



Ethos kantiano e funcionalização da história em Hans Blumenberg

Kantian ethos and functionalization of history on Hans Blumenberg

Olivier Feron*

Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), Curitiba, PR, Brasil

Resumo

O historicismo assumido por Hans Blumenberg foi, muitas vezes, interpretado como método aplicado à história da filosofia, sobretudo sua análise dos tempos modernos. O presente artigo propõe uma leitura complementar que faz dessa fenomenologia histórica a expressão de uma *prática ética* da filosofia que, apesar da desconstrução do conceito de teleologia, encontra em Kant sua inspiração prática.

Palavras-chave: Ética. Historicismo. Antropologia. Contingência. Kant.

* OF: doutor em Filosofia, e-mail: feron.olivier@gmail.com

Abstract

Historicism as seen by Hans Blumenberg has been most frequently interpreted as a method applied to the history of philosophy, especially to his analysis of Modernity. This essay aims to supplement that reading in that it makes of this historical phenomenology the expression of an ethical way of practicing philosophy, which, despite Blumenberg's deconstruction of the concept of teleology, is inspired by Kant.

Keywords: *Ethics. Historicism. Anthropology. Contingence. Kant.*

“A diferença entre o sujeito da história, que deve poder ‘fazê-la’, e seu objecto, que é suposto ser ‘feito’ por ele, pode exprimir-se assim: é certo que o homem faz a história, mas ele não faz a época.”
(BLUMENBERG, 1996, p. 554)

Introdução

Quando recebeu o prémio Kuno Fischer, em 1974, Hans Blumenberg pôde traçar os principais eixos de seu pensamento, ao mesmo tempo que rendia uma homenagem digna de realce ao primeiro laureado com a mesma distinção: Ernst Cassirer. Escolher evocar a obra e o pensamento do autor de *Filosofia das Formas Simbólicas* (cf. CASSIRER, 2010) parece desde logo justificado formalmente. Cassirer, tal como Kuno Fischer¹, foi um importante historiador da filosofia; ambos partilham uma filiação, definida pelo movimento de regresso a Kant, que ficará conhecida pelo nome de neokantismo, no final do século XIX.

¹ Kuno Fischer (1824-1907) é uma figura chave para compreender o movimento de regresso a Kant na segunda metade do século XIX, a ponto de ser chamado “*neukantianischen Programmatischer*” (cf. KÖHNKE, 1986, p. 196). Formado na escola hegeliana, da qual se distancia progressivamente, Fischer inscreveu a dimensão histórica no centro da reflexão de sua *Geschichte der neueren Philosophie* — iniciada em 1852, esta obra de história da filosofia vai ter uma grande influência, até sobre o próprio Nietzsche.

Todavia, não é possível minimizar a escolha de Blumenberg reduzindo-a a uma mera cortesia de circunstância. Muito pelo contrário, a decisão de convocar o pensamento e a filosofia do ex-reitor da Universidade de Hamburg traz consigo uma intenção programática: ao mesmo tempo que realiza uma análise crítica sobre seu pensamento, mostrando-se como devedor da obra cassireriana, Blumenberg inscreve seu próprio projeto filosófico numa tradição radicalmente crítica. Esse discurso permite a Blumenberg retomar de raiz a relação que a filosofia mantém com sua própria história, com a ciência e com sua própria finalidade.

Lembrando a concepção científica que Kuno Fischer tinha da história da filosofia, Blumenberg interroga o elo entre a filosofia e sua própria história, o que significa igualmente retomar a trajetória do pensamento moderno em sua relação com o desenvolvimento da ciência. O *factum* da ciência é considerado o ponto de partida da reflexão neokantiana em sua procura por leis universalmente válidas de determinação da experiência. Tal é, aliás, o pressuposto que motiva a primeira grande obra de Cassirer enquanto historiador da filosofia: *O problema do conhecimento na filosofia e na ciência modernas* (cf. CASSIRER, 1971-1974). Blumenberg identifica aqui um ponto em comum entre o neokantismo clássico e a primeira fenomenologia husserliana: a ciência como paradigma da relação com o mundo, tanto como seu corolário; o primado da teoria do conhecimento como modalidade de apreensão dos objetos da experiência em sua totalidade.

É também o progressivo abandono do privilégio da teoria do conhecimento por Cassirer e Husserl que vai interessar Blumenberg, justamente pelo facto dela pôr a nu uma série de pressupostos relativos à concepção que a filosofia tem de si própria e de sua tarefa. Se a obra husserliana vai ocupar de maneira explícita uma grande parte dos trabalhos de Blumenberg, encontramos, no discurso de 1974, uma das chaves de compreensão de seu questionamento crítico sobre a razão cognoscitiva a partir da evolução do pensamento cassireriano. É certo que Blumenberg resiste a criticar a ciência e sua aplicação tecnológica em nome de um regresso a um pensar supostamente mais “originário” e “autêntico”.

