

SÍNTESE NOVA FASE

v. 22 n. 70 (1995): 301-319

**MODERNIDADE, SECULARIZAÇÃO E A
CRISE DE LEGITIMIDADE:
UMA INTRODUÇÃO A BLUMENBERG**

José Carlos Aguiar de Souza
Doutorando em Filosofia

Resumo: O presente artigo é uma introdução ao debate entre Karl Löwith e Hans Blumenberg que nos coloca frente à difícil problemática de estabelecer a identidade, originalidade e legitimidade da idade moderna. Ao refutar a tese da secularização de Löwith, segundo a qual a idade moderna não seria mais do que uma escatologia secularizada, e, por isso mesma, ilegítima, Blumenberg recupera, por assim dizer, o projeto moderno em sua legitimidade própria. Em outras palavras, a idade moderna se justifica-a-si-mesma. Seu programa existencial: a "Afirmação-do-Eu."

Palavras-chave: Modernidade, Secularização, Legitimidade, Blumenberg.

Abstract: This article aims to give a brief account of the Löwith-Blumenberg debate which introduces us in the complex problematic of establishing the identity, originality and legitimacy of the Modern Age. In refuting Löwith's thesis that the Modern Age is a secularized eschatology and thus, illegitimate, Blumenberg retrieves the modern commitments out of their proper legitimacy. In other words, the Modern Age is justified out of itself alone. Its existential program: Self-Assertion.

Key words: Modernity, Secularization, Legitimacy, Blumenberg.

Introdução

A idade moderna se inicia com uma reivindicação sem precedentes de originalidade em relação a tudo o que veio antes dela. Assim sendo a idade moderna introduz o conceito de "época." O tempo histórico é formulado em épocas perdendo a história a sua conceitualização tanto em termos de um "continuum," como o de um tempo cíclico sempre retornando de onde ele se iniciara.

Não demorou muito para que essa pretensão a uma originalidade absoluta fosse contestada e desafiada, na medida em que ela implicava em uma confrontação imediata com a visão cristã do mundo. Uma nova ordem simbólica começa a se impor como a idade da razão. Através dos meios disponíveis à razão, a idade moderna se julgou capaz de revelar a verdadeira natureza do mundo e da própria natureza humana. A razão foi comparada a uma luz que iria iluminar toda a treva na vida da humanidade e a religião, por sua parte, foi vista como uma espécie de miopia que obscurecia o olhar iluminado que somente a luz da razão poderia prover.

A Idade Média foi interpretada como sendo a assim chamada "idade das trevas," vista quase como uma interrupção do curso normal da história, imediatamente procedente do mundo antigo. Fazia-se necessário corrigir essa anomalia histórica começando do nada, negando qualquer certeza que não pudesse ser julgada pelo tribunal da razão. A pagã Atenas e não a Roma cristã se tornara a verdadeira herança do homem moderno.

Acreditava-se, pois, que a implementação do reino da razão e as descobertas da ciência trariam uma melhora sem precedentes na vida humana. O sentimento que os *philosophes* do século XVIII tinham de estarem vivendo na idade das luzes deu-lhes um senso de responsabilidade pela tarefa civilizadora da humanidade, tarefa esta que eles abraçaram com um zelo e um fervor quase missionários.

A pretensão moderna a uma originalidade *sui generis* foi palco de muita controvérsia. Ao se entender, interpretar e caracterizar como o novo início da razão, a idade moderna se achou presa na armadilha de ter que justificar a sua própria legitimidade. Ao se pensar como uma nova época, a idade moderna "criou" as outras épocas históricas das quais ela difere. Sua própria identidade é dada, por assim dizer, em comparação ao que veio antes dela. No século XVIII, a concepção dos *philosophes* de um progresso inevitável contribuiu para a já controversa pretensão da modernidade de começar a partir do nada.

Na discussão sobre a crise de legitimidade da idade moderna, a obra do pensador alemão Karl Löwith é de fundamental importância. No

seu famoso e aclamado livro, *Meaning in History*¹, Löwith desafia os próprios fundamentos da idade moderna ao negar a verdadeira legitimidade da modernidade. Para Löwith, as filosofias modernas da história e suas celebrações do progresso, são derivadas do Cristianismo (e através dele do Judaísmo). Existem, pois, pressuposições teológicas escondidas na consciência histórica moderna. Assim sendo, a pedra angular da modernidade, a concepção de um progresso inevitável, não passaria de uma mera secularização da escatologia cristã. A verdadeira face da idade moderna deve ser procurada por baixo da máscara secularizada que ela veste. Em outras palavras, a tese da secularização reduz a idade moderna a uma simples versão disfarçada daquilo que veio antes dela.

