

6

***De quanta história necessita o homem?*¹**

Die Zeit als solche ist dem Fortschritt verfallen und nur in den Augenblicken, in denen die Ewigkeit als die Wahrheit des Seins erscheint, erweist sich das zeitliche Schema des Fortschritts, wie des Verfalls als historischer Schein².

Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, 1941.

6.1

História, historicidade e Destino do Ser em Martin Heidegger

Com a crise de fundamento da cultura europeia, invalidara-se uma determinação do homem entendido como ente criado por Deus, e parece pouco convincente a solução de uma antropologia do “ente histórico”. O projeto de Löwith a partir de 1952 é sair desse impasse decorrente da dissolução da antropto-teologia cristã de modo propositivo e concreto, tentando apreender o “homem enquanto tal” e “como um todo” (ROSSINI, 2008: 60-61). De volta à Alemanha, os escritos de Löwith seguem dois caminhos distintos, mas complementares a partir desse intuito: prossegue com a crítica à filosofia da história e ao pensamento histórico, culminando na proposta de uma cosmologia e uma re-definição de homem; e discute a impossibilidade de uma filosofia cristã, analisando o impasse entre saber e fé.

No período que antecede seu retorno à Europa, vinha publicando uma série de ensaios³ de ataque frontal a Heidegger, em que se somam, às oposições teóricas, ressentimentos pessoais já referidos no primeiro capítulo desta dissertação e que atingiram o cume no último encontro entre eles antes de Löwith exilar-se no Japão. Reunidos em 1953 sob o título *Martin Heidegger: Denker in dürftiger Zeit* [Martin Heidegger: Pensador em tempos de miséria] pelo próprio Löwith, o livro sugere uma resposta longamente maturada a esse encontro. A começar do título, uma paródia àquela visita de Heidegger a Roma, para um ciclo de conferências sobre Hölderlin intitulada “Wozu Dichter *in dürftiger Zeit*” [Para quê poetas em tempos de miséria?]. Evocando a expressão, lamentaria em sua autobiografia:

¹ O presente título é uma remissão ao capítulo do livro *Una sobria inquietudine. Karl Löwith e la filosofia* de Enrico Donaggio.

² “O tempo como tal está destinado ao progresso; só nos instantes em que a eternidade se revela como verdade do ser, os esquemas temporais do progresso e da decadência podem mostrar-se como uma ilusão histórica”. In: LÖWITH, 1941/1988a: 558.

³ Cf. LÖWITH: 1960a.

Em tempos de desagregação existem distintos tipos de chefes [Führer] que se assemelham em uma só coisa: em sua negação radical do estado das coisas existentes na decisão com que marcam um caminho que leva à “única coisa que é necessária” (LÖWITH, 1988b: 77).

O título que escolhe nomeara o segundo texto em 1952, que, na compilação, surge como o capítulo central da argumentação: “*Geschichte, Geschichtlichkeit und Seingeschick*” [História, historicidade e destino do ser] (LÖWITH, 1960a: 44-71). Seguindo a justificativa do próprio Heidegger⁴, a *historicidade* do *Dasein* será a pedra de toque da denúncia que faz, pois é o fundamento de toda a sua mobilização política. Löwith refere-se a inúmeras manifestações dos “traços essenciais de uma filosofia da ‘facticidade histórica’” (o episódio de 1936 não aparece no texto de 1952) nas “declarações de ocasião” da atuação política de Heidegger. Embora o filósofo, seduzido pelo poder, tenha atribuído *ocasionalmente* ao conceito esta dimensão política, a coerência que Löwith verifica deve-se ao fato de que o conceito de historicidade da existência traz consigo uma neutralidade substancial propícia à determinação em precisos momentos históricos.

Löwith inicia o texto com uma análise do tempo histórico em *Ser e Tempo*, definido a partir da temporalidade do *Dasein* humano, que ora se retoma: o ser do *Dasein* encontra seu “sentido” na temporalidade e a existência temporal é o lugar para o problema da história interpretada de modo existenciário [*Geschichte*]⁵ e a condição de possibilidade da historicidade [*Geschichtlichkeit*]. Esta historicidade, porém, é mais originária que a história universal que engloba o suceder dos acontecimentos.

A história universal se basearia no “suceder do *Dasein* finito” [*Geschehen des endlichen Daseins*], temporalizável nas três extensões da temporalidade. Histórico é, assim, em primeiro lugar, o *Dasein* enquanto ser-no-mundo [In-der-Welt-Sein]; e o que se chama “histórico-mundano” só é histórico ao se realizar no suceder de um *Dasein*, i.e., só por derivação os entes e as coisas “intramundanos” e “intratemporais” que vêm ao encontro do *Dasein* no tempo e no mundo adquirem seu caráter histórico.

⁴ Que afirmara neste encontro, como já referido, que “seu conceito de historicidade era o fundamento de toda a sua mobilização política”, in: LÖWITH, 1988b: 77.

⁵ Löwith utiliza sempre, ao analisar a história em Heidegger, a expressão *Geschichte* (Heidegger a distinguia de *Historie*, que teria o sentido pejorativo da história factual, coletânea de datas e acontecimentos). Aproveita-se a nota para pedir licença para o uso (talvez excessivo) de colchetes com as expressões originais; julgou-se necessário o artifício para evitar imprecisões decorrentes desta “livre” tradução (não técnica) de conceitos de Heidegger.

O fio condutor para a construção existenciária da história é a projeção de um autêntico “poder-ser-total” [*Ganz-sein-könnens*] do *Dasein*, que se realiza ao antecipar a ausência e a iminência da morte, enquanto o fim, e a inclui na existência. O “ser para morte”, entendido de modo existenciário deveria ser o fundamento oculto não apenas da temporalidade originária, mas da própria historicidade: ser livre para a morte (o *eschaton* finito) seria a característica por excelência do *Dasein*, enquanto a extensão em direção ao *futuro* seria prioritária em relação às outras dimensões do tempo. A resolução [*Entschlossenheit*] do *Dasein* fático, que se dirige ao fim ausente, agregaria à autêntica temporalidade a autêntica historicidade, constituindo o destino individual [*Schicksal*] histórico – distinto, então, do “destino coletivo” [*Geschick*].

O destino individual é o “aí” [*da*] do instante de visão [*Augenblick*] para o “seu tempo” [*seine Zeit*] e este, o autêntico “hoje” em que a resoluta antecipação da morte lança a existência à sua finitude e “abre” ao *Dasein* sua “situação” essencial de existir fundado em seu ser histórico. As aspas com que Heidegger (citado por Löwith) marca os termos “seu tempo” e “hoje” deveriam indicar que não dizem respeito a uma atitude arbitrária com relação a um “hoje contemporâneo”, mas do tempo decisivo de um instante autêntico, cujo caráter decisivo resulta da distinção entre tempo e história vulgares e tempo e história existenciários.