Constatar isto não tem nada a ver com as dúvidas que se possam alimentar acerca da ciência enquanto factor de progresso. Considero superficiais e ilegítimas estas dúvidas, hoje em dia tão correntes como inviáveis, pois até mesmo elas só podem ser formuladas sob a forma da cientificidade (BLUMENBERG, 1999, p. 167).

Se a crítica da teoria só se pode desenvolver no seio de um aparelho teórico, isso significa que ela retira formalmente de si mesma qualquer legitimidade para se exprimir a partir de um estatuto que dispensa qualquer formulação teórica². De forma ainda mais dramática, Blumenberg regista a alteração radical e irreversível que a ciência produziu em nossa relação com o mundo, tendo como propósito uma validação cada vez mais indiscutível. Nesse sentido, a ciência preencheu efetivamente a demanda cartesiana de certeza diante de um cosmos que se tornara duvidoso. É então a partir de um paradigma absolutamente histórico que Blumenberg analisa a evolução da relação que a filosofia moderna desenvolveu com a ciência, sabendo que esta última encarna a exigência teórica de confirmação que sobredetermina a relação que o *cogito* mantém com aquilo que, há muito tempo, deixou de ser para nós, modernos, uma *physis* no sentido grego do termo.

Essa abordagem explica a razão pela qual Blumenberg qualifica o abandono progressivo do carácter central da ciência por parte de Cassirer como sendo um processo de “secularização” (cf. BLUMENBERG, 1999, p. 164). Se o termo pode surpreender à primeira vista, ele aponta indubitavelmente para uma das grandes obras de Blumenberg, *A legitimidade dos tempos modernos* (1996), em que o filósofo de Lübeck retoma de raiz uma reflexão sobre a totalidade da condição moderna. Célebre por sua crítica radical e subtil do teorema da

² Blumenberg dá rédea curta a qualquer ilusão de podermos abdicar da teoria, particularmente da teoria científica, visto que a ciência se tornou uma das formas principais de apreensão da experiência própria de nossa época. Nenhum voluntarismo consegue superar a dependência moderna relativamente ao paradigma científico, pois “[...] o discurso sobre a ciência não faz senão engendrar por sua vez uma ciência, seja qual for o nome que lhe queiramos dar. Mesmo as tentativas para elevar o questionamento ao nível pré-científico — de um ponto de vista sincrónico ao nível do ‘mundo vivido’ (*Lebenswelt*), de um ponto de vista diacrónico ao nível da história — são incapazes de se desfazer desta dificuldade. A grande gesticulação da autoemancipação, neste caso, não serve de nada” (BLUMENBERG, 1996, p. 263).

secularização e pela compreensão da Era Moderna como *autoafirmação* do homem (*menschlicher Selbstbehauptung*), a reinterpretação da modernidade por Blumenberg representa a assunção mais relevante do historicismo no sentido em que ele irá redefini-lo.

Historicismo

O debate acerca do historicismo desenvolve-se a partir de nossa relação com a verdade e com seu corolário, a felicidade. Se a modernidade se desenvolveu com base num programa radical de conquista agressiva da verdade por meio do conhecimento científico, a vitória da apreensão teórica global do mundo pela ciência faz acompanhar-se progressivamente de um abandono da esperança que esta possa trazer a felicidade a esse mundo.

Para os tempos modernos, a verdade foi também o resultado de uma renúncia, a da separação entre as realizações do conhecimento e o alcance da felicidade [...]. Mas — com a dúvida crescente acerca da possibilidade de uma convergência entre conhecimento e felicidade — ela começa também a tornar-se um fim em si: a falta de escrúpulos relativamente à felicidade torna-se a própria marca da verdade, a homenagem a seu absolutismo. É justamente através deste traço da ciência moderna que Nietzsche iria experimentar a categoria da “secularização”, sem fazer uso do termo: a verdade científica parecia-lhe ser a criptomorfose do “ideal ascético”, uma forma tardia das renúncias contrárias à vida que o platonismo e o cristianismo tinham exigido do homem (BLUMENBERG, 1996, p. 472)³.

³ É digno de nota que Blumenberg utiliza aqui a noção de *secularização* para descrever o processo exatamente contrário ao antes identificado em Cassirer, ou seja, quando constata neste último o abandono do paradigma científico como sendo o único modelo de relação com o mundo em sua totalidade. Nesse sentido, o processo de “secularização” em Cassirer será o índice de uma vontade (inacabada, segundo Blumenberg, daí o fracasso relativo que ele detecta no projeto da *Filosofia das formas simbólicas*) de romper com o ideal ascético em obra no pensamento fundado sobre o paradigma da objetivação científica. Em paralelo, trata-se do mesmo ideal que Blumenberg identifica na figura do “Funcionário da humanidade” atribuída por Husserl ao filósofo.