A tese de Löwith teve enorme aceitação e repercussão mas permaneceu incontestada até que o então jovem filósofo alemão Hans Blumenberg apresentou um ensaio sobre a secularização no qual ele contestava a tese de Löwith. O ensaio de Blumenberg suscitou uma enorme controvérsia. Ao tentar responder às críticas recebidas, Blumenberg ampliou o alcance do seu ensaio original, publicando então a sua obra notável e de profunda erudição, *The Legitimacy of the Modern Age*². Nesse livro Blumenberg não apenas se opõe à pressuposição subjacente à tese da secularização de Löwith, mas abraça a difícil missão de recobrar a originalidade da idade moderna em sua própria legitimidade. Central no projeto blumenbergiano é a sua concepção da "afirmação-do-eu" (*self-assertion*) como sendo um programa existencial e do qual a modernidade deriva a sua própria legitimidade. Entretanto é preciso deixar claro que para Blumenberg a guinada para o "eu" não surgiu do nada. Ela tem que ser situada dentro de um contexto mais amplo que inclua o que veio antes dela, em especial o Cristianismo Medieval. Através da sua "tese de reocupação" (*reoccupation thesis*), ele mostra que a continuidade entre a Idade Moderna e a Idade Média é uma de funções, e não de substância. Em outras palavras, a idade moderna tentou responder a um conjunto de questões que o Cristianismo havia formulado tendo em conta já possuir as respostas. De acordo com Blumenberg, ao introduzir o conceito de uma *creatio ex nihilo*, o Cristianismo foi capaz de fazer uma reivindicação no que concerne o sentido da totalidade do mundo e da história. Após a guinada moderna os pensadores modernos se sentiram ainda obrigados a responder as questões que não eram propriamente modernas mas medievais, e que diziam respeito a totalidade da história, fazendo uso dos meios limitados que a razão oferece. Desse modo, as idéias modernas legítimas se viram forçadas a reocupar as posições deixadas pelo Cristianismo Medieval.

Para Blumenberg se faz necessário que a idade moderna se livre da idéia de que exista um cânone de grandes questões que acompanham a curiosidade humana inalteradamente. Segundo ele, nem sempre as

questões precedem as respostas. Muitas vezes as respostas já estão dadas antes mesmo da formulação de suas respectivas questões. A idade moderna herdou do Cristianismo Medieval uma série de questionamentos radicais que este havia-se colocado na certeza de já possuir respostas para eles. A idade moderna se sentiu obrigada a responder a estas questões. Assim sendo, idéias modernas legítimas como a de um progresso possível, por exemplo, se tornaram a concepção do progresso inevitável do século XVIII. A concepção de um progresso inevitável tenta, no entender de Blumenberg, reocupar a posição deixada pelo Cristianismo de ter que dar uma resposta ao que tange a totalidade da história, seu sentido e destinação última.

Nessa tarefa de defender a legitimidade da idade moderna, Blumenberg deixa claro que não se trata de justificar cada uma de suas afirmações. No que diz respeito à secularização especificamente, Blumenberg introduz seu conceito altamente criativo de "secularização pela escatologia", ao invés de "secularização da escatologia." Ele mostra que a existência de uma teologia Cristã já é em si mesma um sinal de que algo saiu errado com as expectativas escatológicas iminentes das primeiras comunidades Cristãs.

Esses são resumidamente os pontos principais da defesa da legitimidade e originalidade próprias da idade moderna apresentada por Blumenberg em contraposição à teoria da secularização de K. Löwith. Tomarei agora os pontos principais e por que não mais controversos da arquitetura blumenbergiana e, logo em seguida, como esboço de uma conclusão tentarei avaliar o alcance das afirmações blumenbergianas, que foram definidas como uma radicalização do Iluminismo, dentro do contexto das discussões da modernidade\pós-modernidade.

