos conhecidos, o desenvolvimento da história do pensamento do século XIX” (DONAGGIO, 2006: 141).

como remédio para a “dispersão” do homem no “processo do mundo” (LÖWITH, 1941/1988a: 143).

Segundo Löwith, a magnitude desses dois espíritos extremistas foi conseguir romper definitivamente com o mundo representado por Hegel e Goethe – os dois velhos sábios europeus que atingiram a máxima sofisticação dentre as possibilidades filosóficas tradicionais, exaurindo-as. O que Hegel, em virtude da mediação dialética da realidade ao espírito e do espírito à realidade, e Goethe, por meio de uma quase pagã divinização da natureza, conseguiram foi recuperar o próprio *mundo*, graças à harmoniosa *mediação* [*Vermittlung*] entre essência e existência, entre o *ser-si* e o *ser-outro*, ao projetarem uma realidade ontologicamente perfeita e axiologicamente completa (LÖWITH, 1932/1984b: 7-42). O mundo, agora, é como *deve ser* e, por isso, abre-se à apreensão por um saber absoluto que *re-ligaria* o homem ao *cosmos*, separados desde a normatização cristã da dicotomia mundo sensível/realidade inteligível. Todavia, esse esforço de vontade de um *sujeito* que não percebe mais no mundo *imediatamente* sua morada estava condenado ao fracasso.

Löwith entreviu nessa artificial harmonização um incipiente manifestar-se do problema que desembocaria na definitiva crise do mundo burguês-cristão (PIEVATOLO, 1991: 127). As mortes de Hegel (em 1831) e Goethe (em 1832) são os eventos que inauguram o período axial [*Achsenperiode*] na história européia, enquanto a “era da fratura” [*Bruch*] no percurso das idéias ocidentais. De acordo com a interpretação löwithiana, é o próprio mundo burguês-cristão que se fragiliza: o cristianismo, cuja verdadeira crise fora ignorada por Hegel, mas antecipada por Goethe próximo à sua morte (LÖWITH, 1941/1988a: 40), definha cada vez mais. Pouco tempo decorreu entre esses significativos acontecimentos e o desmoronamento da Europa sob os golpes infligidos pelas perturbações políticas e sociais, que culminaram, como se depreende da historiografia de Löwith, nas duas guerras mundiais.

O interesse que Löwith declara por essas outras duas figuras (Marx e Kierkegaard) repousa na carga desagregadora de suas obras, fundamentais para compreender a inauguração de uma era instável que perdura até as portas da década de 1950. Com a sua crítica ao caráter ideológico e opressor dos sistemas especulativos, Marx desencadeou um movimento na filosofia política que se fez *prática* e *revolucionária*. Kierkegaard, com uma postura igualmente revolucionária, debate-se contra o cristianismo filosófico em prol de uma reprecinação da cristandade primitiva. Ambos despendem uma quantidade imensa de energia para destacarem-se de Hegel e

substituir o “Espírito” seja com uma “teoria da práxis social” seja com uma “reflexão do agir humano” (LÖWITH, 1940/1990: 78).

Ao *Manifesto do Partido Comunista* (1848) [*Kommunistischen Manifest*], que compreende a economia política e a luta de classes como categorias do processo histórico, realizando pela primeira vez uma leitura *revolucionária* da dialética hegeliana, corresponde o *Crítica do Presente* (1846) de Kierkegaard, tanto que “a crítica marxista do mundo burguês-capitalista e aquela kierkegaardiana do mundo burguês-cristão se completam como as duas faces de uma mesma moeda” (LÖWITH, 1940/1990: 77). Kierkegaard, assim como Marx, não se volta crítica e *ironicamente* apenas contra o *sistema* hegeliano, mas ainda e sobretudo contra o *sistema do mundo subsistente* (LÖWITH, 1941/1988a: 144), distinto por completo do cristianismo *originário* e do antigo Deus bíblico – sua categoria do singular é colocada diante do derradeiro *ou ou* [aut-aut]: *decisão* pela *cristianidade* ou pela *mundanidade* (LÖWITH, 1941/1988a: 204).

Com eles, o conceito de “existência” assume um novo significado: para Kierkegaard¹⁵, a existência isolada em si mesma deve ser assumida a partir de um decisão extrema como a realidade *distinta* e *única* diante do sistema e do universalismo histórico que olvida e fragmenta o homem. A decisão, política em Marx, também funda a existência como uma saída das relações de massa típicas da alienação capitalista, que não reconhece mais o homem *em si*, mas enquanto *mercadoria* e *força de trabalho* (LÖWITH, 1941/1988a: 207-208).

Na leitura de W. Ries¹⁶, a saída que o marxismo e o existencialismo buscam para a decadência do mundo contemporâneo conduz à sua perda definitiva, pois, reações máximas à pseudo-conciliação [*Versöhnung*] hegeliana, esse movimentos herdaram inopinadamente uma tensão escatológica e político-religiosa que, somada à desmesura de suas soluções, acarretam sua inevitável degeneração em “burocracia estatal totalitária” ou em “psicose da interioridade”. À tentativa de composição dos contrastes do real, sucede-se o alargamento progressivo da fratura até romper definitivamente com Marx e Kierkegaard, que exigem uma *de-cisão* [*Ent-scheidung*] como a encarnada por eles: a exortação “Proletariado de todo o mundo, uni-vos” é, para Löwith, análoga à

¹⁵ Para uma comparação mais detida do conceito de existência em Kierkegaard e Hegel, cf. neste trabalho o capítulo III, § 3.5: *O singular em Kierkegaard e o indivíduo independente em Burckhardt*.

¹⁶ *Apud* ROSSINI, 2008: 68.

provocadora constatação de que “cada um deve trabalhar pela própria salvação” (LÖWITH, 1941/1988a: 195).

Cada um em uma direção, movem-se ambos rumo aos pólos da equação: se Kierkegaard reivindica a maximização da interioridade individual, em seu conceito de *singular*, Marx se empenha em pulverizar sua carga conceitual e fazê-la sair em direção da tradição exterior (LÖWITH, 1941/1988a: 177). A “virada” [*Kehre*] ativa da filosofia de ambos exemplifica de forma paradigmática a surgente exigência de fundação da existência e da realidade na história da filosofia, que assumem, no curso dos séculos XIX e XX, as pretensões do pensamento de substituir o fundamento teológico perdido. Imagens secularizadas, que, em *Von Hegel zu Nietzsche*, são identificadas com os expoentes da chamada “esquerda hegeliana”.

O mundo cristão permitira ao homem, por meio do *Deus feito Homem*, encontrar a sua posição diante de si e do Outro – para Hegel e Goethe, o cristianismo consistia em poder “sentir-se grande e livre *como* homem” (LÖWITH, 1941/1988a: 34, *grifei*) –, de tal sorte que o seu enfraquecimento pôs em xeque imediatamente o conceito de humanidade. As tentativas de resolver este impasse, segundo Löwith, remontam ao pensamento do próprio Hegel. Apesar de ele jamais ter encarado a “crise cristã” em sua clareza, foi a sua redução conceitual do religioso, no entanto, o que deu azo a uma nova compreensão do cristianismo dogmático em chave humanística pela esquerda hegeliana.

Pode-se afirmar que o principal intuito de Löwith é trazer à luz as mutações sofridas pelos fundamentos tradicionais, demonstrando que sob elas jaz uma continuidade de valor teórico: se se exauriu o tempo em que o cristianismo definia o sentido do ser e dos entes, a secularização que se operou sobre esse sentido, garantiu-lhe uma modificação meramente formal, mantendo sua *função fundante*. Por todo o livro, lê-se como alguns discípulos de Hegel interpretaram esta confusão que reconheciam haver entre cristianismo e humanismo: “Para Stirner, o humanismo representava a última forma e o fim do cristianismo; para Kierkegaard, ao contrário, o verdadeiro cristianismo é o oposto daquilo em que se transformou no curso do tempo, isto é, em humanidade e cultura” (LÖWITH, 1941/1988a: 195). Rossini (2008: 73) acredita que a crítica à *humanização* do cristianismo feita por Kierkegaard sintetiza o teor da empreitada löwithiana, ao pressupor o fenômeno da secularização:

o dinamarquês compreendeu a gravidade da transformação que o cristianismo sofreu durante os séculos, enunciando assim uma teoria da secularização *ante litteram*. O

problema da humanidade e da cultura abarca os dois temas em torno do qual giram os passos fundamentais de *Von Hegel zu Nietzsche*, escrito que analisa a sua evolução e o seu papel no desenvolvimento do pensamento ocidental.