“Mas”, pergunta-se Löwith (1960b: 48), “como poder-se-ia distinguir em um dado caso se o tempo da decisão é um instante “originário” [*ursprünglich*] ou apenas um “hoje” impertinente no curso e desenvolvimento de um suceder universal”? A neutralidade da resolução, que não sabe por que resolver-se, não oferece respostas e um pensamento completamente histórico, segundo Löwith, seria intrinsecamente incapaz de estabelecer o limite entre o “autêntico” suceder e aquele que acontece “vulgarmente”.

Depois de *Ser e Tempo*, o tempo histórico passa a ser definido a partir do próprio *ser* enquanto um “sucedo do ser” [*Seinsgeschehen*]. A história não prossegue mais no suceder de um *Dasein* finito nem volta a ser pensada como “palco” de acontecimentos; mas “essência” [*west*] como o simples e essencial “destino da verdade do ser” a partir do *ser*, isto é, é como a emergência do oculto na verdade enquanto desvelamento. Agora, a história se fundamenta a partir do próprio ser completamente alheio [*aus dem ganz andern Sein selbst*] que essência [*west*] acima e atrás de todo ente e envia os destinos coletivos essenciais [*die wesentlichen Geschicke zuschickt*], de modo que o lugar e o sentido da história e o destino individual se desorientam e se

modificam [*sich der Ort und Sinn Von Geschichte und Schicksal umorientieren und modifizieren*]⁶.

Segundo a análise de Löwith, não há *a contento* uma modificação no pensamento de Heidegger, senão a radicalização das bases de uma ontologia que se funda no “suceder *histórico-temporal*” [*zeitgeschichtliches Geschehen*]. Ele sugere que a compreensão do destino coletivo emanado do ser não faz senão justificar filosoficamente a ocorrência factual de uma “decisão equivocada do *pathos* de uma resolução” [*mit dem Pathos der Entschlossenheit zusammenstimmende Fehlentscheidung*] por um acontecimento vulgar. A condução [*Führung*] da Reitoria em 1933 teria sido, na verdade, “autoconduzida” [*selbstgeführt*] pela “inexorabilidade” [*Unerbittlichkeit*] de uma missão histórica, que “força” [*zwingt*] o destino [*Schicksal*] do povo alemão em direção da realização de seu caráter” (LÖWITH, 1960a: 50-51)⁷. Seria, portanto, um equívoco de interpretação a atribuição de responsabilidade aos erros de juízo dos entes históricos:

Em *Holzwege* [Caminhos da Floresta] ele nos diz que, e porque, o que emerge historicamente tem de ser “necessariamente” mal-interpretado. O ser se retira precisamente quando se desvela no ente e assim o confunde; de fato, este “erro” é parte integrante da essência da verdade! E isto é válido também e antes de tudo para o ente da história. Seu “domínio essencial” é precisamente um âmbito do erro. Pois a história universal sucede quando o ser se atém, junto com sua verdade, ao que destina. Heidegger nomeia este ater-se a si mesmo, com uma palavra grega, o caráter “epocal” do ser [epochal]. Como consequência deste caráter, interpreta-se erroneamente o que se sucede historicamente, *não por erro pessoal de juízo*, pelo qual seria responsável o indivíduo, senão por “necessidade”, como consequência de um destino coletivo do ser. É o ser mesmo que se retrai e se oculta na história ôntica. Assim, o equivocar-se do ser humano “corresponde” ao “ocultar-se” do ser.

De acordo com este deslocamento do problema da história do *Dasein* ôntico para o ser, Heidegger já não quer o “instante de visão” para o “seu tempo”, mas sintoniza sua resolução com o destino [*Schicksal*], em direção a um “caminho essencial” [*Wesensgang*] de um “destino universal” [*Weltgeschicks*] e ao “instante do mundo” [*Weltaußenblick*] de uma “necessidade do mundo” [*Weltnot*], em que o instante histórico-universal aponta em última instância a uma “mirada do ser” [*Blick des Seins*], que corresponde a uma “compreensão do que é” [*Einblick in das, was ist*].

⁶ Cf. HEIDEGGER, 1976.

⁷ Nesse momento da análise, Löwith refere-se expressamente ao célebre discurso de Heidegger ao assumir a reitoria da Universidade de Freiburg. Cf. *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933-34*. In: HEIDEGGER, 2000: 107-117.

O caminho do ser confunde-se, na história da metafísica, com o seu ocultamento. Com o fim próximo desta história, que afirma seguindo a trilha de Nietzsche, é necessário um pensamento ontológico que se volte para o que “é agora” [*das, was nun ist*], apreendendo-o em seu pleno ser. Em meio ao processo de decomposição da metafísica, Heidegger antevê algo futuro e iminente, como um novo dia depois da “noite do mundo”, a que alude sempre enigmática e misteriosamente: “o que o homem ‘ainda’ não sabe nem poderia saber... ‘talvez um dia’. Aquilo que ‘hoje’ apenas somos capazes de intuir, o que ‘ainda’ nos deixa por pensar, o que ‘até agora’ está oculto, pois pertencemos ‘ainda’ à idade do mundo a que ‘em algum momento’ seguirá outra muito distinta” (LÖWITH, 1960a: 58).

Estas e outras expressões temporais parecidas geram no discurso de Heidegger uma atmosfera de tensão e deixam intuir que um conhecimento oculto ultrapassa o que se tem dito até o momento. Como um “profeta” que, preparando o mundo para “algo que está por vir”, exorta àqueles que acreditam (junto com ele) que seu pensamento é “ditado pela verdade do ser” (LÖWITH, 1960a: 59, nota) a voltarem-se ao “ser”, que ocupa, agora, o lugar de um Deus perdido. O pensamento escatológico de Heidegger é determinado, segundo Löwith, por uma “procedência” (origem grega da *tradição ocidental*, que se confunde com a *história do próprio ser*) e uma “meta” ou “*eschaton*” (uma adveniente apreensão cognitiva do “ser”), mas, antes de tudo, pela oposição que movimenta o pensar contra a decadência da origem histórica no mundo de hoje.

O ponto de partida imediato do pensamento prospectivo e retrospectivo de Heidegger é, sem dúvida, a experiência do “hoje” em seu caráter decadente que orienta seu pensamento ontológico [*wesentlich-geschichtliches Denken*] em direção ao futuro e o motiva, enquanto um pensamento que desconstrói a metafísica ocidental, a mover-se contra o hegelianismo. Porém, o progresso e a ascensão construtivos [*konstruktiver Fortschritt und Aufstieg*] de Hegel e o retrocesso e a descensão destrutivos [*destruktiver Rückschritt und Abstieg*] de Heidegger não são em princípio distintos, segundo Löwith: ambos se movem na mesma excentricidade moderna do historicismo (seja da história do espírito ou do ser) que *historiciza o absoluto* do espírito e do ser (LÖWITH, 1960a: 45).