1- Progresso versus Providência: a tese da secularização

Para Blumenberg, as condições de possibilidade para o nascimento da ciência moderna devem ser vistas tanto no contexto da filosofia grega como no Cristianismo medieval, na medida em que a ciência pressupõe uma certa racionalidade da ordem das coisas. O Deus medieval era um Deus pessoal e racional que não agia arbitrariamente. Quando no final da Idade Média o voluntarismo nominalista se impõe a nível das discussões teológicas, e a ordem das coisas tinha que ser re-estabelecida, um novo princípio de certeza foi encontrado no "cogito"

cartesiano. Existe, pois, um fator ou *matrix* teológica na constituição da ciência moderna e essa vertente teológica está ligada tanto à filosofia grega como ao Cristianismo.

A crise de época medieval leva à busca de um novo princípio de racionalidade para a ordem das coisas e este é encontrado no “cogito” e traduzido no projeto de dominar e possuir a natureza. Para isso o método da ciência se provou extremamente eficiente, e esse sucesso de alguma maneira passou a justificar a própria ciência. Os cientistas, por sua vez, não sentiram a necessidade de justificar ou mesmo questionar as suas próprias pressuposições metafísicas. O homem possui os instrumentos necessários para a dominação da natureza, para criar um mundo mais racional e humano, para melhorar a vida e para criar progresso. A dominação do mundo da natureza diz respeito apenas à objetividade do conhecimento científico e o mundo da razão técnico-matemática é definido em termos da sua operacionalidade.

Esse sucesso da racionalidade científica é na verdade o início da “revolução copernicana” do pensamento. O mundo se torna um projeto da razão humana e o futuro do homem é uma possibilidade sempre aberta. Não apenas a dominação da natureza é uma tarefa para o homem moderno, mas a ordem social é também produto da razão humana. A vida social se torna racionalizada. As novas ciências do homem se tornam caracterizadas pela positividade de seus respectivos métodos; elas têm que ser “científicas.” A positividade do método das ciências assim chamadas exatas foram transplantadas para o método das ciências assim chamadas humanas. Nem mesmo a religião ficou indiferente ao sucesso metodológico da ciência moderna. Os estudos bíblicos, a exegese em particular, se tornam influenciados por ele. Muitas Igrejas recém-fundadas acrescentavam a palavra ciência ou científico aos seus nomes.

A ciência moderna é pois fruto de uma dupla vertente ou *matriz* que nos leva tanto à Atenas como a Roma, à Filosofia Grega e ao Cristianismo, à Antiguidade Clássica como à Idade Média. Ela entretanto nunca prestou muita atenção às pressuposições metafísicas do seu próprio credo. Os *philosophes* do século XVIII se sentiam herdeiros da antiguidade clássica, interpretaram a Idade Média como uma idade de trevas e superstição. Eles se consideravam vivendo em uma idade de luzes que se libertou da obscuridade medieval. Eles eram pagãos modernos vivendo em um tempo sob todos os aspectos superior a quantos vieram antes dele.

A história ganha uma importância fundamental enquanto disciplina científica. A história possuiria uma norma de desenvolvimento que culminaria na idade da razão. A filosofia da história assim concebida fornece uma explicação última para a curso da história na sua totali-

dade. A história é uma totalidade que faz sentido possuindo uma estrutura linear e progressiva. O sentido da história, entretanto, é dado pela razão e não por Deus.

Enquanto disciplina científica, a história deveria fornecer conhecimento objetivo; ela foi canonizada pelos *philosophes* como a história da acumulação progressiva de instrumentos, técnicas e conhecimentos que desembocaram na idade iluminada da razão. A história adquire um valor positivo já que se trata da história da razão desempenhando sua missão de dominar a natureza, melhorar a vida e criar um mundo humano. Vista a partir dessa perspectiva linear, a história é universalizada e o homem iluminado pela luz da razão se torna um homem universal com uma missão também universal, de levar a luz da razão para toda a humanidade. O esquema do progresso permaneceu pois ligado aos instrumentos de dominação da natureza e de melhora da vida, e estes, por sua vez, são expressão do propósito do homem enquanto criador.

Essa contemplação racionalista da história destrói toda a base de sustentação para uma teologia da história. Se a história é a progressão linear e universal da razão, então os conflitos e ambigüidades mal experimentados no seu curso, bem como a necessidade de salvação, perdem a sua razão de ser, já que a razão é a única chave para a inteligibilidade da história. A filosofia da história advoga para si um "status" científico e é parte integral e constitutiva da idade moderna.