Assim, enquanto a tentativa de recuperar a essência originária cristã fosse uma decorrência primeira e direta desse pressuposto para Kierkegaard, Löwith volta-se às conseqüências secundárias dessa busca, como a recuperação de um conceito de homem, distinto daquele estabelecido pelo cristianismo histórico, que pudesse reconhecer adequadamente seu lugar original no mundo (ROSSINI, 2008). Löwith encontra em Marx e Stirner essa mesma duplicidade do impulso antropológico: desagregando o hegelianismo, assumem a perda da centralidade do cristianismo na determinação do homem, mas, ao mesmo tempo, suas categorias, reconduzíveis *a priori* a um sólido ateísmo, não estão isentas da marca cristã: “A sua ‘nova’ fé é a ‘doutrina ética’, inspirada religiosamente, do homem ‘moderno’, [...] [essa fé] consiste em um ‘aperfeiçoamento’ do cristianismo em ‘humanismo’” (LÖWITH, 1941/1988a: 418).

Esta ligação indissolúvel entre cristianismo e humanismo é o único tipo de religiosidade que o homem moderno (ao lado, é claro, da crença inabalável no progresso), ainda é capaz de se permitir. O motivo antropológico e humanista que substitui o fundamento cristão acompanha a interpretação löwithiana de Feuerbach, para quem o fundamento é ainda menos maculado pela crítica destrutiva, pois seu escopo é conservar o “essencial do cristianismo” em uma antropologia religiosa; para Feuerbach, antropólogo materialista e filósofo sem conceitos, o sentimento é a “essência humana da religião” (LÖWITH, 1941/1988a: 420).

Löwith identifica nas considerações feuerbachianas uma humanização da teologia cristã, em sentido materialista e em chave antropológica, na qual a eliminação do sujeito dos predicados – Deus – não implica o desaparecimento dos predicados em seu significado humano: o segredo da teologia é absorvido pela antropologia e a religião torna-se uma “objetivação” de necessidades originárias inerentes ao homem. Com seu “homem referido a si mesmo”, “surge a verdadeira e própria problemática do homem”, todavia, esta “problemática”, como percebe Löwith (1941/1988a: 392) seguindo a precedente crítica de Engels, “não parece dotar o objetivo de um núcleo firme, permanecendo ela própria idealística” sem alcançar “o que constitui propriamente o conteúdo da humanidade emancipada e autônoma”.

No fundo, essas simplificações decorrem do fato de o “pio ateísmo” de Feuerbach – como o definia Stirner – conservar o fundamento cristão, conquanto o

imanentize. O mesmo princípio humanista Löwith identifica em Ruge, que, seguindo a linha de Feuerbach, mas, voltando-se a determinantes passos hegelianos, afirma que o fim supremo do desenvolvimento religioso é substituir o cristianismo pela humanidade. Hegel é inquestionavelmente o marco de onde partem e para onde voltam as ambigüidades típicas da época moderna, pois instituiu a impossível equação entre cristianismo e negação do cristianismo e consolidou uma sua explicação que tendeu, *a contrario senso*, a destruí-lo.

Assim, como bem compreendeu Bauer, outro jovem hegeliano: “sob o manto protetor de uma justificação filosófica da dogmática cristã, Hegel foi, na verdade, um ‘ateu’” (LÖWITH, 1941/1988a: 430). A partir dessa consciência e antecipando considerações de Nietzsche (em particular aquelas contidas em *Genealogie der Moral*), Bauer não quis mais humanizar o cristianismo, mas demonstrar a sua *inumanidade* intrínseca, o seu enorme contraste com tudo aquilo que era natural no homem, que, liberto da condição de completo alheamento de si que lhe impingia o cristianismo, poderia ser novamente autônomo e *vazio* – livre por natureza.

Não obstante tanto *pathos* destruidor, a crítica de Bauer ao cristianismo e aos seus dogmas permaneceria ela própria cativa de seus pressupostos, garante Löwith (1941/1988a: 467). O filósofo representa em *Von Hegel zu Nietzsche* um radical que “perseguia com fanatismo religioso” a supressão dos dogmas teológicos sem lograr libertar-se da fé que combatia. Para Löwith, o reconhecimento da presença de resquícios fideístas “vale, na verdade, para toda essa crítica do cristianismo, ainda condicionada polemicamente por seu adversário”. Não é à toa que

Feuerbach apresentava-se a Stirner sob a figura de um “ateu devoto”, Bauer parecia aos olhos de Marx um crítico, que permanecia crítico somente enquanto teólogo. [...] Cada um queria demonstrar *legitimamente* nos outros um resíduo de cristianidade (LÖWITH, 1941/1988a: 468-469).

Mesmo Nietzsche, como se viu, conservara apesar de tudo um “galho torto do cristianismo”. Nessa obra, Löwith sugere que há apenas uma coerente exceção, modelo de moderação: Franz Overbeck, que reconhece certa verdade no cristianismo primitivo, cuja pregnância ontológica é capaz de dar fundamento ao horizonte de sentido do cristianismo moderno. Sua compostura, isenta de todo fervor e ânsia de superação e destruição, limitou-lhe à constatação sem esperança, diagnosticando *simplesmente* o fim do cristianismo e de toda a sua esfera cultural, universalística e humana. O temperamento sereno, que comungava com o amigo Jacob Burckhardt, inspirou também

Löwith, que admirava, como o desesperado Nietzsche, “a maturidade humana, a alcançada liberdade de espírito”, cuja capacidade de ambos em transcender a miséria do seu tempo – sem, no entanto, ser a ela indiferentes – impunha uma barreira intransponível entre eles [Overbeck e Burckhardt] e Nietzsche (LÖWITH, 1956: 198).

Nietzscheanamente, os objetos específicos da crítica löwithiana parecem ser a derrocada e a degeneração da fé cristã em uma “moral burguesa”. O cristianismo, nesta sua “bipartição”, exauriu-se a si mesmo e à sua missão inicial comprometendo-se com o mundo, encontrando nele sua concretização problemática. O pensamento filosófico dos séculos XIX e XX será o resultado esperado desse estado de coisas e Löwith, reconhecendo o elo inquebrantável entre cristianismo (moderno) e sociedade burguesa, conduziu suas críticas sempre de forma a articular esses elementos, de modo que sua análise da modernidade configura-se como um exercício hermenêutico complexo e coerente.

Hegel e Goethe têm papel central no início deste processo de conjunção-transformação. O sentimento de liberdade e autonomia espiritual que os tornou os dois grandes espíritos da velha Europa, segundo Löwith, de inegável ascendência protestante, foi o pressuposto para a estrada revolucionária que seria seguida pelos jovens desagregadores: ressalta que no momento em que entra em crise o sistema de Hegel, para quem a essência do cristianismo implicava a sua justificação filosófica e a própria filosofia continha essência cristã, o próprio cristianismo entra em incontrolável dissolução.

Goethe, que tinha uma posição cristã bastante particular, demonstrava-se tão céptico com relação à “fábula cristã” quanto fascinado pela potência da sua religiosidade; declarava-se cristão e indignava-se quando era definido como “pagão”. Como Spinoza, o que Goethe admirava no divino cristão “era a força produtora em todo o mundo, contra a qual não podem nem a guerra nem as pestes, as inundações ou os incêndios” (LÖWITH, 1941/1988a: 38). O mote do grande poeta seria lembrado por Löwith como uma sentença profética ante as transformações históricas que se lhe seguiriam: “Nós todos passaremos sucessivamente por um cristianismo da palavra e da fé sempre em direção a um cristianismo do modo de sentir e da ação”.

5.4

O Sentido na História: História do mundo e Salvação.