Em *O Nihilismo Europeu*, Löwith (1940/1990: 68) já afirmara que “a opção de Heidegger a favor de Hitler supera em muito sua concordância com a ideologia e com o programa do partido”. Não foi Heidegger, como se disse⁸, que se interpretou de maneira

⁸ Löwith cita o texto de H. Kunz, de 3 de janeiro de 1938. In: *Neue Zürcher Zeitung*.

errônea ao se envolver com o nacional-socialismo (com sua realização do *eschaton*), ao contrário: não o compreenderam bem aqueles para quem não foi coerente essa sua postura. Quem não compreende que nenhum filósofo mais do que Heidegger orientou seu pensamento nos rumos da “facticidade histórica”, e que à história contemporânea alemã se devotou como diante do “instante decisivo”, admite Löwith, “não pode assimilar de modo algum o seu substancial ‘sim’ ao nazismo e a Hitler”.

Rossini (2008: 210) recorda que o motor desta vontade de ruptura e subversão dos movimentos juvenis e patrióticos fortemente politizados, que tiveram origem antes mesmo da primeira guerra, estava profundamente ligado a uma “consciência inconsciente” da decadência e da desagregação que caracterizam o niilismo europeu, na ótica de Löwith. Não por acaso, este pensador afirmara em seu ensaio sobre a pré-história espiritual das guerras (1940/1990) que a conversão do niilismo em pano de fundo de toda a cultura ocidental foi algo promovido *especificamente* por um alemão – “o último dos grandes espíritos europeus”, LÖWITH, 1990: 114): Nietzsche –, e que só na Alemanha o niilismo pôde se realizar completamente, na revolução do nazismo.

Na época do fim da metafísica que se consuma no “tecnocratismo” nazista, Heidegger torna manifesta a resoluta disponibilidade para a fé no destino histórico geral que se confunde com a “aceleração última” desse processo de declínio. “Sem esta vontade de destruição não é possível compreender nem ao menos a influência que Heidegger exerceu sobre nós”, conclui Löwith (1990: 71), para fazer o seu *mea culpa*: “tanto que na obra de seus alunos não há mais uma vontade de construção teórica, pois a interpretação historiográfica da filosofia substituiu completamente a própria filosofia”.

Consoante à crítica à ontologização histórica de Heidegger, Löwith questiona (ironizando com sua autodelegada tarefa de revelar ao homem a história da filosofia como a história do esquecimento do ser) a falta de uma devida apreciação do “ontológico por excelência” desde a tradição clássica: a natureza. Oscilante e pouco desenvolvido em *Ser e Tempo*, a compreensão deste conceito subordina-se à estrutura existencial do *Dasein*, enquanto ser no mundo: em sua ontologia negativa, a natureza é o “outro sem história e não-existencial do ser do *Dasein*” (LÖWITH, 1960a), perpetuando o preconceito moderno, incapaz de pensar a natureza “em si”. Após *Ser e Tempo*, os conceitos de natureza e história sofrem uma questionável confusão a partir da estranha coincidência entre *physis* e o “suceder do ser”.

Em 1962 (LÖWITH, 1984b: 242-257), Löwith dá continuidade a essas considerações ao perceber como a negligência de Heidegger intérprete de Nietzsche

para com o “biologismo” nietzscheano reproduz o seu desinteresse pela natureza e fisiologia do homem. Heidegger subordina Nietzsche à sua história escatológica, com um dos agentes da *Seinsvergessenheit* [esquecimento do ser] e se *esquece* de um aspecto central na concepção de Nietzsche da totalidade da vida do mundo compreendido dionisiacamente.

Em 1969, em uma crítica direcionada a Heidegger, Löwith (1984b) segue as concepções cosmológicas e antropológicas de natureza que ele desenvolvera ao longo da década de 1960 a partir de dois princípios gerais: a naturalidade do homem e a ordem da natureza. Desta esfera de sentido que inclui, como princípio fundante, a naturalidade do homem, Löwith recupera uma possível determinação aristotélica do homem como animal racional contestada por Heidegger, e refuta sua formulação existencial da morte, desconsiderada como fenômeno natural dos seres viventes.

6.2

Natureza, *cosmos* e homem: Baruch Spinoza

Löwith reconhece que a ausência de um conceito plenamente desenvolvido de “natureza” não é particularidade da filosofia da existência do século XX, mas é antes característica do niilismo moderno. Uma crítica à modernidade que quisesse ultrapassar sua dimensão negativa, portanto, e avançar com proposições efetivas como orientações para o pensamento deveria, a seu ver, enfrentar o problema e reinserir na discussão um conceito de natureza que não se reduza àquele cientificista. Este é o rumo que segue então na retomada de seu projeto de uma antropologia após 1952: a busca por um ponto fixo para além do tempo e que permita reinserir uma medida valorativa, posto que estável, nas considerações filosóficas da realidade e do homem.

O primeiro resultado do empreendimento é a coletânea *Wissen, Glauben und Skepsis* [Saber, Crença e Ceticismo] (1985) de 1956, em que consolida a via antropológica sob o signo da *skepsis*, pensando o homem como “essência que pergunta” [*fragendes Wesen*] e, logo depois, em outra reunião de textos antropológicos do final da década de 1950 (1960b) focaliza a crítica à existência histórica. No ano de 1956, dá-se a virada cosmológica da antropologia löwithiana, a qual passa a entender como primordial a compreensão ontológica do *cosmos*, para que o homem, identificando-se como criatura cósmica, possa renovar seus laços com o mundo, passo necessário para

substituir o falido trinômio metafísico: Deus-homem-mundo. Em *Der Weltbegriff der neuzeitlichen Philosophie* [O conceito de mundo da filosofia moderna] (1960c), esboça uma breve história da transformação do conceito de *cosmos* com a irrupção da doutrina criacionista hebraico-cristã.

Tese desenvolvida em *Gott, Mensch und Welt* [Deus, Homem e mundo] (1967/2000⁹), sua última reconstrução da recepção da metafísica da subjetividade cristã pelo espírito moderno ocidental, em que a única exceção seria a filosofia de Spinoza. “Se de Pascal”, lembraria Löwith das palavras de Overbeck, “pode-se dizer que foi o último grande apologeta do cristianismo”, de seu contemporâneo e antípoda, “poder-se-ia dizer que foi o primeiro e o maior iluminista moderno que funda a liberdade de fazer filosofia através da crítica à religião” (1967/2000: 156-157). Spinoza, ao indicar a “estrada praticável” por que ansiava desde o final da década de 1930¹⁰ terá a função fundamental de guiar as proposições antropológicas de Löwith que, deste momento em diante, buscaria pautá-la a partir do naturalismo de um cosmo vivo e dinâmico.