Löwith interpreta a filosofia da história e a sua suposição subjacente de uma progresso inevitável como sendo a secularização da escatologia cristã. Presa entre uma dupla herança, cristã e pagã, a modernidade se mantém indecisa, carecendo por assim dizer, de uma identidade própria. Desse modo a idade moderna e o seu projeto seriam ilegítimos. Para ele a filosofia da história é uma interpretação sistemática da história universal de acordo com um princípio pelo qual os eventos e sucessões históricas seriam unificados e dirigidos para um sentido último³. Assim sendo, a filosofia da história dependeria de uma teologia da história enquanto história de realização e salvação. Muito embora a providência divina tenha sido substituída pela vontade e razão humanas, as pressuposições teológicas subjacentes ainda persistem na idade moderna de uma forma secularizada. A filosofia da história não pode ser científica como queriam os *philosophes* visto que somente a razão não pode nem justificar o caráter otimista e redentor da história nem a fé num progresso inevitável que tem as suas fontes na tradição judaico-cristã, muito embora nem o Judaísmo nem o Cristianismo concebesses tal progresso. É nos parâmetros da história da salvação que a questão do sentido último e destinação final aparecem. Os pensadores modernos secularizaram as pressuposições teológicas que permitem uma contemplação otimista da história e a progressão

linear dos eventos históricos. Segundo Löwith a história, numa perspectiva cristã, não é um trabalho independente de projeção do homem, mas necessita constantemente da redenção trazida pelo sacrifício de Cristo na cruz. A história é vista e avaliada à luz da cruz, cuja destinação final é o fim desse mundo e a criação de um novo céu e de uma nova terra. Conclui-se pois que apesar da escatologia cristã ter possibilitado uma visão progressiva da história, os contornos que a fé no progresso adquiriam na idade moderna são de fato não-cristãos.

A modernidade rejeita qualquer teleologia divina na história já que o futuro pode ser criado e mantido pelo própria vontade do homem. O despertar universal da razão ao brilhar sobre toda escuridão iluminará a totalidade da história humana. Esse processo do desabrochar da razão no horizonte histórico da humanidade foi concebido como um processo inevitável e irreversível. A história se torna então uma história universal. A história é tarefa e projeto humano e as leis que a regem se tornaram leis naturais. Qualquer tentativa de interpretar a história em termos da teologia cristã se tornara um anacronismo. Todas as questões referentes à natureza do homem devem ser resolvidas pela história. E mesmo na solidão de uma mera continuidade histórica na qual a razão não mais consegue fomentar um progresso inevitável e uma melhora de vida, não existe mais retorno ao pensamento consolador de uma teleologia guiando a história.

Para Löwith o problema da totalidade da história não pode ser respondido nos limites da própria história. Ao contemplarmos a história em suas vicissitudes, esta nos parece mais um processo irracional guiado pela fatalidade e pela sorte do que uma totalidade ordenada. O mundo pós-cristão é pois uma criação sem criador. Fruto de uma dupla herança ele termina por não ser nem cristão nem pagão. Ele vê com um olho da fé e com um olho da razão. Desse modo a sua visão é necessariamente opaca se comparada tanto ao pensamento Grego como ao pensamento Bíblico⁴. Em outras palavras, a idade moderna carece de legitimidade.

1- A “Afirmação-do-Eu” como um programa existencial

Central ao projeto blumenbergiano de defesa da legitimidade da idade moderna face ao desafio da tese de secularização é a “afirmação-do-eu” enquanto um programa existencial. O “cogito” cartesiano se apresenta como o início de uma nova era, a idade da razão. Isso im-

plica em uma quebra radical com a tradição e o entender-se a si mesma da idade moderna como uma época em tudo diferente das demais. Entretanto, esse programa original de começar "do nada" se envolveu segundo Blumenberg com uma série de questões que não eram as suas próprias. A idade moderna herdou questões e problemas pré-modernos, sobretudo medievais-cristãos, e que dão a aparência de ilegitimidade ao projeto moderno como um todo.