Em 1949, dando continuidade à empresa historiográfica desenvolvida amplamente em *Von Hegel zu Nietzsche*, Löwith publicou uma das obras fundamentais de história das idéias contemporânea. Lançado durante o exílio norte-americano, *Meaning in History* (LÖWITH, 1977) é uma detalhada análise da “origem” e “derivação” da filosofia da história moderna, em que o autor buscou aprofundar-se no estudo do processo de imanentização de determinados elementos teológicos tradicionais através de dois conceitos-chave dos séculos XIX e XX – humanidade e cultura. A semelhança de forma e conteúdo com a obra de 1941 é tamanha que levou um estudioso de sua obra a afirmar que “se tem quase a impressão que este último escrito de 1949 havia sido precedentemente problematizado na mente do autor [já em 1941], representando, assim, com um jogo de palavras, um ‘pressuposto *postecipado*’ no tempo” (ROSSINI, 2008: 59).

Nesse excelente exercício de historiografia conceitual, Löwith analisa a genealogia histórico-teológica do conceito de cultura e de humanismo e elucida como as categorias que orientam a modernidade, sobretudo aquela de *progresso* (e seu corolário salvífico), são reminiscências de elementos tradicionais apenas pretensamente ultrapassadas. Seguindo a intuição original de Dilthey (ROSSINI, 2008: 87), que sugeriu a origem judaico-cristã da filosofia da história, Löwith elabora um ataque direto a um grande campanário do pensamento moderno – a filosofia da história – que culmina na discutida teoria da *secularização*¹⁷. Sua hipótese central é a de que somente a *fé* em um *sentido* localizado *fora* da história dos fatos (como no pensamento escatológico cristão) unifica, direciona e fundamenta a compreensão de mundo de diversos pensadores supostamente leigos, ou mesmo declaradamente ateus.

No prefácio à edição alemã, Löwith expõe que “a demonstração do sentido teológico do nosso pensamento impregnado de filosofia da história conduz, em último lugar, para além de todo pensamento *puramente histórico*”¹⁸. Somente uma forma de providência secularizada poderia iluminar os acontecimentos, obscuros e incontroláveis pelo conhecer e agir do homem, através de suas conexões a um *fim* (TANGUAY, 2007:

¹⁷ A crítica mais instigante feita à categoria é a de Hans Blumenberg (1999). Cf. ainda sobre a temática da secularização VAZ, 2002.

¹⁸ LÖWITH, 1983: 9.

72), como quiseram filósofos aparentemente tão distantes como Marx, Comte ou Voltaire, e dar lastro à fabulosa crença no progresso, deixando perceber o vestígio da perspectiva escatológica bíblica, sob a forma de um movimento em direção de um futuro perfectível. Nesta transferência da onisciência divina à imanência perscrutável do devir profano, a tarefa da filosofia da história superaria em dificuldade e fideísmo as mais fabulosas esperanças cristãs.

Essa fé no progresso, comum no pensamento em geral nos séculos XIX e XX não convencia um homem como Jacob Burckhardt. Sobre a historiografia daquele que lhe parecia *sapientíssimo* historiador, Löwith dedicara um estudo particular, publicado em 1936 (objeto de análise do capítulo III desta dissertação), em que a admiração a ela devotada é incontestável. Neste volume de 1949, porém, percebe-se (muito sutilmente) um esmorecimento de tamanha idealização; nem ele estará isento da ambígua tensão teológica.

Burckhardt, como se disse, reitera a impossibilidade do homem (o historiador y *compris*) de alcançar os profundos enigmas que se ocultam sob a lógica da história. Incapazes de desvelar os princípios primeiros e últimos deste tumultuado percurso, os homens devem renunciar a todos os vãos empenhos em buscar o significado *da e na* história reduzindo o sentido da história à mera continuidade. Na conclusão de *Meaning in History*, Löwith mostra como esse conceito de continuidade implica que a concepção de história de Burckhardt imiscuía-se ainda uma fé:

Burckhardt, enfim, refutando as interpretações teológicas, filosóficas e socialistas de história, [...] foi levado a acentuar esta mera continuidade, pois ela era o mísero resto de uma mais plena atribuição de significado; a fé na história era para ele, como para Dilthey, Troeltsch e Croce, uma “última religião”. Era a vã esperança do historicismo moderno que o relativismo moderno pudesse salvar-se de si mesmo (LÖWITH, 1977: 207)

Além disso, Rossini (2008: 97), ressalta que a sua conclamação à resignação diante da impossibilidade intrínseca do historiador de conhecer o *telos* dos acontecimentos era acompanhada de uma incansável exortação de que se voltassem os olhos ao único centro permanente da história, esse sim acessível: o próprio homem. Ora, se, por um lado, Löwith parece implicitamente dar-se conta desse resíduo teológico em Burckhardt e o inclui no rol de pensadores sujeitos à força secularizadora, “por outro, parece não perceber que o ‘centro permanente da história’ [...] ainda é reconduzível a este resíduo teológico antropocêntrico”.

Burckhardt, com sua teoria do “centro da história” e da “continuidade” da história, buscou ser uma última resistência e dar um elemento de estabilidade ao redemoinho niilista, à extrema temporalização da história e da existência típicas do historicismo, que reduziu a verdade à verdade *histórica*, condicionada pelo estado de coisas que de vez em quando se apresenta, historicizando, assim, a natureza do homem e a própria natureza – toda a realidade, em suma. No entanto, seu experimento só teve sucesso, pode-se concluir com Löwith, recuperando, involuntariamente, essas duas categorias de ascendência teológica.

Marx, figura chave da modernidade, está entre os mais relevantes pensadores da *Destruktionsgeschichte* löwithiana. Autor em que inclinação messiânica, elementos econômico-científicos e teoria política embaralham-se em uma teoria coesa, unitária, que percorre a história do ocidente em um único traço parabólico com vistas a analisar e superar as contradições da sociedade moderna. Inesperadamente, essa doutrina, cuja importância já fora salientada em *Von Hegel* (1941/1988a: 46), assume uma forma capaz de atrair em torno de si milhões de seguidores *como se* a sua teoria fosse uma crença ou uma religião organizada. Löwith (1958/1990: 217) explica que “esta homogeneidade unitária da doutrina de Marx, a moldura que a mantém coesa enquanto totalidade, é uma precisa idéia da história – e a exortação à sua fé”.

A interpretação da história ocidental feita por Marx é condicionada, segundo Löwith, antes por pressupostos humanos, morais e religiosos do que pelas motivações declaradamente científicas. Seu edifício teórico inteiro estaria baseado em um processo escatológico concebido a partir de uma leitura revolucionária, mas que se caracteriza por fases distintas que se sucedem no tempo até se consumarem em uma sociedade justa sem classes, que é como um “Reino de Deus” terreno. O proletariado, categoria central desta escatologia imanente, representa “a única força revolucionária que pode libertar a sociedade”:

Marx vê no proletariado o instrumento histórico-universal para alcançar o objetivo escatológico de toda a história através de uma revolução universal. O proletariado é o povo escolhido do materialismo histórico pelo mesmo motivo que é excluído dos privilégios da sociedade instituída (LÖWITH, 1977: 47).

A função universal de redenção social do proletariado é capaz de superar todas as contradições intrínsecas do homem e a dialética opressora do senhor e do escravo, pois possui a milagrosa dádiva de regenerar toda a humanidade existente ao emancipar-se (LÖWITH, 1977: 50-51). Esse movimento, que inverte a dialética hegeliana,

substitui a interpretação do mundo pela sua transformação, segue em direção de uma luta de classes, vislumbrada “cientificamente” como um tipo de Juízo Final. Löwith (1977: 53) esclarece o “caráter secreto” desse “clímax dramático”, em que combateriam frontalmente o opressor (filho das trevas) e o oprimido (filho da luz):

Não é um acaso que o “último” antagonismo entre dois campos hostis de burguesia e proletariado corresponda à crença judaico-cristã numa luta final entre Cristo e Anticristo na última época da história, que a tarefa do proletariado corresponda à missão histórico-universal do povo escolhido, que a função redentora e universal da classe mais degradada seja concebida segundo o esquema religioso da Cruz e da Ressurreição, que a derradeira transformação do domínio de necessidade num domínio de liberdade corresponda à transformação da *civitas Terrena* numa *civitas Dei*, e que todo o processo da história corresponda ao esquema geral da interpretação judaico-cristã da história como avanço providencial para um objetivo final cheio de significado.