Essa convergência duvidosa podia ser provisória para Descartes, pois o carácter inalcançável da *mathesis universalis* implica necessariamente a dimensão provisória de qualquer moral. Mas o aprofundamento formidável das descobertas da razão teórica, que se inscreve sobre o fundo do desenvolvimento assintótico do progresso técnico, vai constantemente reportar o momento em que a razão prática e a razão teórica finalmente convergem a fim de assegurar a perfectibilidade efetiva da humanidade. A perfeição moral parece ter de seguir a mesma lógica de desenvolvimento progressivo segundo a qual o progresso dos conhecimentos se constitui como ideal de relação com o mundo em sua totalidade. Tal era a principal assunção da *Aufklärung*. Ora, a razão humana nunca parece suficientemente educada para corresponder a sua perfeição ideal e cada geração acaba por ser uma mera etapa do encaminhamento temporal em direção a uma humanidade sublimada que determina um sentido para a história. Contudo, essa inclusão do sentido na história, sombra transportada da lógica de progresso dos conhecimentos da ciência objetivante, deixa pairar a dúvida sobre a possibilidade de que cada indivíduo possa ser contemporâneo da realização de uma humanidade moralmente superior: “As figuras conceptuais como, por exemplo, a expressa na frase ‘educação do género humano’ defendem o sentido da história à custa daqueles que nasceram demasiado cedo para poderem ser ‘bem educados’ por este ideal” (BLUMENBERG, 1999, p. 169). A teleologia moderna implícita que sustem o desenvolvimento da razão científica acabou por abraçar a totalidade do horizonte de sentido que caracteriza o homem moderno, que vê, assim, sua época como esse mundo para o qual a promessa de sentido emerge no seio de um processo determinado de maneira radicalmente histórica. O esforço de conquista do sentido próprio à modernidade justifica, a partir daí, o trabalho atual em vista de uma completude futura. A naturalização desse paradigma reforça essa hipertemporalização da existência humana por meio da banalização do conceito de evolução depois de Darwin. Blumenberg preocupa-se, aí, com o risco da aplicação do darwinismo do ponto de vista social — a seleção — e sua cruel acentuação do estado de incerteza na qual o homem histórico se encontra: pois do ponto de vista da “segurança

humana”, da “justificação da situação histórica”, os longos espaços de Darwin eram “deploráveis” (BLUMENBERG, 1996, p. 257). O darwinismo transforma-se, assim, no último avatar da historicização natural do mundo moderno, dando-lhe uma justificação científica, à medida que a evolução biológica inscrevia o tempo histórico na própria lógica da natureza. A articulação entre a lógica de desenvolvimento próprio da ciência moderna, sua historicização no seio da totalidade do horizonte de sentido, e a naturalização dessa transformação tornavam a inscrição do homem no cosmos cada vez mais difícil.

Tendo em conta que, na época medieval, a hipertrofia da potência divina levava o nominalismo a privar a Natureza de qualquer possibilidade de compreensão por parte da criatura que nela se encontrava projetada, o investimento na explicação teórica do cosmos deveria proteger o homem do ressurgimento do carácter arbitrário da Criação. O cosmos não é senão o reflexo do *quia voluit* da vontade soberana do demiurgo. A *potentia ordinata* divina é substituída em proveito da *potentia absoluta*, inacessível ao entendimento humano e fonte de angústia para a criatura no seio de um mundo cuja ordem está fora do seu alcance.

O desenvolvimento da ciência moderna no tempo de Bacon e Descartes correspondia já a um *programa existencial* necessário que visava ultrapassar a ruína do cosmos medieval. Blumenberg vê nisso uma resposta *possível* à perda da ordem que o nominalismo tardio provoca ao acentuar o arbitrário da vontade absoluta do demiurgo⁴. A partir dessa perspectiva, a definição que Blumenberg dá da modernidade como época da *autoafirmação humana* é, por conseguinte, integralmente histórica, na medida em que a própria noção de época concentra o leque de possibilidades próprias a uma determinada fase histórica⁵.

⁴ Tal é a tese que sustem a originalidade da época moderna analisada por Blumenberg: ela não é uma evolução do cosmos medieval — ele mesmo incapaz de uma superação efectiva da gnose —, mas uma resposta original face à ausência de uma imagem satisfatória do mundo — a autoafirmação de si do homem: “A Idade Média chegou ao fim quando deixou de poder fazer o homem acreditar, no interior do seu sistema espiritual, que a criação era ‘Providência’, e quando lhe impôs no mesmo gesto o fardo da afirmação de si” (BLUMENBERG, 1996, p. 151). A autoafirmação não é aqui uma manifestação da *hybris*, a autoposição arbitrária do homem, mas uma resposta possível a uma situação de vaga de sentido que não foi *desejada* pelos primeiros modernos, mas apesar de tudo teve de ser assumida (como “fardo”).