Caso particular na história da filosofia ocidental, a aproximação aos iluministas não é tão justa quanto parece querer Löwith. É certo que, ainda no século XVII, Spinoza advogou a necessidade de uma nítida separação entre fé e razão, entre teologia e filosofia, mas, ao propor a revisão do antropocentrismo cristão, convoca à substituição do Deus pessoal e transcendente e ao reconhecimento do princípio divino na natureza com uma originalidade sem par, a qual Löwith, certamente, reconhecia. Essa compreensão – extrema e inusitada – de Deus, que a muitos pareceu herética (senão atéia), foi assimilada por Goethe como a de um fideísmo radical: “Ele não demonstra a existência de Deus, mas que a existência é Deus. E se, por isto, outros lhe acusaram de ser ateu, eu, ao contrário, poderia defini-lo *theissimum* e *christianissimum*” (LÖWITH, 1967/2000: 153, nota 4).

Ao reinserir na especulação a busca por uma compreensão do mundo a partir de sua naturalidade, destacou-se da tradição moderna, que se restringiu a converter o criacionismo e o antropocentrismo hebraico-cristão em escatologias imanentes (típicas das filosofias da história), recuperando os temas originários da filosofia, como a *physis*, que é a natureza compreendida como espontânea e absoluta dinamicidade. É nessa coerente negação do *pathos* moderno e inusitada “virada naturalista” que repousa o

⁹ Utilizou-se a tradução italiana *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche* (2000).

¹⁰ Cf. LÖWITH (1941/1988a: 224), “para além de Nietzsche [...] haveria, por ventura, uma via transitável [ein gangbarer Weg]”.

interesse de Löwith por Spinoza, este judeu leigo que soube colocar-se “fora da tradição antropoteológica de ascendência bíblica, resguardando uma compreensão natural do homem e do mundo” (LÖWITH, 1967/2000: 157-158).

O *Deus sive natura* de Spinoza seria, segundo Löwith, o pressuposto fundamental do ser na sua totalidade e a *physis*, como princípio cosmológico organizacional da realidade, o princípio hermenêutico e heurístico que motiva a atividade filosófica. *Filosofar* poderia ser, outra vez, voltar-se à observação do *cosmos* em busca de apreender a vida em sua dinamicidade, e a força motriz que dá vida aos seres seria novamente uma fonte inesgotável sem escopo nem razões. A *Natura* divina de Spinoza, realidade positiva e espaço originário, é “uma Unidade eterna, infinita, onipotente”, uma presença concreta e indissolúvel, que “não pode ser colocada no vórtice de uma dialética, não conhece nem o sujeito nem sua vontade” (ROSSINI, 2008: 257, nota 217). Sempiterna, não comporta limitações como o conceito de “Nada” do criacionismo bíblico, com o qual não tem qualquer ligação. (LÖWITH, 1967/2000: 164).

Löwith reconhece que permanece em Spinoza certa ambigüidade quando concebe a identidade Deus-*Natura*, de sorte que, às vezes, há um ranço de personalidade divina – a qual, todavia, é isenta de preconceitos bíblicos, como os que garantem um lugar privilegiado para o homem no mundo (LÖWITH, 1967/2000: 159-160). Para Spinoza, afirma, a natureza não é pensada como algo extrínseco e a serviço do homem, mas compõe uma relação de equilíbrio e unidade – a *natura naturata*, produto originário da *natura naturans*. A reflexão de Spinoza assume, para Löwith, as feições de uma reação *ante litteram* diante da prepotência da razão e da soberba da metafísica ocidental, um redimensionamento de valores e reorganização da ordem de prioridades ontológicas entre os seres, provocando inevitavelmente uma redistribuição sensata das atribuições legítimas e devidas para o homem (FRANCESCHELLI, 1997: 150).

Dada a permanência de certo personalismo deísta, contudo, é necessário assumir, na condição contemporânea, a radicalidade da declaração nietzscheana: Deus está morto. É necessário expurgar todo resquício de causa originária pensada sob a forma de um Deus (ainda que imanente), apesar de a tentativa spinoziana de restabelecer a exata medida entre o homem e o mundo ter em muito ultrapassado aquela de Nietzsche, que permanecera substancialmente prisioneiro da Vontade ao confundir a verdade cega do eterno ciclo cósmico com a *Wille zur Macht*.

A absorção das sugestões panteísticas de Spinoza crescem ao antigo projeto antropológico de Löwith novas exigências. Surge, assim, uma dimensão naturalista, situada entre Nietzsche e Spinoza, para quem estavam claras a ascendência cristã e a motivação antropocêntrica inerentes à categoria da vontade. Essa concepção de *physis* permitiria, segundo Löwith, dar um novo passo em direção de um verdadeiro processo de emancipação da perspectiva teológica, à qual a modernidade à sua revelia estaria umbilicalmente entrelaçada (FRANCESCHELLI, 1997: XXII).

Para que o “preenchimento” do vazio de poder criativo aberto com a morte do Deus bíblico se fizesse de maneira efetiva e genuína, haveria de ser promovida uma revalorização da cosmologia a fim de impedir o homem emancipado da proteção-opressão divina de recair na desolação e no desamparo intrínsecos à condição moderna e contemporânea. Assim, se o homem quiser sair deste isolamento existencial, deve reconstruir o *seu* mundo e restabelecer *suas* regras sobre o único lastro genuíno que é dado pelo mundo da natureza e suas regras, guiando-se pela força geradora da natureza – *natura naturans* – que compõe a cada instante a realidade na perfeição do *cosmo*, em sua *Umfassendheit* [abrangência].

O homem que descobre “a sua ‘matriz’ natural, a sua fisicalidade e corporeidade, adquire consciência de ser uma parte infinitesimal desta totalidade e que este *cosmos* que o acolhe, é a sua ‘mãe’ não-gerada e eterna” e, principalmente, que “a vida não se gera em função dele, mas que ele é gerado em função da vida cósmica” (LÖWITH, 1981: 303). Porém, somente assim, entendido como parte insignificante do todo, o homem pode vir a readquirir um sentido na totalidade do *cosmos*, em sua *Umfassendheit*, análogo àquele do homem “mortal” dos gregos, o qual, como lembra Löwith (1977:14), não conhece a presunção de ser “imagem e semelhança” de Deus:

Os Gregos eram mais modestos [...] Eram absorvidos pelo ordenamento visível e pela beleza do *cosmos* natural, e a lei cósmica do devir e do fluir das coisas constituía mesmo o modelo de sua compreensão da história. Segundo a versão grega do mundo tudo se move em um eterno “*ricorsi*”, no qual o resultado final se conecta ao seu princípio. Esta visão comporta uma concepção naturalística do universo coerente com o conhecimento das mutações temporais com aquelas de uma periódica regularidade, constância e imutabilidade.