Como se disse, ao lado do Marx “clínico”, historiador crítico da economia ocidental, há uma inegável face moralista, indignada com a brutalidade da sociedade moderna, repleto de juízos de valor, incompatíveis com seu explícito intento de oferecer uma descrição meramente econômica, científica e uma terapia “neutra” ao capitalismo desumano. “Teria sido impossível”, pondera Löwith (1977: 53), “elaborar a visão da vocação messiânica do proletariado numa base puramente científica e inspirar milhões de seguidores por uma simples afirmação dos fatos”. Atitudes que evocam certo fideísmo escatológico e a presença de fundamento que sofrem uma metamorfose quanto à forma, mas conservam sua função: o materialismo histórico de Marx expressa em linguagem econômica nada além de uma história da salvação secularizada, somente assim se explica o enorme sucesso dessa filosofia.

Marx foi o primeiro a remeter a filosofia “em si” à ideologia, explicando as necessidades metafísicas (e as religiosas análogas) como superestrutura derivadas das condições sociais e políticas do homem. Diante disso, Löwith pergunta-se, com certa dose de ironia, como seria possível que *ainda hoje* o antigo messianismo exercesse um apelo tão forte? Após um período tão grande e alterações tão drásticas nos elos econômicos, que deveriam ser o fato determinante e exclusivo de todas as formas ideológicas e psicológicas e das idéias (*inclusive* o marxismo), o que justifica a influência de determinadas “estruturas” no espírito do homem?

A pergunta, que já havia sido colocada de maneira análoga pelo próprio Marx – “por que motivo continuam a constituir uma fonte de deleite [a arte e a epopéia gregas] e, em certos aspectos, predominam como padrão ou modelo inatingível?” –

merecera uma resposta nada convincente – “porque gostamos de regressar, na imaginação, à beleza da infância”, impelindo Löwith (1977: 54, *grifo meu*) a arriscar:

A resposta correta à pergunta de Marx poderia ser que um único fator como as condições econômicas nunca pode “determinar” a história e que uma interpretação de todo o processo histórico requer uma *estrutura de referência* que não se encontra em fatos neutros.

Corroborando sua tese, essa “estrutura de referência capaz de dar uma explicação totalizante para o processo histórico seria um princípio de filosofia da história. Para Löwith, as categorias onto-teológicas hegelianas fundamentam a interpretação de Marx muito mais do que sua original hipótese da perene “luta de classes”. Seu princípio fundamental seria não apenas a negação, mas *sobretudo* a realização da unidade entre razão [*Vernunft*] e realidade [*Wirklichkeit*], entre essência geral e existência individual.

Assim, o marxista concorda com a filosofia hegeliana da história em seu princípio, que é o pressuposto do materialismo, mas dela se afasta em seu desenvolvimento. A conciliação final de Hegel com o real e a sua impositação acrítica é a diferença basal entre ele e Marx, que, se apropriando daquele, ao recusar sua afirmação teórica da realidade da razão, limitava-se a reprovar a falta de sua realização prática. A estrutura teleológica, todavia, é a mesma, garante Löwith (1977: 58), com a ressalva de que, “comparado com Marx, Hegel é o maior realista”.

Prosseguindo com sua hipótese de que o fundamento teológico era presente mesmo em autores que haviam tomado uma posição abertamente hostil ao cristianismo, Löwith mostra sua ascendência na corrente materialista e anti-metafísica da filosofia francesa que precedeu e contribuiu com a Revolução de 1789. Antes disso, porém, obedecendo sua contra-cronologia, analisa sua marca no positivismo, derivado direto da filosofia iluminista, que influenciou as várias teorias do progresso dos séculos XIX e XX.

Foi nessa vertente da filosofia pós-iluminista que a concepção de providência transcendente de Deus foi substituída por um progresso imanente. Löwith (1977: 68) remete a reivindicação do progresso (principalmente o intelectual) à famosa *querelle des anciens et des modernes*, assim como o maior oponente à sua teoria da secularização, Hans Blumentberg (1999). Recordar-se que originalmente a questão parecia limitar-se a decidir quanto à superioridade ou à inferioridade da antiguidade

clássica em relação à arte e à ciência modernas e que, somente quando o progresso se tornou a “religião oficial” dos homens de cultura, o tema central passou a ser “substituir e suplantar as doutrinas centrais e o sistema social dos antigos cristãos”.

Explica Löwith (1977: 68) que “uma leitura atenta [da *querelle*] revelará que o seu problema crucial foi, na verdade, o antagonismo básico entre antiguidade e cristianismo”, de modo que, para Condorcet, Comte e Proudhon, somou-se à reivindicação da superioridade dos modernos a exigência de suplantar também o cristianismo. Mesmo de modo vago, esses nomes do movimento pré- e positivista estavam conscientes que o progresso da idade moderna era uma continuidade do avanço já perpetrado dos cristãos com relação ao pensamento antigo:

Por isso, a estrutura ambígua de sua idéia principal de progresso é tão cristã por derivação como é anticristã por implicação e manifestamente alheia ao pensamento dos antigos. Enquanto o ponto de partida das modernas religiões do progresso é a antecipação de uma salvação futura e conseqüentemente uma visão do presente estado da humanidade como de depravação [...] a interpretação escatológica da história nunca chegou a entrar no espírito dos historiadores antigos. É o resultado remoto e, no entanto, intenso, da esperança cristã e da expectativa judaica (LÖWITH, 1977: 68-69).

A força com que Proudhon ataca o cristianismo é de uma “paixão religiosa” análoga àquela dos jovens hegelianos. Seu “ateísmo humanitário” tinha o escopo último de mover o homem, centro da criação, em direção de sua libertação moral e intelectual de Deus, inimigo do homem, que, ao criá-lo, subtraiu-lhe a liberdade e a força criadora; ao substituir-se a esta força autoritária, o homem inauguraria a era da justiça sobre a terra. Subjacente a esse processo de libertação, a providência permanece como a estrutura racional do progresso que se desenvolve em sucessivas melhoras, primeiro diante de Deus e diante da razão e da consciência, depois alcançar-se-ia o igualitarismo perante as Leis para, por fim, atingir a completa igualdade de uma liberdade final.

A antinomia Deus *versus* homem, portanto, não parece facilmente resolúvel: a presença do criador é um estímulo perene à luta que engendra a contínua libertação da humanidade e o progresso das faculdades humanas. Tanta virulência, prossegue Löwith, tampouco evita que Proudhon olhe com admiração e nostalgia para a riqueza social, humana e espiritual da velha Europa em declínio. Europa essa fundada e promovida, como ele bem sabia, pelo mesmo cristianismo que impulsionou o progresso, a liberdade e o conhecimento científico. No mais, esse cristianismo fora o último elemento de coesão do espírito europeu e o catalisador da liberdade humana, e agora sua dissolução e decadência não pareciam ter fim: uma desesperança pouco cristã, admite Löwith

(1977: 74), “e, no entanto, foi a fé na vinda do Reino de deus que inspirou a luta de Proudhon contra Deus e a providência para o bem do progresso humano”.

A filosofia positiva idealizada por Comte também se configura, histórica e filosoficamente, como uma teodicéia que inclui em um único arco a totalidade dos eventos que se encaminham progressivamente a um fim comum (como Hegel). Comte admite (como Proudhon) que o impulso à evolução humana foi dado inicialmente pelo cristianismo através da superveniência de um “novo testamento”, origem da idéia de um aperfeiçoamento histórico; e acredita (como Hegel) configurar ele próprio etapa fundamental do desenvolvimento da humanidade, possibilitando a ela alcançar a perfeição no terceiro e último estágio, o científico ou positivo-racional. Segundo a lei fundamental do processo histórico de Comte, que evoca francamente a perspectiva escatológica cristã, essa etapa viria depois de outros estágios igualmente necessários – o primeiro teológico e o seguinte, metafísico.