⁵ “Toda a ação se integra no horizonte de suas possibilidades históricas; mas seu efeito também não é o ‘totalmente outro’ indiferente e fortuito. Também ele está *compreendido* no campo de ação de uma relação de troca entre a sincronia e a

Por outro lado, o historicismo assumido de Blumenberg deriva de uma opção metodológica. O paradigma funcionalista que ele aplica à história do pensamento permite-lhe articular os modelos de compreensão do mundo segundo uma lógica de “reocupação” no seio do sistema global de imagem do mundo⁶.

Compreendo por “imagem do mundo” a quintessência da realidade na qual e pela qual o homem se considera como pertencendo a esta realidade, fixa as orientações dos seus valores e das suas intenções, capta as suas possibilidades e as suas necessidades e compreende-se a si mesmo nas suas relações essenciais (BLUMENBERG, 1996, p. 473, nota 310).

Estas “imagens do mundo” distinguem-se por sua coerência numa determinada configuração de sentido: o sistema do mundo numa certa época. Cada sistema de omnicompreensão é formado por diferentes elementos: aspirações, exigências, axiomas, valores, posições teóricas ou práticas, interrogações fundamentais e suas respetivas repostas. Quando as repostas de uma determinada tradição perdem progressivamente sua capacidade de convicção, o “lugar” que elas ocupam no sistema de compreensão do mundo vaga. Daí a lógica funcional de “reocupação” dos lugares vagos por certas posições obsoletas na estrutura de compreensão do mundo de uma época particular. A tarefa da filosofia é, assim, estudar a lógica de aparição, de sucessão

diacronia, entre a interdependência integrante e destrutiva. A época é a quintessência de todas as interferências de ações com aquilo que foi ‘feito’ por elas. Nesse sentido, devido à impossibilidade de coordenar de maneira unívoca as ações e os resultados, é justo dizer que a história ‘se faz’” (BLUMENBERG, 1996, p. 555).

⁶ A metodologia funcionalista utilizada por Blumenberg em sua reinterpretação monumental da modernidade e a crítica da tese da modernidade como secularização (tal como ela é desenvolvida desde Rudolf Bultman até Carl Schmitt) que daí decorre, deve bastante à obra de Cassirer *Conceito de função e conceito de substância (Substanzbegriff und Funktionsbegriff)*, de 1910, na qual se desenvolve nada menos que um novo paradigma para uma teoria da conceitualidade. Baseado na crítica da velha noção de substância herdada da metafísica, Cassirer define uma teoria do conceito fundada nas relações de significação e nas modalidades de distribuição dessas relações de determinação: um trabalho pioneiro que permite, de certa forma, pensar sua obra como uma antecipação do estruturalismo. Cassirer entende com isso prolongar o trabalho do Kant da *Análítica dos princípios*; mas ultrapassa o plano kantiano quando dissolve a própria noção de coisa em si como ilusão metafísica. É esse argumento que Blumenberg aplica à crítica da hipotética transferência de uma unidade substancial de uma época para outra, transferência sem alteração, que justificaria o teorema da secularização. Para uma análise dessa problemática, remeto para Feron (2011, p. 65ss.).

e de desaparecimento dessas múltiplas opções de compreensão, tais como elas se distribuem no tempo. A história deixa de ser uma simples componente da análise: ela torna-se condição de sua inteligibilidade. Cada posição teórica, cada aspiração, cada necessidade não existe em si como uma substância intemporal que transita de uma época para outra, mas faz parte de uma totalidade de sentido para a qual elas devem assegurar uma função de sentido. A singularidade da época moderna é ter herdado a pretensão cristã de assumir a significação da *totalidade* do cosmos e da integralidade de sua temporalidade, tal como de ter de retomar a responsabilidade pelas questões que o cristianismo inaugurou, quando as respostas da teologia medieval deixaram de ser consideradas satisfatórias.

O cristianismo, diz [Blumenberg], na sua pretensão de ser capaz de explicar o modelo geral da história do mundo em termos de polos da criação e da escatologia, teve de criar uma nova questão, uma que fora desconhecida para os gregos; a questão do sentido e do modelo de história do mundo *como um todo*. Quando os pensadores modernos abandonaram as “respostas” cristãs, eles continuaram a sentir uma obrigação de responder à questão que vinha com elas — para mostrar que o pensamento moderno era igual relativamente a qualquer desafio, por assim dizer. Foi esta compulsão para “reocupar” a “posição” do esquema medieval cristão da criação e da escatologia — em vez de tê-la deixado vaga, como qualquer racionalidade que estava consciente dos seus próprios limites talvez tivesse feito — que levou às grandiosas construções da “filosofia da história” (WALLACE, 1983, XX-XXI).