Para se recuperar a novidade que o projeto moderno representa em sua 'originalidade-original,' se faz necessário acabar com a idéia de que exista um cânone de "grandes questões" que durante o transcorrer da história e com a mesma urgência ocupariam a curiosidade humana⁵. Se essas questões não estiveram sempre conosco elas também não devem ser olhadas como obrigatórias para o nosso esforço intelectual. Isso não significa uma posição positivista que simplesmente exclui uma questão sobre o epíteto derogatório de "metafísica." Blumenberg não procura limitar o labor intelectual por referência a um modelo particular de conhecimento, sem uma profunda reflexão histórica. O que se passa com a idade moderna foi que esta, sentindo-se obrigada a dar uma resposta a uma série de questões pré-modernas, se viu em apuros, pois ela não possuía nem competência nem deveria ter seguido um programa deixado pelo Cristianismo medieval.

Para Blumenberg nem sempre as questões precedem suas respostas. Muitas vezes já se possuem as repostas de antemão e tenta-se, então, formular suas respectivas perguntas. Com o advento do Cristianismo, o sentido e a própria ordem das coisas não derivam mais da totalidade divina do *Cosmos*, mas de um Deus pessoal em sua transcendência absoluta. Desse modo o Cristianismo tira do *Cosmos* o seu princípio de sacralidade apesar de não dessacralizar a natureza enquanto tal. A dessacralização total e efetiva da natureza se dá com o triunfo do modelo mecanicista do universo como a única representação da natureza reconhecida pelo conhecimento científico de então.

O Cristianismo, ao elaborar o conceito de uma *creatio ex nihilo*, introduz uma diferença radical entre Deus e a natureza, e dá ao ser humano um papel primordial na criação na medida em o homem foi criado à imagem de Deus. Ao se tornar uma religião histórica, o Cristianismo oferece um sistema exclusivo de explicação da ordem das coisas. Segundo Blumenberg valores que eram originariamente valores para a salvação se converteram em valores explanatórios. Ou seja, o Cristianismo já possuía de antemão as respostas relativas ao sentido último do mundo e da história humana. A partir dessas respostas procurava-se formular as suas respectivas questões.

Com o início da guinada moderna, os pensadores modernos não puderam furtar-se a responder a esse cânone de "grandes questões"

herdadas do Cristianismo. Ele se sentiram obrigados a enfrentá-las com seus próprios e limitados meios. É dentro dessa problemática que Blumenberg busca situar e entender o surgimento da filosofia da história. Para ele a filosofia da história é uma tentativa de responder a questões medievais com os meios disponíveis apenas a uma era pós-medieval. Nesse processo, a idéia de progresso é levada a um nível de generalidade que ultrapassa os seu alcance original⁶. Assim sendo, o surgimento da filosofia da história e a concepção de um progresso inevitável são, de alguma maneira, um desvio de um programa moderno original e legítimo.

Ao rejeitar a tese da secularização proposta por Löwith, Blumenberg afirma existir algo de novo e original na guinada moderna. Essa originalidade porém não é uma originalidade *ex nihilo*. A guinada do sujeito deve ser situada dentro de um horizonte mais amplo que leva em consideração o processo de desenvolvimento da tradição intelectual ocidental, na medida em que as condições de possibilidade para o surgimento do sujeito moderno têm que necessariamente levar em consideração tanto a Idade Média como a antiguidade clássica.

O sujeito moderno não é, pois, um original absoluto no sentido de que ele tenha surgido do nada. Ele está enraizado tanto na antiguidade clássica como no Cristianismo Medieval. O erro fundamental da idade moderna é justamente o não reconhecimento desses elos históricos, o que levou a modernidade a se desviar de sua própria temática. O pecado original da idade moderna é, no entender de Blumenberg, o ter-se desviado do programa inicial proposto por Descartes de começar absolutamente do nada⁷. Mas apesar desse pecado original é possível recuperar uma "originalidade-original" e legítima, peculiar à idade moderna e que se justifique a si mesma. Para além de qualquer afirmação de uma onipotência da razão e das pretensões ambiciosas das filosofias da história do século XVIII, é possível recuperar o sentido legítimo do projeto moderno. Esse projeto blumenbergiano foi descrito como "a radicalização do iluminismo"⁸.