O problema fundamental de Comte é a instabilidade social, moral e política, provocada pela coexistência de interpretações sistemáticas opostas da realidade. Comte visa, assim, organizar um “sistema capaz de unir a ordem conservadora e o progresso revolucionário” a fim de concluir o processo de aperfeiçoamento e sair do estado de dissolução, evitando uma derradeira crise. Seu modelo, a ordem católica, foi exemplar ao estabelecer-se como um verdadeiro organismo social, favorecido o progresso e, principalmente, por ter efetivado a separação dos dois poderes. A estrutura organizacional do catolicismo preparou, já no estágio teológico, o terreno para a era positiva vindoura, ao contrário do anarquismo social e espiritual da Reforma, restrito a selar a situação da sociedade moderna e a dissolver criticamente o sistema católico. Apesar de sua rejeição ao protestantismo, Comte não pode deixar de considerá-lo, segundo sua lei, etapa necessária da emancipação do homem.

Para além dessas “pequenas contradições”, Löwith reitera que, assim como seus predecessores e sucessores, Comte não se deu conta de quão teológico era o seu sistema, o qual pretensamente já havia “superado” essa fase da história do homem e mesmo aquela metafísica, não percebeu:

a dependência oculta da religião secular do progresso em relação à fé, esperança e expectativa cristãs no progresso tendente a uma concretização final da história no julgamento e na salvação [...] não viu que a sua expectativa de uma “modificação fundamental da existência humana” após o total estabelecimento da filosofia positivista não é mais do que uma pálida sombra daquela expectativa escatológica que constitui o cerne do Cristianismo inicial (LÖWITH, 1977: 89).

A filosofia positiva de Comte é ela mesma o resultado de um processo de elaboração e refinamento das idéias esboçadas por seus antecessores positivistas, que protagonizam o período de consolidação das idéias de auto-afirmação e autonomia do homem em detrimento do dogmatismo tradicional cristão. Löwith dedica-se a mostrar como mesmo nesse processo de auto-afirmação a ascendência escatológica, confundida com esperança na redenção e perfectibilidade do gênero humano, está presente. Saint-Simon, Condorcet e Turgot buscaram dar prosseguimento à inovação efetiva de Voltaire, atribuindo os saltos do progresso não mais à providência, mas à natureza humana. Pelo caráter intermediário que esses autores ocupam, dando continuidade ou antecedendo pensadores que expressam maximamente essas idéias, a breve análise de Löwith (1977: 95-106) sobre eles será aqui ainda mais resumida, nos termos do autor:

Comte foi discípulo de Condorcet que, entre outros estudos, escreveu uma biografia de Voltaire, mestre e amigo de Turgot. Existe muito pouco nas idéias de Comte que não possa remontar a Saint-Simon, Condorcet ou Turgot, pois não é pela originalidade, mas pela plenitude e pela persistência da elaboração que Comte se revela superior aos antecessores. O princípio da ordem e progresso havia sido formulado por Condorcet e a lei das três fases por Saint-Simon e Turgot. Trabalharam os três na transformação decisiva da teologia da história numa filosofia, segundo inovação de Voltaire (LÖWITH, 1977: 95).

A referida inovação de Voltaire foi a conversão da teologia à filosofia da história – termo inventado por ele – em *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations*, de 1756. Buscando afirmar o princípio da autonomia da vontade humana, incumbiu-se, junto com seu amigo Frederico o Grande, da tarefa de “destruir o velho sistema religioso, em particular, a interpretação cristã da história [...] e fomentar uma grande revolução abalando o edifício político e o ‘antigo palácio da impostura’ pelos seus próprios alicerces” (LÖWITH, 1977: 108). As bases de seu anti-clericalismo, antes fruto de minuciosas pesquisas historiográficas do que morais ou estritamente filosóficas, sedimentaram-se em uma original relativização da importância da saga hebraica na história universal. Provocando um irreparável golpe na auto-imagem da Europa, Voltaire levou em consideração a contribuição de populações do extremo oriente no desenvolvimento da civilização. A milenar história da cultura chinesa, por exemplo, recém-“descoberta” pelos jesuítas, foi apresentada como superior à presunçosa e “abominável” história dos judeus.

Apesar de Voltaire declarar-se sucessor de Bossuet, sua filosofia da história teve a intenção de distinguir-se do seu desenho providencial, diferenciando a história profana da história sagrada, bem diferente da estrutura do *Discours sur l'histoire universelle* (1681). Para aquele, a civilização é conseqüência do desenvolvimento progressivo da técnica e da ciência, das leis, da política, do comércio, enquanto este permanece dentro do quadro de dogmas religiosos e guerras políticas que são os dois objetos principais da história que escreve. Voltaire substitui a providência pelo progresso que advém de um longo trabalho moral, científico e espiritual do homem em conhecer e melhorar a si mesmo sem auxílio de Deus. Nem a constatação de que a história universal de Bossuet era incompleta, pois tratava apenas de quatro reinos, nem a subestimação da importância do povo hebraico na construção da civilização universal, no entanto, elidem as origens bíblicas de Voltaire. Löwith (1977: 113, *grifei*) garante que mesmo sua profana universalidade é apenas aparente:

a história não se torna universal estudando, em vez das quatro civilizações de Bossuet, vinte ou vinte e uma. Apenas se torna *geral*. [...] O caráter universal [do *Ensaio* de Voltaire] reside no seu âmbito material sem um ponto de sentido e organização. O que unifica as suas observações interessantes é apenas a sucessão cronológica e a idéia de progresso como um princípio hipotético. *Uma história universal virada para um único fim e unificadora, pelo menos potencialmente, de todo o fluxo de acontecimentos não foi Voltaire que a criou, mas o messianismo judaico e a escatologia cristã, com base num monoteísmo exclusivo.*

Alguns anos antes do *Essai*, em 1744, é lançada a *Scienza nuova* de Vico. Essa ampla obra de história universal comparada, revolucionária e avançada para a sua época, assinala a passagem da interpretação da história bíblica para aquela imanente-empírica, alçando-se a todos os aspectos da vida história humana, senão antecipando teorias e conceitos que seriam comuns apenas séculos mais tarde. Sua análise é regida pelo princípio filosófico de uma lei eterna de desenvolvimento providencial, concebido não em sentido histórico-progressivo nem em sentido cosmológico-cíclico. Esse princípio é, ao mesmo tempo, elemento de novidade, que distingue a posição de Vico das precedentes (ou mesmo sucessivas) tentativas sistemáticas de escrever a história, e alvo da crítica de Löwith.

Marcando sua posição anti-cartesiana, Vico concebe a história a partir da equiparação do *factum* ao *verum*: fundamentalmente distinta da natureza (criação incognoscível de Deus), o mundo humano seguiria um desenvolvimento, autônomo daquele físico, apreensível pelo seu criador – o homem. Configurado como uma

sucessão de “*corsi*” e “*ricorsi*” em três eras, esse desenvolvimento não se confunde com um progresso infinito de aperfeiçoamento ou engrandecimento, mas se organiza a partir de uma tensão entre aurora e crepúsculo, em que o fim necessário é a decadência que possibilita o ressurgimento da civilização a partir de um novo estado de barbárie. Desse modo, o curso histórico recomeça com um “*ricorso*” (como o que caracteriza a época moderna, para Vico) e a dialética da história se move nesse eterno ciclo. Não há uma franca idéia de progresso, pois o andamento linear é intercalado pelo caráter cíclico dos “*corsi-ricorsi*”, e pela convicção que aquilo que ocorreu no passado se reapresentará no futuro.