A filosofia da história torna-se a nova modalidade de reflexão sobre a totalidade da história universal, visto que essa exigência permanece presente e não pode ser meramente ignorada. É o que Blumenberg qualificará de “tragédia da modernidade”: ter de reinvestir (*Umbesetzung*) “posições de respostas que ficaram vagas e cujas respectivas questões não podiam ser eliminadas” (BLUMENBERG, 1996, p. 75)⁷. A análise da economia do sistema de procura de justificação da

⁷ Uma grande parte da crítica blumenberguiana do teorema da secularização articula-se à volta da oposição entre *Umsetzung* (mutação, transformação) e *Umbesetzung* (reinvestimento). Como o define J. Greisch no estudo crítico das “ambiguidades”

existência do mundo em sua totalidade e as respostas sucessivas que se sucedem ao longo da Idade Média traçam uma gigantesca cartografia das possibilidades de sentido num certo sistema de imagem de um determinado mundo. Quando esse sistema perde sua coerência porque não consegue continuar a desenvolver respostas que satisfaçam as suas exigências, surge uma nova era, uma nova época que se poderia definir da seguinte forma: uma época sobredeterminada pela obrigação de trazer novas respostas a questões que ela não colocou.

É notável que toda a semântica que Blumenberg utiliza para analisar esse mecanismo de transferência sistêmica das exigências de uma época para outra é marcado pela temática da herança e da dívida: economia teórica, títulos, reembolso, austeridade, hipoteca, quitação, obrigação e, evidentemente, reinvestimento (*Umbesetzung*). Será o mesmo vocabulário que ele utilizará em *A cura atravessa o rio* (*Die Sorge geht über den Fluss*), quando analisará as consequências desse resto de exigências que sendo inadiável é também insolúvel: a questão da falta de sentido (*Sinnlos*) (cf. BLUMENBERG, 1987, p. 57-58). Em ambos os casos, é extraordinária a dimensão trágica do destino moderno que acaba por assumir uma tarefa para a qual não estava preparado. É precisamente essa dimensão metafísica que preside a formação progressiva da filosofia da história, entendida como elaboração racional que justifica a totalidade da história do mundo. Essa narrativa englobante torna-se ainda mais necessária se tivermos em conta que ela é portadora da promessa do sentido da existência do mundo e das criaturas.

das teses desenvolvidas por Blumenberg: “[...] a primeira [*Umsetzung*] postula a identidade dos conteúdos; a segunda [*Umbesetzung*] interessa-se pela das funções. Ela parte do princípio de que “[...] conteúdos completamente heterogêneos possam assumir funções idênticas em certos lugares do sistema da interpretação do mundo e da interpretação do homem por si próprio” (BLUMENBERG, 1996, p. 74)” (GREISCH, 2004, p. 292). Uma dúvida da mesma ordem é formulada por J. C. Monod: será que quando Blumenberg critica a noção de substância transistórica, substituindo-a pelas funções de sentido, não substitui uma substância por outra? “Será que então Blumenberg não substituiu simplesmente uma ideia das constantes históricas — uma ‘substância’ escondida da história — por outra: uma permanência antropológica de questões e de funções?” (MONOD, 2002, p. 276). A pista para a questão que aqui é desenvolvida a partir da tese do historicismo constitutivo implica que essa constante da função antropológica não seja metafísica, mas elaborada de modo reflexivo a partir de certas condições de época — a curva copernicana para a modernidade — que remete à formação e à formulação das esperanças, expectativas, necessidades e respostas para um reconhecimento especulativo pela subjetividade de sua própria actividade.

O sentido é aqui definitivamente ancorado na dimensão do tempo. Este deixa de ser escatológico, como o era na Idade Média e transforma-se em seu avatar moderno: torna-se teleológico sob a figura do progresso.

Por sua lógica racional de articulação dos acontecimentos no tempo, o progresso parece tornar suportável a perda das respostas medievais abandonadas. A lógica cumulativa do progresso age com o propósito de pagar a dívida de sentido que se ficou a dever à época anterior. O historicismo assumido por Blumenberg implica, desde então, um trabalho reflexivo e crítico de paciente genealogia dos laços que determinam as relações entre as diferentes épocas que se sucedem e ao mesmo tempo relativizam as pretensões de verdade de cada uma delas.

O historicismo moderno gerou uma consciência muito aguda da relatividade de todos os padrões interpretativos surgidos no decorrer da história e, desse modo, despojou-os de sua credibilidade. O questionamento funcionalista de Blumenberg parte do facto de todas as concepções do mundo e de todos os sistemas interpretativos da história do pensamento ocidental guardarem uma certa relação entre si, porque cada um deles representa uma resposta ao desafio colocado pelo anterior (WETZ, 1993, p. 165).