A ética spinoziana consoma sua antropologia, distanciando-se do ideal cristão de mortificação do corpo a partir do reposicionamento do homem na totalidade do *cosmos* de acordo com sua teoria da “livre necessidade” que preside as ações humanas. Segundo esta teoria, as ações humanas são condicionadas *ao mesmo tempo* por

“intenções conscientes” e “causas originárias inconscientes”, ou aspectos espontâneos (como o instinto de conservação, que fundamenta as virtudes), já que a alma é considerada como representação das afecções do corpo.

Não há nesta teoria espaço para preceitos religiosos baseados em prescrições morais, pregação ou mesmo para a adoração de Deus – idéias demasiado antropomórficas para uma filosofia como a de Spinoza. Como é sabido, Spinoza negou enfaticamente as acusações de ateísmo (que lhe custaram infâmia, maldição pública e, por fim, a excomunhão), mas não se pode esquecer, como ressalta Löwith (1967/2000: 186-187), que “no século XVII, um filósofo não podia dizer abertamente tudo o que pensava acerca de questões religiosas”. O que surpreende não é o que ele porventura tenha eventualmente calado, mas “que Spinoza tenha tido coragem de dizer tanto”.

Não obstante a prudência que a época exigia, Löwith esforça-se para compreender tal declaração de “não-ateísmo” com uma sinceridade motivada antes por questões histórico-filosóficas do que propriamente políticas. Ele ressalta que, no mundo de Spinoza, ainda não se operara a definitiva “virada” (*Kehre*) para um mundo sem Deus: “talvez Spinoza não tenha somente não *dito* tudo o que pensava, mas ainda não tenha podido *pensar* tudo aquilo que para nós, os herdeiros da crítica da religião, viabilizada graças a ele, é quase supérfluo pensar e dizer” (LÖWITH, 1977: 152). Sendo-lhe indispensável um fundamento último que ele, com muito pesar, substitui pelo conceito de “natureza”, o pensamento de Spinoza já revela a aflição de uma fé que se enfraquece.

Aquilo que é indispensável (conquanto desconcertante) para os filhos de uma secularização falida dizer – “que em geral não há nenhum Deus, nem merecedor de nossa crença [*glaubwürdiger*], nem merecedor de nossa memória [*denkwürdiger*], nem um presente, nem um ausente” – é tão fatal quanto a sentença que eles agora devem ouvir: “o que foi perdido, foi perdido definitivamente”. A solução de Spinoza seria a única alternativa ao niilismo moderno – *se* alternativa houvesse. O *cosmos* clássico não é mais viável, e a ele subsiste apenas uma função guia e de paradigma para o filósofo da modernidade que anseia por subtrair-se ao predomínio niilificante da “metafísica moderna”.

O *Deus sive natura* é inacessível ao homem hodierno, cuja consciência subjetivista não alcança mais qualquer compreensão de absoluto. O mundo moderno é destituído de Deus, então o que se faria com uma equação em que um de seus termos fundamentais foi perdido *definitivamente*? Como afirma Rossini (2008: 262):

Il pensiero occidentale (è questa l'impressione che si coglie a lettura terminata di Gott, Welt und Mensch) si sarebbe potuto salvare dalla sua involuzione nientificante se avesse approfondito la filosofia spinoziana, o meglio, il suo ateismo speculativo che fa da «ponte» oltre il tempo e la storia (oltre lo storicismo, il decisionismo e la filosofia politicizzata) riguadagnando la sfera dell'eternità e dell'immutabilità di cui solo la natura, e non l'uomo né i suoi prodotti culturali, rivendica pienamente e ontologicamente il diritto.¹¹

A questão central para Löwith não é de fato a questão da existência de Deus, mas o devido reconhecimento moderno que Deus, ainda que existisse, não se faz mais presente para a consciência moderna desencantada, regida por este vazio deixado pela crise de fundamentos teológicos cristãos e pela perda de religiosidade do homem; a equação de Spinoza, que reconduz diretamente à cosmo-teologia grega, não é tampouco promotora do reconhecimento da presença de Deus, jamais aceitável por uma humanidade que não reconhece sequer a dignidade e respeitabilidade à natureza, muito menos poderia reconhecer-lhe aspectos divinos, eternos e absolutos. Um eventual retorno, especulativo e conceitual, à *physis* não deixa espaço a um neo-paganismo, mas à tomada de consciência da naturalidade do mundo e do homem, em que a *physis* é princípio primeiro e último.

Esta postura, que assume a serena tranqüilidade da *skepsis*, visa a afastar fantasmas como o do decisionismo político, sem se confundir com um idealizado retorno anti-moderno à natureza e à cosmologia antiga. Löwith retomou, com o ateísmo de Spinoza, o experimento paradoxal de Nietzsche exatamente onde este último havia falhado e onde Spinoza, ao contrário, triunfou: superando a “metafísica da subjetividade”, a partir da perspectiva de um retorno especulativo e paradigmático – jamais nostálgico ou regressivo, e sempre entre Deus e o nada – à naturalidade do mundo e do homem, cujo único pressuposto fixo, primeiro e último, é a *physis*, conceito que aprofunda na seqüência, no ensaio *Zur Frage einer philosophischen Anthropologie* [Sobre a questão de uma antropologia filosófica].

Neste texto, de publicação póstuma (1975/1981), escrito no final da década de 1960, a noção de cosmos é compreendida como *physis*, cujo movimento espontâneo organiza o mundo a partir de uma relação viva e recíproca entre homem e *cosmos*. Este

¹¹ O pensamento ocidental - é esta a impressão de Rossini (2008) ao ler *Gott, Welt und Mensch* – teria podido se salvar de sua involução nientificante se tivesse aprofundado a filosofia spinoziana, ou melhor, seu ateismo especulativo que se faz “ponte” para além do tempo e da história (para além do historicismo, do decisionismo e da filosofia politizada) preservando a esfera da eternidade e da imutabilidade de que só a natureza, e não o homem nem seus produtos culturais, reivindica plenamente e ontologicamente o direito.

assume o papel de um *Alter* que não se coloca como mero *Gegenstand* [objeto], mas como concretude empírica e vital, capaz de acolher as ações do homem enquanto se relaciona com ele com toda sua potencialidade.

O mundo não é mais um mundo constituído por relações entre os indivíduos [*Mitwelt*], mas tampouco se elimina a importância da intersubjetividade, indispensável para o desenvolvimento e sobrevivência dos homens. Não mais constitutiva do mundo, ela é agora pensada em sua naturalidade, como necessidade inata à fragilidade humana, que estabelece biologicamente o elo entre natureza e ética. Löwith procura definir a natureza do homem, a partir de critérios estritamente naturalistas, em contraposição aos outros organismos.