A interpretação da história de Vico, porém, guarda uma sutil ambigüidade que Löwith identifica, sobretudo, no fim de sua obra. Nesse momento, Vico sugere uma finalidade última para a história, que seria a reunificação do mundo civil por meio do cristianismo, a partir de uma idéia providencial que guiaria o mundo, conquanto seja imanente e natural e não tenda a um *eschaton* infinito. Esse mundo histórico (ou civil) não tem nenhuma relação com a *Civitas Dei* da teologia agostiniana, pois embora a lei que guia a história seja chamada “providência”, elas são substancialmente diferentes. Como os antigos, Vico se interessa pela origem e pergunta pelos princípios, mas não traz marcas da esperança cristão-moderna de uma realização futura. O próprio andamento cíclico, que Santo Agostinho refutava por motivos teológico-morais, era para Vico a verdadeira lei, capaz de explicar qualquer fenômeno. Contudo, Löwith pondera que, diante de histórias cíclicas clássicas, como a de Políbio, a de Vico era uma obra, pelo menos, *semi-cristã*.

A imagem secularizada implícita ao argumento final de *Scienza nuova* seria, para Löwith, a organização da recorrência cíclica em torno da “educação” [*Erziehung*] salvífica da humanidade: função histórica do cristianismo, que aproximava povos estranhos e distantes entre si em nome desse denominador comum. Sem ele, não haveria, portanto, a imensa cultura universal que Vico parece entender como objetivo da história no fim do seu livro – frustrando sua proposta inicial. Apesar de identificar essa aporia, Löwith (1977: 137), que situa a “teologia civil racional” de Vico entre Voltaire e Bossuet, esclarece que:

a idéia fundamental de Vico continua não sendo nem a de um *progresso histórico* nem aquela do *ciclo cósmico* de um desenvolvimento e decadência *meramente* naturais. E sim a *progressão* histórico-cíclica do *corso* ao *ricorso*, em que o próprio ciclo só tem significado providencial quando é solução radical para a corrupção humana [...] A

perspectiva de Vico é ainda teológica, mas os meios de providência e salvação são em si próprios histórico-naturais.

Além dos estudiosos modernos, o “profeta” Joaquim de Fiore, que viveu entre 1131 e 1202, é um dos autores-chave analisados por Löwith para compreender a genealogia da moderna filosofia da história a partir da perspectiva escatológica hebraico-cristã. O monge italiano foi, de fato, o primeiro a organizar suas visões proféticas e apocalípticas em um complexo sistema histórico-alegórico. O fervor messiânico e a extraordinária imaginação que plasma em seus escritos, onde anunciava a chegada de uma revolução dos tempos e do retorno do Senhor sobre a terra, garante a sobrevida de sua interpretação da história nas bases de todas as leituras histórico-universais. Embora seja tipicamente medieval do ponto de vista simbólico (“na medida em que é alegórico e tipológico”, sublinha Löwith, “não é novo, mas uma aplicação de exegese patrística tradicional”), sua revelação da história universal concebia um progresso imanente intrínseco à história secular que se misturava à história sagrada (LÖWITH, 1977: 152-153).

O esquema geral da história de Joaquim deriva do dogma da trindade e prevê três ordens que equivalem a três épocas: a primeira ordem é a ordem do pai, a segunda, do filho, e a terceira, do espírito santo. A essa última corresponde a última época, que começaria com o “terceiro testamento”, a partir do final do século XII. O profeta apocalíptico, que vivia, como acreditava, às vésperas do cumprimento da história, não criticou abertamente a Igreja do seu tempo nem visava uma reforma revolucionária de seu conteúdo teológico e litúrgico. “As conclusões revolucionárias foram extraídas mais tarde”, comenta Löwith, “por homens dos séculos XIII e XIV, espirituais franciscanos, que reconheceram em Joaquim o novo São João Batista, anunciando a chegada de São Francisco como o *novus dux* da última idade, inclusivamente até o “Novo Cristo” (LÖWITH, 1977: 154). Esse movimento provocou uma mudança radical na estrutura da Igreja, sua hierarquia secular e sua autoridade tradicional vinham permeadas dessa missão revolucionário-joaquimita re-proposta pelos franciscanos: “esses homens apaixonados que, tal como os primeiros cristãos, eram inspirados por uma expectativa fervorosa da nova eternidade [...] tentavam, na verdade, o impossível: realizar as leis do Reino de Deus sem compromisso com este *saeculum*”.

Löwith reforça que Joaquim não poderia ter previsto que o maior resultado de sua intenção de de-secularização da Igreja seria a secularização do mundo, promovida

por uma perversão da escatologia que se voltou não às últimas coisas, mas às penúltimas:

O preço que o Cristianismo teve de pagar ao mundo pela sua existência mundana é tão alto, apesar de sua natureza diferente, quanto o preço que um cristão tem de pagar para renunciar ao mundo. “Adaptar” a mensagem cristã às condições contemporâneas é uma tentativa supérflua porque o mundo sozinho se encarrega dessa adaptação. Mas salvar constantemente a austeridade das exigências cristãs de uma rendição às aparentes necessidades do *saeculum* é uma tarefa tão duradoura quanto a existência mundana da fé na revelação de Deus em Cristo (LÖWITH, 1977: 156).

5.5

O debate da Secularização¹⁹

O termo “secularização” surge entre os séculos XVI-XVII na seara jurídica, indicando a re-conversão de um indivíduo religioso ao estado leigo ou à transferência de propriedades ou bens da Igreja a instituições seculares (mundanas, laicas). A verve sociológica, teológica e filosófica do termo só emerge entre os séculos XIX e XX, quando a expressão passa a definir, em sentido mais amplo, a relação agônica entre a civilização moderna e a cristandade, e revela a perda de sacralidade do mundo e da própria religião (TANGUAY, 2007). Max Weber e Ernst Troeltsch foram os primeiros a compreender o caráter secularizado da era moderna. Em suas obras-chave – respectivamente *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1904-1905) e *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt* (1911) – elevam a categoria, por sua carga genealógica, à função de compreender a sociedade de massa industrial e do estado moderno, cuja origem fora justamente a mundanização de suas matrizes religiosas (ROSSINI, 2008).

É certamente essa a temática a que remete o nome de Karl Löwith no cenário intelectual europeu (e, em certa medida, americano). A consideração da modernidade como um fenômeno de derivação de idéias pré-concebidas no medievo, no entanto, é tese levantada por inúmeros pensadores e se apresenta de maneira muito variada, conciliando a nomenclatura muitas vezes propostas inconciliáveis e diametralmente opostas (MARRAMAIO, 1997). Unificando-as sob a terminologia “teorema da secularização”, Hans Blumenberg impugna incisivamente a ilegitimidade da tese derivacionista e, debatendo principalmente com Carl Schmitt, Leo Strauss, Charles

¹⁹ Para uma discussão atual e ampla sobre o tema, cf. FOESSEL, KERVÉGAN e D’ALLONES, 2007.

Taylor e Karl Löwith, propõe uma nova análise para a gênese da modernidade, sustentando-a como um fenômeno autenticamente novo.

A defesa de Blumenberg baseia-se, principalmente, em dois conceitos que emergem em solo exclusivamente moderno: a *auto-afirmação* do sujeito, que surge como resposta à crise nominalista no fim da Idade Média, e a *auto-preservação*, que, atividade com fim em si mesmo, destrói a base da teleologia (SOUZA, 1994: 111). Blumenberg nega dignidade hermenêutica à categoria, demonstrando sua excessiva generalidade, seu “essencialismo” desmesurado que não percebe as particularidades e as minúcias que, desde o início, conduziram a realização da “auto-afirmação humana”. No que diz respeito à idéia de “progresso”, a categoria da secularização, para ele, tampouco tem qualquer validade hermenêutica, afirma serem possíveis outras origens desta idéia que não seriam necessariamente uma derivação da secularização da perspectiva escatológica bíblica (ROSSINI, 2008). A ciência e as artes, que propuseram e organizaram outros modelos de progresso com um desenvolvimento próprio e autônomo, poderiam ser um exemplo; e é nesse âmbito preciso que nasce essa idéia, em particular na *Querelle des Anciens et des Modernes*: desde o nascimento, ela “protesta contra os ideais de obrigatoriedade que deriva dos modelos constantes” (BLUMENBERG, 1999: 42).