A dialética da interpretação da época moderna como *evolução* ou como *revolução* — que é o que está em jogo na disputa à volta do conceito de secularização que implicará tanto Karl Löwith como Carl Schmitt aquando da publicação de *A legitimidade dos tempos modernos* — só pode ser ultrapassada pela adopção de uma metodologia menos dogmática, que não pretenda cortar os termos da alternativa, mas, ao invés, denunciar aí uma ilusão, uma herança metafísica que não poderia ser resolvida de forma legítima por uma razão crítica finita. Esta última não pode subtrair-se à contingência de sua posição na ordem de sucessão dos sistemas interpretativos do mundo. Assim sendo, ela não pode assumir uma posição privilegiada que lhe permitiria aplicar um princípio de eliminação de diferentes posições teóricas possíveis, como se se tratasse de uma espécie de darwinismo aplicado ao conjunto da história do pensamento a partir *deste* presente. “A atualidade continua

sendo o ponto culminante, o critério justificador dos fenômenos que se vão apresentando e da história, até o seu último fundo mítico” (BLUMENBERG, 1999, p. 168).

Nesse sentido, o filósofo arrisca-se por meio de seu olhar retrospectivo sobre a história do pensamento a adotar uma atitude de naturalização nesse processo de sucessão, que efetivamente seria tão só um processo de seleção. Blumenberg dá conta desse perigo na posição anti-historicista que “[...] vê a última tábua de salvação na instrumentalização de toda a plenitude do passado pela iluminação do presente” (BLUMENBERG, 1999, p. 168). Por isso oporá dois tipos de argumentos ao anti-historicismo: o primeiro que trataremos de seguida e o segundo que remetemos para o próximo ponto. O primeiro argumento é caracterizado pela denúncia ao carácter absolutamente arbitrário de cada posição no tempo a partir da qual se pronuncia qualquer discurso com pretensão normativa universal. Esse preconceito dogmático apaga qualquer ancoragem numa temporalidade relativamente à qual o anti-historicismo nega os efeitos, ao mesmo tempo que reconhece implicitamente o carácter privilegiado de sua própria posição na história, uma espécie de ilusão da *filosofia perennis*.

O anti-historicismo, nas suas diversas formas, é uma tentativa de esquecer, pelo menos, a contingência da posição de qualquer um no tempo, de, pelo menos, simular — facto que resulta impossível de cumprir — um postulado de igualdade para todas as épocas. [...] Quem esteja contra a história pode não desejar à partida deixar claro a favor de qual história ele está. Viver com o escândalo da contingência espaço-temporal não significa apenas renunciar à normatividade da atualidade e do seu futuro mais imediato; significa também a consciência inesgotável do seu carácter insuportável (BLUMENBERG, 1999, p. 171).

Se a filosofia se definiu desde seu nascimento como tentativa de superar a contingência de sua posição, essa exigência que ela impôs a si mesma, e na qual ela se reconhece e se distingue de outras modalidades discursivas, não pode justificar a assunção de qualquer posição privilegiada. A história da filosofia é, por conseguinte, uma *práxis* anti-dogmática, uma vez que ela se recusa a considerar essa temporalidade

como sendo teleologicamente orientada para um estado favorizado, finalmente liberado dos erros e das ilusões do passado.

Ethos e história

O segundo argumento é desenvolvido por Blumenberg a favor de uma abordagem histórica da filosofia. Apoiando-se na obra de E. Cassirer, esse argumento apresentado de forma privilegiada em seu discurso de 1974, é, em seu último propósito, fundamentalmente kantiano. Todavia ele implica a crítica a uma das consequências fortuitas do paradigma teleológico subjacente à filosofia da história, tal como essa encontra sua formulação clássica no idealismo alemão. Essa crítica é uma consequência direta da reinterpretção que Blumenberg faz da modernidade como autoafirmação do homem sobre os escombros do absolutismo do deus arbitrário do nominalismo tardio. Assumindo a responsabilidade do sentido da totalidade do real, pretensão que estava na base do cristianismo em sua doutrina escatológica, o pensamento moderno fazia face a esse desafio abraçando a pluralidade da totalidade da história no seio dessa nova configuração de sentido chamada filosofia da história.

Não sabemos em que consiste o sentido, mas podemos indicar porque é que no mundo da vida (*Lebenswelt*) não se coloca a pergunta acerca dele: o sentido apresenta-se como elemento constante implícito em toda a descrição do mundo da vida, desde que o tempo da vida e o tempo do mundo não divirjam de forma sensível, de modo que um leve o outro à dúvida e, finalmente, ao desespero a propósito daquele que, sendo aquele que faz falta e é o carente, recebe o nome de "sentido" (que só existira na imperceptibilidade daquilo que se entende por si próprio). Se unicamente a totalidade pode abarcar e assegurar o sentido, o que é, então, uma totalidade do tempo do mundo? Desta pergunta, formulada desta ou de outra forma, deriva toda a potência da filosofia da história. Nela se aninha a convicção, ou assim o pretende, de poder falar, todavia, de uma totalidade da história ou, no caso desta pretensão se tornar problemática, pelo menos [falar] de uma pluralidade da totalidade na história (BLUMENBERG, 1986, p. 86).