Assim, têm destaque a emoção, sediada em sua fisicalidade orgânica, e a linguagem, como capacidade de distanciamento, de colocar em questão a realidade *lato sensu*, promovendo a aproximação às coisas do mundo, ao próprio mundo e a si mesmo. Longe de ser compreendida com os tradicionais paradigmas da antropologia moderna subjetivística, a linguagem é pensada a partir do papel predominante do *não-consciente*, tema que o aproxima à tentativa de Paul Valéry de compreender a linguagem questionando o mito cartesiano da validade absoluta da autoconsciência do sujeito para compreensão do ser.

6.3

Skepsis e purificação: o salto de Paul Valéry para fora da história

Em *Paul Valéry. Grundzüge seines philosophischen Denkens* [Paul Valéry: traços fundamentais de seu pensamento filosófico] (1971/2009)¹², Löwith acreditou ter se aproximado do que perseguira toda a vida: a formulação de uma antropologia no caminho de uma resposta às aporias da modernidade. Em seu “testamento filosófico” encontra a auto-reflexão de Valéry como a anti-filosofia que não se alça a apreender cognitivamente a realidade (bem próxima à sua atitude cética) que também se afasta da perspectiva histórica, para criticá-la, e aproxima-se do homem, para compreendê-lo.

Como ele, Valéry é profundamente marcado pela figura de um mestre com quem não concorda devido às radicais conseqüências de sua perspectiva teórica (2009:

¹² Utilizou-se a edição argentina *Paul Valéry: rasgos centrales de su pensamiento filosófico* (2009).

49). A *Destruktion* criadora da tradição literária e poética operada por Mallarmé se dá no mesmo clima de estremecimento das tradicionais certezas que impele a busca de guias “tudo isso explica a enorme influência que adquiriu o poeta difícil. [...] Se percebia que encarnava algo muito positivo” (VALÉRY, 1973: 674).

A partir de Valéry, opera sua última virada antropológica, que deveria ser capaz, segundo Löwith, de entender o homem como um *microcosmos* dotado de *consciente, inconsciente e supra/infra-consciente*, que atende à exigência de ultrapassar a natureza puramente lingüística do “eu” em direção à corporeidade e ao mundo. O escritor francês parece concluir pelo caráter irremediavelmente referencial e tardio da linguagem, que se sujeita a condições de funcionamento que não podem ser separadas de seu respectivo uso e contexto e evoca sempre uma realidade que a antecede. Löwith encontra na recusa de Valéry diante da tese mallarmaica de que na poesia é a língua mesma que fala, não mais o ser vivente e pensante, sua mesma refutação diante das tentativas filosófico-poéticas do último Heidegger.

Löwith segue a via cética de Valéry em busca de tensionar a dimensão cognitiva da subjetividade autoconsciente contra si mesma até o ponto em que entrevê traços daquilo que a ela se subtrai (seja o *ser*, ou a *natureza*, ou o *mundo*) *sem pretender*, no entanto, romper com os limites cogentes da condição de sujeito lingüístico, através de “saltos” ou “decisões” presumidamente salvíficas ou preparatórias para o advento de uma nova época histórica, dominada por homens superiores que alcançam os traços *disso* que ultrapassa o homem (VALÉRY, 1973: 61).

Sem refutar *in totum* o “egotismo” cartesiano, Valéry reconhece como a legítima aquisição do *cogito* a possibilidade da contínua *purificação* das *cogitationes* do eu, que, impelindo ao máximo sua função autoconsciente, promova uma incessante suspensão dos juízos subjetivos, de tal sorte que o antes pressuposto como princípio se revela efeito diferido de uma estratificada realidade que o precede, mas opõe-se à pretensa obviedade da passagem do *cogito* ao *sum*: a assimilação da subjetividade em Valéry conduz à consciência da distância entre as *cogitationes* e *le réel pur* (entre *pensar* e *ser*).

A *skepsis* com relação à alcançabilidade do próprio fundamento (que está, para a percepção humana, indistinto dos entes) vivifica a *consciência* da diferença entre o próprio ser e o mundo impessoal da *Weltgeschichte* [história mundial]. E é na crítica de Valéry à história e à historiografia que emerge, segundo Löwith, toda a fecundidade ética e teórica de seu ceticismo (LÖWITH, 2009: 189-239). Valéry não pretende sair da

história ou renunciar à consciência histórica, mas, ao questionar *ontologicamente* o historicismo, denuncia a sua insustentabilidade e a pretensão ilegítima a autosuficiência de um “mundo histórico”, cuja lógica de funcionamento seria distinta da que preside o “mundo natural”.

O confronto de Valéry move-se, sobretudo, em direção a duas categorias centrais à história: o progresso e a tradição. Refuta a possibilidade de fundar o *ser do homem*, seja sobre as bases de uma historicidade progressiva, seja sobre aquelas de uma historicidade entendida como incremento de uma tradição, já que, embora possua uma dimensão inegavelmente histórica, o homem não se reduz nem se define por ela. Ao lado da recorrente crítica à idéia de progresso, Löwith verifica uma original crítica à tradição, que, baseada em um sistema de convenções, reino de ídolos ou ficções, deve ser *desconstruída genealógicamente*, pois só através da possibilidade de se “destacar” de todas as premissas tradicionais e questioná-las é que o homem aproxima-se do que lhe é mais natural, insubmisso a mutações históricas.

Valéry insiste no caráter subjetivo e arbitrário das reconstruções históricas, inevitavelmente dependentes de uma escolha condicionada pelo presente e do ponto de vista adotado pelo historiador; inseridas em um contexto de hipótese interpretativa, as fontes históricas tornam-se elementos de uma resposta cujo conteúdo é sempre motivado pela pergunta que se lhe dirige. Aquilo que no passado é *essencial* permanece inatingível para a historiografia, como, ademais, o ser é inalcançável ao homem. Pois o imprescindível elemento de continuidade, que se funda, para Valéry, seja no progresso seja na continuidade, são apenas simulações do pensamento, que “criam” os nexos causais de que derivam as conseqüências e deduções “lógicas” dos acontecimentos do passado, de modo que os livros de história assim como os romances simulam uma realidade e suscitam um envolvimento de inegável valor subjetivo, mas que não produzem nenhum *conhecimento* com relação ao significado dos fatos.

Embora a dissolução das possibilidades de auto-fundação da história e das pretensões de verdade da historiografia tornem plausível uma nova hipótese de fundação da existência humana alternativa à avançada pelo historicismo, Löwith mostra como Valéry evita apresentá-la em termos positivos, limitando-se a apresentar as dificuldades e aporias que atravessam as concepções de uma antropologia histórica.

Neste livro, o anti-historicismo de Löwith surge com toda ambigüidade de seu caminhar intelectual, que nega definitivamente as pretensões metafísicas da história de fundamentar a existência humana ou de pretender alcançar esse fundamento pela

historiografia, sem renunciar por completo à consciência histórica. A ontologia naturalística que se depreende como proposta na última obra de Löwith pode ser considerada, dentro da nomenclatura da metafísica tradicional, como uma ontologia negativa, em que o conceito de natureza emerge como a medida crítica daquilo que vem intelectualmente compreendido e historicamente produzido.