Contra Löwith, argúi que os pressupostos de suas considerações da história da *filosofia da história* são aqueles de um pensamento substancialista de história, em que se inscreve uma relação unívoca entre *unde* e *quo*, entre a origem, sua fonte, a proveniência e a destinação ou o fim: a História concebida por Löwith é um processo de “transformação de substância” (D’ALLONES, 2007: 45-55). O estado ulterior ao curso dos eventos não é possível nem compreensível se não for submetido à condição pressuposta de seu estado anterior. A categoria de secularização exige de antemão um núcleo de substância intangível por detrás das transformações aparentes:

Um conteúdo específico é determinado e explicado por outro que o precede de tal forma que a transformação de um em outro, que é o objeto dessas afirmações, não é nem uma intensificação nem uma elucidação, mas uma alienação de seu significado e sua função originais (BLUMENBERG, 1999: 19)²⁰.

Esse núcleo substancial, que em última instância tem natureza teológica, define a secularização como uma categoria interpretativa que não se contenta em caracterizar a

²⁰ Citado a partir da tradução francesa: *Legitimité des Temps Modernes* (1999).

modernidade deslegitimando-a, mas mobiliza uma filosofia da história substancialista e continuísta, empenhada na idéia de derivação: uma filosofia que é, na realidade, uma teologia da história. Para Blumenberg, portanto, os Tempos Modernos não são uma expropriação do cristianismo e o que o teorema da secularização pressupõe não existe na história: substâncias idênticas da tradição, que, antes de se terem corrompido na modernidade, pertenciam ao imaculado seio da teologia.

A discussão que se irrompe com a tese de Blumenberg acima, na última metade do século XX, sobretudo na Alemanha, o ânimo de uma série de intelectuais das mais variadas ramificações das chamadas *Geisteswissenschaft* que se vêm obrigados a posicionar-se ante à polêmica origem da modernidade (MARQUARD, 2002). Embora as proposições de Blumenberg possam, de fato, fazer jus a uma série de transformações *tipicamente modernas*, como as que ocorrem na seara da ciência, a filosofia da história parece ser algo como um “enclave” na novidade do fenômeno (FOESSEL, 2007: 29-44).

Odo Marquard aduz que a filosofia da história, em suas mais variadas figuras, não evidencia absolutamente em seu cerne o que Blumenberg pretende resgatar ao atacar a teoria da secularização: os Tempos Modernos. A alegação de Marquard (2002: 3-25) ganha força ao demonstrar como Blumenberg, ao longo de sua extensa obra, não se detém na questão da filosofia da história. Esta parece não ser definida especificamente por seu lugar no bojo da modernidade, exatamente pelo fato de que é aí justamente que esta soçobra: se os Tempos Modernos são uma neutralização da escatologia bíblica, a filosofia da história é como a ressaca que dirige a escatologia neutralizada contra esta neutralização:

[isso] torna plausível o fato de que o teorema da secularização sobrevive freqüentemente ao ataques de Blumenberg no contexto do debate sobre a filosofia da história; lá onde ele não deve ser um teorema discriminante, mas um teorema que pensa a continuidade ao mesmo tempo em que índice da secularidade, a consideração do *mal*²¹, na filosofia da história, não é nem a secularização, nem o fato que se opere com o conceito de secularização, mas sobretudo o fato de que, nela [na filosofia da história] a secularização não teve lugar, ou muito pouco, mas antes fracassou. Assim – eu o repito – a filosofia da história não é a modernidade, mas o seu fracasso (MARQUARD, 2002: 6-7).

Na medida em que a filosofia da história, prossegue, traz o “espírito” contrário ao da novidade moderna, representa algo como o “*contra*-tempos modernos”. E

²¹ Para Marquard, a questão da Teodicéia será o ponto nevrálgico da modernidade.

precisamente porque as teses de continuidade são justas nesse sentido, mostra-se tarefa laboriosa essa de entender a filosofia da história. Para ele, por uma ironia da “astúcia da razão”, a réplica de Blumenberg fornece a única possibilidade de assegurar a defesa de Löwith: seu modelo de *função da história*. As transformações ocorridas são de fato tão fundamentais que a tese de uma identidade historicamente substancial torna-se de imediato difícil de se sustentar. Blumenberg, *malgré lui*, organiza os argumentos que permitem a defesa de Löwith.

Blumenberg considera o curso histórico um sistema em movimento em que se sucede um conjunto de passagens interdependentes que se completam ao mesmo tempo em que se realizam. Estas passagens são efetivamente mecanismos de uma mudança de distribuição, na qual aquilo que elas vêm ocupar está submetido a exigências que ultrapassam os limites das próprias passagens. Procede-se, assim, a uma continuidade não substancial, mas referencial, em que, em momentos de limiar histórico, novos conteúdos são forjados para reocupar lugares tornados vazios por respostas (substâncias) que se revelam inoperantes em um contexto de transformação, enquanto as perguntas a que se referiam as respostas permanecem (D'ALLONES, 2007: 48-49).

Para Marquard, essa análise de “reinvestimento funcional” torna plausível a razão pela qual, apesar de tantas mutações, a persistência dessas passagens interdependentes permite a representação, ainda que preenchida por significados diversos, de antigas imagens, como é o caso da imagem da redenção. O modelo das funções históricas, que concebe essas equivalências funcionais, torna plausível a própria compreensão da filosofia da história como a insistência de uma demanda que é suprida por um conteúdo novo: a emancipação econômico-política, por exemplo.

Se, por um lado, as considerações de Odo Marquard amparam e tornam *plausível* a tese de Karl Löwith, por outro, revelam sua própria prescindibilidade. Ao contrário do que alega Marquard, Blumenberg não possui a *única* possibilidade de justificar a filosofia da história como produto de um processo de secularização. A *Destruktionsgeschichte* realizada por Löwith, como foi dito, pretende exatamente indicar esses *momentos de limiar* histórico em que algo que não pode mais ser (como as respostas inoperantes de Blumenberg) liga-se *referencialmente* a uma demanda que persiste. Repita-se: Löwith investiga “persistências *formais*” e não continuidades substancialmente idênticas. Em resposta a Blumenberg, ele afirma que nunca concebeu a categoria de progresso como uma simples metamorfose de teologemas, não tendo jamais aderido a qualquer idéia anti-histórica de uma “substância” que permanece

intacta, e que “apenas considera a noção de secularização uma ‘útil’ ferramenta hermenêutica” (MARRAMAIO, 1997: 89). E prossegue:

Mas, ainda que dentro de certos limites, se possa estar de acordo com a sua crítica da ontologia histórica substancial, quem poderia negar que a herança de uma tradição de eficácia tão potente (e quais tradições, em confronto com autoridades políticas, em nossa história ocidental ao longo de dois séculos, permaneceram mais ricas de eficácia e estabilidade que o cristianismo institucionalizado?) co-determine mesmo todos os inícios relativamente novos? O fato que a idéia de progresso tenha somente um significado regional e uma proveniência parcial, isto é, da esfera das descobertas científicas e das controvérsias estéticas e literárias do século XVII e não toque o problema acerca do sentido ou o curso da história como tal e na sua totalidade, é de tal forma inverossímil quanto a afirmação que a racionalidade e a autonomia do homem da época moderna seriam simplesmente originais e auto-suficientes (LÖWITH, 1968: 454 *Apud* ROSSINI, 2008: 134).

Löwith não nega a validade de algumas intuições de Blumenberg e sua teoria do “modelo de substituição” [*Umbesetzung*] não é descartada *a priori*. A filosofia da história, certamente, havia tomado o lugar da teologia da história quando esta, abandonando o horizonte conceitual da modernidade, deixou a demanda acerca da história como totalidade vacante. Logo, o princípio de Blumenberg não revoga necessariamente a teoria da secularização, mas a integra esclarecendo quais os postos no processo de “mundanização” são ocupados e substituídos. Demais, Löwith não estava interessado na genealogia e derivação dos fenômenos em particular, mas na retração da força de compreensão cristã do mundo, que, contudo, não se dissolve.

Para Rossini (2008), a posição de Blumenberg é, por um lado, simplista, pois reduz a posição de Löwith e a teoria da secularização como um expediente que torna a modernidade um tipo de “heresia medieval”; por outro lado, embora crítica àquela de Löwith, é-lhe complementar, já que o processo histórico analisado é o mesmo, bem como as questões enfrentadas, ainda que Blumenberg não reconheça diretamente a derivação da modernidade e da moderna teoria do progresso a partir da perspectiva escatológica. Mas mesmo sua leitura está condicionada por esquemas historicistas aos quais permanece, à sua revelia, ligada; mesmo que, como para Löwith, o historicismo seja seu próprio e primário objetivo crítico.