A filosofia da história, paralelamente ao programa científico traçado de maneira exemplar por Bacon e Descartes, é uma resposta possível diante da esmagadora perda de sentido experimentada pelo homem diante de um universo doravante infinito e cujo silêncio parece refletir sua inanidade. O tempo cósmico, cuja indiferença angustiava tanto Pascal, reenvia o homem moderno ao desafio herdado da escatologia: elaborar um discurso que dê sentido à posição cada vez mais satélite do homem no cosmos. O divórcio entre o tempo cósmico e a temporalidade vivida exige uma compensação antropológica para uma situação de perda que Blumenberg formula, retomando uma temática cara à fenomenologia: a privação do acesso ao mundo da vida (*Lebenswelt*). A temática do sentido — ou de sua ausência (*Sinnlosigkeit*) —, e todas as suas subtis elaborações no seio de um discurso teórico, desabrocham sobre um horizonte de nostalgia. A conquista de sentido é literalmente o sintoma retrospectivo do que foi perdido e cujo luto se revela impossível de realizar.

Nesse sentido, a potência da filosofia da história foi prometer a reconquista desse bem perdido, projetando sua possessão plena sobre um horizonte futuro. A lógica do progresso subjacente à evolução histórica moderna alimenta-se da justificação de que o tempo presente tende para a realização de um futuro que o legitima. Se a evidência do mundo da vida foi perdida, a filosofia da história promete-nos que o *telos* da temporalidade é a reconquista da vida plena *no* sentido. Mas é precisamente essa situação de entremeio do tempo presente que Blumenberg vai criticar, na medida em que, em função de um fim último, a orientação da história transforma cada presente num mero meio para aceder a ele. Recusando qualquer finalidade à história, o historicismo transforma-se numa exigência radicalmente ética “[...] já que o facto de não haver nenhuma finalidade na história liberta-nos de nos orientarmos ‘provisoriamente’ para uma finalidade deste tipo, de ser exortados a colocar-nos ao seu serviço como *simples meios*” (BLUMENBERG, 1999, 168-169, *itálico nosso*). Tal é a crueldade da lógica da provisionalidade que anima a filosofia da história quando assume a *função* da escatologia: fazer de cada presente o herdeiro de uma promessa de sentido cujo cumprimento ele *ainda* não é capaz. Mas, por

antecipação, a filosofia da história priva igualmente cada presente de participar dessa promessa de sentido, pois a transposição dessa lógica de sentido para um mundo que *jamais poderia ter sido* implica que o *eskaton* é sempre adiado, resultando daí o reforço da culpabilidade do homem de ter nascido demasiado cedo. “A escatologia é o equivalente da neurose obsessiva da qual Freud descreveu o efeito universal pela proposição: ‘A impossibilidade acabou por apoderar-se do mundo inteiro’” (FREUD apud BLUMENBERG, 1996, p. 78). Se a contingência “[...] significa a determinação da realidade a partir da perspectiva da necessidade e da possibilidade” (BLUMENBERG, 1999, p. 47), o abandono de toda a intenção teleológica da história visa permitir a reinserção do homem num horizonte de possibilidades sem que sua existência seja medida por um sucesso qualquer: o homem deixou de ser aqui considerado como um *simples meio*.

A crítica blumenberguiana da filosofia da história deve ser, portanto, compreendida desde o ponto de vista de uma exigência ética radical. A filosofia da história é aqui entendida como a resposta moderna a uma pretensão de compreensão da totalidade do horizonte temporal tal como ela é formulada dogmaticamente pela teologia agostiniana; renunciar a ela é a condição necessária para não julgar o valor de cada existência humana segundo um critério impossível de preencher. Essa é a lição da prática da história da filosofia tal como foi praticada de maneira exemplar por Cassirer:

[...] o empenho de não colocar a história da filosofia, das ciências ou dos sistemas das formas simbólicas ao serviço da autoconfirmação de um presente qualquer, de não submetê-la ao critério do êxito. [...] Isto representa, precisamente, o *ethos* de um conhecimento que não se pode restringir à confirmação dos mecanismos seletivos da história. Tal *ethos* — também o do historiador e, sobretudo, o dele — exclui que algum presente possa assemelhar-se com a finalidade da história, ou então aproximar-se dela de forma privilegiada (BLUMENBERG, 1999, p. 168)⁸.

⁸ Blumenberg encontra na obra de Cassirer um paradigma de integração da história no seio da filosofia, na medida em que ele devolve a certas possibilidades do pensar a sua dignidade de ser reconhecidas, independentemente do sucesso que essas experiências de pensamento possam ainda ter em nossos dias. Os trabalhos de Cassirer sobre o Renascimento são

A dimensão histórica da disciplina da atenção (*Disziplin der Aufmerksamkeit*) (BLUMENBERG, 2002, p. 189) que constitui a filosofia é a condição desse exercício ético como *officium nobile* de não “[...] capitular face à contingência spatiotemporal” (BLUMENBERG, 1999, p. 171). Exercício de complexidade, de desmontagem das evidências⁹, a ética da filosofia visa fundamentalmente a uma reativação dos ideais da *Aufklärung*¹⁰. Recentrando a filosofia em sua dimensão prática mesmo em suas opções teóricas, Blumenberg visa retirar o peso de uma condenação do homem, culpado pelo tribunal do mundo de não ter realizado um ideal impossível e longínquo. Aqui não se pode deixar de identificar um motivo profundamente kantiano no próprio coração do pensamento blumenberguiano, que anima a gigantesca empresa de sua reconstrução paciente dos elos sistêmicos que estruturam as diferentes configurações de sentido sobre as quais se inclina a história da filosofia.