A história passa a ser considerada como um contínuo emaranhar-se de acontecimentos que não convergem em nenhuma direção precisa e cujo conhecimento não revela nenhum princípio unitário, mas que pode ter o valor individual de uma *meditatio mortis*. Uma sabedoria que evoca a acidentalidade do homem, como indivíduo e espécie, e se distancia das prometéticas ambições do pensamento moderno. O agir histórico não é abolido, mas destituído de sua fundamentação transcendente.

A interrogação pelo *sentido* da história e da existência e pelo lugar do homem no mundo, derivadas do horizonte de pensamento bíblico-cristão e aguçados com sua dissolução, conduziu o homem e a filosofia a uma extrema supervalorização do mundo histórico e das potencialidades humanas, pois nestes dois âmbitos, presumia-se, residiria o *sentido*; e, assim, o homem moderno, pleno de si e confiante em sua capacidade de alcançar este sentido, simulou um nexo de continuidade e de direção na história que lhe desse um escopo. Separado do mundo – “conceito limite” que circunscreve tudo que é dado – separou-se da *physis* motriz e orgânica autônoma, que move a totalidade sem dotar-lhe de um sentido que se revela no tempo ou de qualquer outra verdade *pensável* que justifique a vida do homem como *existência*: O mundo que tudo abraça não pode ser apreendido como quer o homem moderno. O mundo é a maior e mais rica realidade, ao mesmo tempo em que é vazio como uma moldura sem quadro (LÖWITH, 1967/2000: 319-320).

A indistinguibilidade do mundo que precede e ultrapassa tudo que é humano, supera infinitamente a consistência ontológica do homem e da *Menschenwelt* [mundo humano], ainda que esta englobasse a *Mitwelt* [mundo contemporâneo], a *Umwelt* [meio ambiente] e a *Werkwelt* [mundo do trabalho], pois “mundo e mundo humano não se identificam um com o outro” (LÖWITH, 1967/2000: 319).

6.4

Antropologia filosófica *versus* Filosofia da História

A antropologia desenvolvida por Löwith entre 1956 e 1971 pretendeu-se uma alternativa filosófica ao historicismo e à filosofia da história intrinsecamente ligadas ao niilismo moderno (tese central do autor durante a década de 1940, como mostra o segundo capítulo desta dissertação). Para combater a extrema historicização do homem, o autor operou, na fase tardia de sua obra, um “giro naturalista” que buscou reintroduzir no conceito de homem sua naturalidade. Neste período, Löwith deu prosseguimento ao projeto idealizado no início da década de 1930, cuja consecução deu-se, por fim, em torno dos conceitos de “natureza”, “homem” e “história”, cujo significado só emerge quando analisado junto ao movimento crítico que transpassa toda sua obra e aproximado do alvo principal de suas considerações críticas: Martin Heidegger.

Segundo Marquard (2002)¹³, porém, a definição da antropologia filosófica como alternativa à filosofia da história não seria restrita ao projeto löwithiano, mas antes típica desta teoria filosófica, definida por um duplo desvio. O primeiro, um movimento de rejeição de determinadas linhagens tradicionais da filosofia – por um lado, a “metafísica da escola tradicional” e, por outro, as “ciências matemáticas da natureza” – em direção ao “mundo da vida”; e o outro, que lhe atribui especificidade, seria a refutação da filosofia da história, a outra grande “filosofia do mundo da vida” moderna.

A validade fundamental de uma antropologia filosófica seria, para o neocético Marquard, justamente a de ocupar o papel de “grande alternativa à filosofia da história”, e que se alça a um posto de destaque no momento preciso em que a filosofia da história torna-se problemática e demasiado frágil. Ele verifica que é ainda inerente à antropologia filosófica uma “virada em direção à natureza”, pois apenas um ponto de referência radicalmente não-histórico teria solidez para combater a crise de confiança na história e na filosofia. Para tanto, a evocação à antropologia de Löwith é explícita, e reiterando a hipótese, apresenta outros três autores que teriam concepção análoga: Scheler, Plessner e Gehlen.

A antropologia filosófica de Löwith, porém, ao contrário da classificação de Marquard pode ser *especificamente* definida por uma crítica à filosofia da história,

¹³ Cf. ainda o verbete “Anthropologie” apresentado por Marquard in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (1971).

como mostra uma breve comparação da proposta löwithiana com os outros representantes contemporâneos desta escola. O próprio Löwith buscou abertamente, no descontínuo e escasso diálogo que manteve com esses autores¹⁴, formular uma antropologia filosófica explicitamente distinta das que eles propõem (CERA, 2005: 152-162).

Sem questionar a virada naturalística na obra de Scheler, assim como o interesse de dados orgânicos e físicos do homem é fundamental em Plessner e no mais tardio Gehlen, a crítica à filosofia da história tem uma centralidade na obra de Löwith pós-1956 que é pouco presente em Gehlen e Plessner, e problemática em Scheler. Löwith analisa como as diretrizes fundamentais da antropologia de Scheler, oscilantes entre interesses sociológicos e de filosofia da religião (1981: 220 e ss), constrói certo tipo de filosofia da história que desenha o sentido do homem e do movimento histórico em um ideal cultural comunitário deslocado no futuro, cujo retorno às origens espirituais no Oriente é um antídoto à dissolução européia (1935/1981: 231-232).

Em Gehlen, a natureza humana, também historicizada, conforma-se no curso dos séculos sem se dar imediatamente ao homem, mas sempre através da mediação de uma cultura, de uma tradição, com suas convenções primitivas ou civilizadas. Plessner, por sua vez, faz o percurso oposto de Löwith: no mesmo ano em que este elabora o *Mitwelt* [mundo contemporâneo], palco de constituição do homem pelo exercício da intersubjetividade (1928), publicou *Die Stufen des Organischen und der Mensch* [As camadas do orgânico e do homem], em que indaga o homem exclusivamente em sua fisicalidade e naturalidade, ao passo que o aspecto social apareceria anos depois, sobretudo, em *Das Schicksal des deutschen Geistes im Ausgang seine bürgerlichen Epoche* [O destino do espírito alemão na saída de sua época burguesa] (1935), enquanto Löwith se distancia progressivamente de temáticas inerentes à sociedade para voltar-se a um questionamento antropológico orientado cosmologicamente.