Blumenberg pretende demonstrar que, ainda que de modo capcioso, se a interpretação de Löwith for seguida, segue-se a consideração lógica de nossa era como o resultado totalmente condicionado da anterior, determinada pelo dogmatismo teológico, e “então os homens modernos estariam coagidos a ler e a viver o seu tempo como uma

metamorfose da substância teológica medieval”. “Niente di così erroneo!”, surpreende-se o leitor italiano: nunca foi esta a intenção de Löwith. O que queria era demonstrar que a escatologia “vétero-testamentária e o messianismo judaico-cristão criaram um horizonte de sentido e uma problemática espiritual que tornou possível a idéia e a fé mundana no progresso o conceito profano de história”(ROSSINI, 2008: 139)

Löwith perguntou-se algo que Blumenberg não se questiona, ou que re-envia a esta presumida originalidade e autonomia da modernidade: onde nasce este enorme ímpeto criador que impele o ocidente cristão a dominar o mundo e a defender a crença cristã? A centelha desta chama tem inegáveis origens no cristianismo e na cultura cristã, reitera. Blumenberg a compreende de maneira simplória, pois não abarca seu caráter essencialmente existencial e histórico-salvífico. Para ele há uma diferença fundamental entre a escatologia e a idéia de progresso: “a escatologia trata de um evento que ‘irrompe na história, que a transcende e a ela é heterogênea’, enquanto a idéia de progresso inclina-se para o futuro com base em uma ‘estrutura imanente’ à história”. Diante do que Löwith se surpreende: de onde Blumenberg tirou a idéia que o progresso é imanente à história?

A esperança escatológica e a fé no progresso se aproximam, pois em ambas há uma perspectiva aberta ao futuro que se diferencia substancialmente da visão “sem esperança” dos gregos. Löwith se questiona quanto às suas próprias conclusões científicas, perguntando-se como pode o cristianismo ter produzido conseqüências anticristãs. O cristianismo, em particular na sistematização teológica e doutrinal de São Paulo, não abriu, como a moderna religião do progresso, o horizonte de um futuro indeterminado, mas propôs a via de um futuro definido, aprofundando a responsabilidade do homem, em um “instante decisivo”. A espera fiel da glória e do dia do juízo final não pressupõe, de fato, que a história progrida ao infinito, pois ela já alcançou o seu fim último em Cristo. O cristianismo, assim, não produziu nenhum progresso efetivo, pois o progresso religioso para o crente é a imitação de Cristo, e Cristo não tem nada a ver com os problemas sociais ou com reformas seculares.

Completamente diferente é a moderna religião do progresso, baseada no gradual e progressivo aperfeiçoamento do homem sobre esta terra, que desconhece toda pretensão transcendente; demais, os seus múltiplos fins terrenos, são ainda o critério de medida da sua fé mundana. “Mesmo a *irreligião* do progresso, porém, permanece ainda um tipo de religião, derivada da fé cristã em um fim futuro, ainda se introduz um *eschaton* indeterminado e imanente no lugar daquele determinado e transcendente”

(LÖWITH, 1977). A época moderna é condicionada pelo sentir cristão-teológico, pois é desse sentimento que depende a presença, ou ao menos certas atitudes modernas no confronto do mundo e da história, desconhecidas à época da civilização grega, mas presente desde o advento do cristianismo. Os filósofos gregos não criaram jamais uma filosofia da história ou uma ontologia da liberdade.

O cristianismo não é uma época entre outras, mas a “época decisiva” que rompe com a antiguidade. Toda a filosofia moderna, mesmo quando é colocada em nítido contraste com a tradição cristã é, de Descartes a Hegel, ainda a teologia filosófica. A própria auto-afirmação e a autonomia humana sobre que Blumenberg, que tanto milita em nome da genuína formação do mundo moderno, ele sim herdeiro inconsciente do Iluminismo, afirma Rossini (2008: 142-143), lembrando que o iluminismo que é para Löwith justamente o “êxito ainda incompleto de uma longa e complicada emancipação dos vínculos religiosos, conceitos ontológicos e abrigos teológicos”:

Rossini (2008: 143) lembra ainda que há um ponto, no fim de sua crítica, em que Blumenberg parece “verdadeiramente cego” – ou, ao menos, “entorpecido” por seu rígido esquematismo – diante não apenas da história em geral, mas mesmo de seu tempo. Para motivar a extensão *ad infinitum* da idéia de progresso, e assim demonstrar a sua não-derivação da escatologia bíblica que havia, ao contrário, um fim determinado em um escopo transcendente, Blumenberg (1999: 45) sustenta que:

A representação do progresso infinito tem uma função de proteção para o indivíduo factual e para todas as gerações factuais na história. Se ele fosse mesmo um “escopo final” imanente da história, então, em virtude deste escopo, aqueles que acreditam conhecê-lo e dão a entender a urgência de sua realização ver-se-iam legitimados a utilizar como simples meios todos os outros que não o conhecem e que não podem efetivá-lo [...]. Se a escatologia ou o messianismo fossem efetivamente o ponto de partida substancial da consciência histórica moderna, então ela seria permanente e inevitavelmente determinada por representações de escopo final.

Blumenberg não parece se dar conta, segundo essa análise, de que aquilo que afirma como improvável foi justamente o que se sucedeu em nossa época moderna: “os grandes movimentos totalitários, o nazismo e o stalinismo, agiram convictos de ser os detentores plenos de uma verdade última que teria encontrado a sua realização na história” e não tiveram o menor escrúpulo de utilizar como “simples meios todas aquelas pessoas que não acreditavam ou não estavam conscientes deste ‘evento’ e ‘escopo último’”:

O imperativo kantiano de não usar mais o homem como meio, mas sempre como fim, de que parece ser porta-voz o iluminismo de Blumenberg, falha inexoravelmente diante da dramaticidade da história. Toda a história, e a nossa vida, é determinada por representações, mais ou menos inconscientes, do escopo final. Na realidade, é Blumenberg quem permanece dentro do esquema de uma filosofia da história e em uma postura historicista muito maior do que a do acusado de substancialismo Löwith, que, ao contrário, graças à sua “virada cosmológica”, visa a uma série de problemas e características próprias do homem natural em relação do mundo, situando-se em um horizonte puramente antropológico que não conhece a paixão da e pela história (ROSSINI, 2008: 143).

Blumenberg, imputando ao princípio anti-dogmático da auto-affirmação humana a gênese dos caracteres precípuos e constitutivos da modernidade e de sua autoconsciência, permanece imerso naquela linha de pensamento histórico que encontra plena realização na idade das Luzes e em seu culto da razão que se arvora à artífice do progresso reivindicando sua legitimidade, por ignorar sua matriz escatológica imanentizada. Com relação a Löwith, o intérprete italiano ressalta que, com “poucas palavras”, redimensiona um dos temas básicos da crítica de Blumenberg – a definição de legitimidade ou ilegitimidade da secularização – , ao esclarecer que este discurso é válido se permanece no âmbito originário que deu vida à secularização, na seara jurídica, onde se discutem as relações de propriedade e questões legais que podem ser demonstradas seguindo a lógicas processual.

Não caberia, pois, falar de legitimidade/ilegitimidade das épocas históricas, pois dentro da história das idéias e do pensamento este discurso é tão abrangente bem como a força de apropriar-se e alterar as formas de uma tradição, que não teria sentido “julgar” de maneira positiva ou negativa os efeitos de tal “apropriação modificadora”, já que “na história, tanto naquela política como em qualquer outra, os êxitos que não se concluem jamais, constituem sempre algo *diferente* daquilo que eram nos intentos e nas expectativas dos criadores de uma nova época”. Blumenberg, conclui Löwith (1968: 459 *Apud* ROSSINI, 2008: 144), não parece perceber que “as parciais da vida histórica são todas ilegítimas”.