Numa dimensão temporal, a injustiça já não afeta, certamente, aqueles que existiram anteriormente. Mas, no fundo, a injustiça corrompe, não importa quem a inflija, [quando é] infligida, sobretudo, através da mediatização que do passado faz o presente, *um* presente para cujas pretensões de relevância e módulos de atualidade só conta aquilo que para ele resulta eficaz. É possível que se possa aprender com a história, ou então que não se possa aprender, isto é secundário se o compararmos com a obrigação, elementar, de não dar o humano por perdido (BLUMENBERG, 1999, p. 170).

um exemplo dessa atenção para reintegrar componentes importantes da história do pensamento no seio da história do espírito (*Geistesgeschichte*) ou de outra cultura; a história é assim compreendida como uma forma simbólica por inteiro e “[...] o animal simbólico precisa de uma compreensão de si histórica” (MÜLLER, 2005, p. 257). A prática histórica da filosofia em Cassirer transforma-se literalmente num paradigma ético: “O *ethos* de Cassirer é contudo uma referência à prática da história da filosofia” (MÜLLER, 2005, p. 256).

⁹ “*Philosophie Abbau von Selbstverständlichkeiten ist*” [“Filosofia como desmontagem de coisas que consideramos evidentes”] (BLUMENBERG, 1999, p.114).

¹⁰ “O *ethos* consiste assim, enquanto ‘disciplina’ da atenção, num autêntico trabalho sobre os fenômenos. [...] A sua consequência não é apenas uma distância relativa às próprias significações, mas igualmente a tolerância relativa a outras formas de significação. Como tal, ela [a filosofia] é uma vez mais *Aufklärung* a respeito da *Aufklärung*” (HEIDENREICH, 2005, p. 235).

Mais do que uma atividade de erudição, o estudo da filosofia em sua dimensão histórica torna-se literalmente uma *práxis*, a instauração de uma ética que assume — tal como Kant o fez de forma inaugural — o lugar central da antropologia na reflexão especulativa. Contrariamente à primazia tradicional da filosofia teórica — e de sua expressão científica moderna —, a filosofia em seu exercício reflexivo e histórico constitui uma retoma incansável da exigência ética de não submeter o homem a qualquer finalidade que possa transbordá-lo, o que é outra forma de lhe fazer justiça.

Referências

BLUMENBERG, H. *Lebenszeit und Weltzeit* [Tempo da vida e tempo do mundo]. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

BLUMENBERG, H. *Die Sorge geht über den Fluß* [A cura atravessa o rio]. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987.

BLUMENBERG, H. *Die Legitimität der Neuzeit* [A legitimidade dos tempos modernos]. Frankfurt: Suhrkamp, 1996.

BLUMENBERG, H. *Wirklichkeiten in denen wir leben* [Realidades em que vivemos]. Stuttgart: Reclam, 1999.

BLUMENBERG, H. *Zu den Sachen und Zurück* [Regresso às coisas e volta]. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002.

CASSIRER, E. *Philosophie der symbolischen Formen*. Hamburg: Felix Meiner, 2010.

CASSIRER, E. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Darmstadt: WBG, 1971-1974. 4 v.

FERON, O. *O intervalo de contingência: Hans Blumenberg e outros modernos*. Lisboa: Centro de Filosofia, 2011.

GREISCH, J. *Umbesetzung* versus *Umsetzung*. Les ambiguïtés du théorème de la sécularisation chez Hans Blumenberg. *Archives de Philosophie*, v. 67, n. 2, p. 279-298, 2004.

HEIDENREICH, F. *Mensch und Moderne bei Hans Blumenberg*. München: Wilhelm Fink, 2005.

KÖHNKE, C. K. *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

MONOD, J-C. *La querelle de la sécularisation de Hegel à Blumenberg*. Paris: Vrin, 2002.

MÜLLER, O. *Sorge um die Vernunft: Hans Blumenbergs phänomenologische Anthropologie*. Paderborn: Mentis, 2005.

WALLACE, R. M. Introduction. In: BLUMENBERG, H. *The Legitimacy of the Modern Age*. Cambridge: MIT Press, 1983.

WETZ, F. J. *Hans Blumenberg zur Einführung*. Hamburg: Junius, 1993.

Recebido: 27/05/2015

Received: 05/27/2015

Aprovado: 14/07/2015

Approved: 07/14/2015