Não obstante, seguindo uma perspectiva que se julga mais coerente que a de Marquard e a que respalda a hipótese deste trabalho, é possível encontrar um elemento comum a estes autores alemães para além da virada naturalista e que não se confunde com a refutação da filosofia da história, característica distinta da antropologia de

¹⁴ Além de referências esparsas, dedicou um ensaio e uma série de referências em outro texto a Max Scheler (LÖWITH, 1935 e 1938/1981: 219-242; 243-258), um pequeno texto para o *Festschrift* de Helmuth Plessner (LÖWITH, 1957/1981: 259-283) e um anexo à antropologia de Arnold Gehlen em *Vermittlung und Unmittelbarkeit bei Hegel, Marx und Feuerbach* [Mediação e imediatidade em Hegel, Marx e Feuerbach] (1967).

Löwith. Para Manuel Rossini (2008: 249-257) este elemento é a constitutiva problematidade da posição do homem – enquanto *Zweideutigkeit* [ambigüidade] e *Spaltung* [cisão] – no *cosmos*. Scheler, Plessner, Gehlen e Löwith pressupõem esta problematidade ontológica do homem que não se resolve em sua historicidade nem em sua naturalidade, cujo corpo não se resume na razão, nem a razão coincide com o espírito. A história da filosofia – e, sobretudo, o cristianismo – procurou diversos modos de responder a este enigma que requer, além do “natural”, reflexões de caráter moral, ético e teológico.

Em Löwith, a presença de uma tendência à “transcendência” no homem é reconduzida ao âmbito orgânico, enquanto Plessner e Gehlen tentam resolver este elemento na cultura e nas criações tipicamente humanas. A alternativa löwithiana que tenta resolver a ambigüidade do homem *dentro* do mundo (entendido como mundo natural antes que mundo social) conserva aspectos cosmológicos fundamentais: o mundo é o horizonte primeiro, último e único de compreensão e de sentido do humano, pois é onde tem lugar sua origem e fim: não há mais um retro-mundo a que se dirige o homem, e o “segundo mundo” tomou o lugar do primeiro. Löwith, porém, deixa aberta uma via especulativa que atravessa o *cosmos* e que concede justificação, tom e fundamento à própria natureza a partir de seu segundo desvio em direção à reflexão autoconsciente de Paul Valéry. Via que aparece de modo incipiente e não fornece os elementos (éticos, morais e teológicos) para uma reelaboração dos elementos civilizatórios do homem a partir de sua experiência da natureza.

Paralela à sua função crítico-diagnóstica, o pensamento de Löwith assumiu em sua fase final uma intenção terapêutica pronunciada, em que não bastava ter esclarecido a origem da obsessão moderna pela temporalidade e pela história, mas sua virada naturalística tinha o propósito de ser a medida crítica de um novo pensamento sobre o homem (DONAGGIO, 2006: 182). A primeira tarefa desta nova filosofia é desconstruir a ontologia histórica em sua pretensão de conter o sentido da existência e do caminho da humanidade: a pergunta pelo que aconteceu deve pressupor a impossibilidade do domínio cognitivo do passado e, principalmente, do *futuro*, afinal, “a historia aparece como sem sentido *somente* se esta pergunta se refere *ao sentido último* da totalidade da evolução histórica” (LÖWITH, 1977: 11).

No entanto, ao criticar o preconceito moderno pela falta de uma devida apreciação da “natureza”, a busca por um conceito de homem que suprisse essa falta culminou na não menos excessiva consideração do homem a partir de sua organicidade,

com irrelevantes considerações de sua composição histórica e social. A pergunta pela medida da história foi esquecida em lugar do “único ponto sólido para a consideração do humano: a natureza”. Sem negar explicitamente certa historicidade natural do homem, não a define senão *negativamente* (como *mutatis mutandis* acusa ser o conceito de natureza de Heidegger), e a compreensão de seu sentido se dá apenas por exclusão.

Assim, se sua concepção de “homem” redefinida em sua naturalidade tem como meta uma nova filosofia, a falta de uma definição positiva de história o detém nos confins formais de uma natureza humana apenas esboçada em sua parcialidade e cuja ausência de conteúdo não garante as balizas para uma reelaboração da experiência civilizatória, correndo o risco, inclusive, de sugerir uma neutralidade ética análoga à do ocasionalismo que imputa a Heidegger e Schmitt. Sem exigir de Löwith pretensão que lhe era não só alheia, mas diretamente refutada (a de uma filosofia política¹⁵), questiona-se: a falta de uma definição de homem que comporte tanto sua naturalidade quanto sua historicidade não dá azo a um preenchimento *ocasional* desses elementos civilizatórios?

Para Marquard (2002: 16), os ataques formulados contra a filosofia da história se dão ou como *derivados*¹⁶ que permanecem dentro do quadro de “filosofias da história”, ou como *opostos verdadeiros* a ela. Dentre os derivados tardios da filosofia da história, identifica (como Löwith) a *filosofia da existência*, cujo caminho passa por uma ontologia fundamental da historicidade e “purifica” a história da história do mundo em uma história do ser. Os “opostos verdadeiros”, por sua vez, seriam nada além de “filosofias da história *pervertidas* em seus *contrários especulares*”, como a *antropologia filosófica*, que desloca o centro metafísico histórico ao seu contrário por excelência – a *natureza*.

Desse modo, embora a classificação de Marquard promova, como se tentou mostrar uma generalização imprecisa quanto às várias propostas antropológicas, ela é potencialmente cabível para a consideração da antropologia filosófica de Löwith, uma vez que esta se volta *especialmente* contra a filosofia da história. Como uma imagem em um espelho, a saída antropológica de Löwith configurou-se um enantiomorfo perfeito à ontologia histórica heideggeriana – a qual, o próprio Löwith percebeu, é mais

¹⁵ A crítica de Pievatolo (1991) a Löwith parte justamente dessa exigência descabida, pois incoerente com a própria concepção löwithiana de uma filosofia apolítica deficiente.

¹⁶ Dentre os derivados tardios, Marquard identifica (como Löwith) a filosofia da existência, em que o caminho que passa por uma ontologia fundamental da historicidade “purifica” a história da história do mundo em uma história do ser.

um derivado mascarado de uma história em bases metafísicas –, compartilhando, inclusive, de suas fragilidades. Assim, quando Marquard pergunta se a “a antropologia filosófica deveria ser injustiçada só porque é o contrário da filosofia da história?”, poder-se-ia unir em coro a ele na resposta, “Sem dúvida que não”, e ainda em sua ponderação: “Mas tampouco a antropologia filosófica é justa *só porque* é o contrário da filosofia da história”.

Por mais válidas que sejam as críticas de Löwith à filosofia da história, parecem oscilantes os passos que procurar dar para ultrapassá-la; preso à sombra do mestre, buscou com todas as suas forças seguir um caminho na contramão daquele de Heidegger. Esquecendo-se que “toda linha reta mente, toda verdade é curva, o tempo ele mesmo é um círculo” (NIETZSCHE, KSA4, Z: 273), Löwith não percebeu que, em uma trajetória parabólica, as linhas que se afastam de um mesmo ponto, encontrar-se-ão mais uma vez. Inevitavelmente.