Para Blumenberg a afirmação-do-eu é a concepção mais original da modernidade. A afirmação-do-eu significa um programa existencial no qual o homem coloca a sua existência em uma situação histórica e indica para si mesmo como é que ele vai lidar com a realidade ao seu redor e como usará as diversas possibilidades que se abrem para ele⁹. Isso significa que o sujeito moderno leva em consideração a sua situação histórica tomando decisões no que diz respeito à gama de possibilidades que se colocam diante dele. A afirmação do sujeito expressa acima de tudo o desejo de centrar nossas esperanças e o nosso futuro em nossas próprias mãos. Assim sendo, o programa existencial da afirmação-do-eu é, no entender de Blumenberg, um projeto legítimo e está articulado à concepção de um progresso possível.

Blumenberg rejeita qualquer interpretação da guinada moderna do sujeito como sendo um dar-se poderes a si mesmo, que possui segundo ele, a conotação de uma tomada ilegítima do poder, a antítese da legitimidade legal e política, sem se importar com o processo histórico, numa espécie de *creatio ex nihilo*. A afirmação do sujeito determina apenas a radicalidade da razão que levou à idéia de época fundada no sujeito e que em muito difere de um dar-se poderes a si mesmo por parte do sujeito, numa espécie de *creatio ex nihilo*.

Esse programa existencial da afirmação-do-eu deve ser visto dentro da problemática que Blumenberg denomina de "o absolutismo teológico" da teologia no final da Idade Média. Ele surge como tentativa de resposta à crise de época nominalista no final da Idade Média que, ao enfatizar o poder absoluto de Deus, levou a um sentimento de insegurança sem precedentes no que diz respeito ao mundo e à ordem das coisas. Para Blumenberg, a afirmação do sujeito é, pois, um programa existencial que visa preencher o espaço deixado pelo voluntarismo da concepção nominalista. O que vai definir a modernidade é justamente a tentativa de fundamentar essa nova época tendo por base a racionalidade asserciva do sujeito, em contraposição à uma dispensação teológica característica da Idade Média. A afirmação do sujeito como resposta à crise de época medieval, pode ser traduzida como a determinação de fazer o melhor das nossas vidas nesse mundo em vista da ausência de qualquer ordem divina inteligível. E será justamente o sucesso no agir mais do que qualquer dignidade ontológica especial que será essencial para a definição do que de fato seja o objetivo moderno.

2 - O modelo de reocupação

A idade moderna estabelece um elo entre a propriedade legítima e a produção autêntica, o qual estará inscrito no programa do Kant crítico, que tirará todas as suas conseqüências ao estabelecer uma arquitetura filosófica abrangendo a totalidade do programa moderno. Num certo sentido essa correlação fora estabelecida antes nos escritos dos padres da Igreja como parte do artifício de reclamar a propriedade das verdades ditas cristãs e já presentes na filosofia grega.

Esse ponto é de grande importância para se entender o dilema em que se achava a teologia cristã em seu confronto com a problemática cosmológica que ela encontrara ao entrar no mundo grego. Nesse processo de ter que elaborar uma visão teológica do mundo mais

abrangente é que os valores da Salvação, que estavam ligados à uma expectativa iminente do fim do mundo por uma decisiva intervenção divina, se tornam valores explicativos do mundo e da ordem das coisas.

É possível estabelecer um paralelo entre os primórdios do Cristianismo e o que se passa com a modernidade, o idealismo alemão em particular, e detectar-se o que Blumenberg chama de uma dupla secularização. A primeira, a secularização antecipada, que é o pretensão uso sacrílego que a filosofia antiga fez da Bíblia. A segunda, a secularização póstuma, representada pelo Idealismo alemão e o materialismo que se seguiu sob sua influência¹⁰. Ambas pretensões secularizações estão ligadas a uma concepção de uma propriedade original e legítima de idéias.

A relevância dessas observações iniciais para a discussão da tese da secularização é que um processo paralelo ao do Cristianismo em sua entrada no mundo greco-romano, se deu no início da idade moderna. Por causa do malogro do cumprimento de uma escatologia iminente, um Cristianismo despreparado se torna uma religião histórica em confronto com a totalidade da problemática do mundo greco-romano. Não dispondo dos recursos teóricos necessários para enfrentar os problemas da Filosofia Grega o Cristianismo não apenas teve que tomar emprestado conceitos e problemas filosóficos dos greco-romanos como também elaborar uma estratégia pela qual ele reclamava a verdadeira e legítima propriedade das mesmas idéias que tomara emprestado.

O Cristianismo ao introduzir o conceito de uma *creatio ex nihilo* por um Deus transcendente possui de antemão as respostas para as questões que delas derivarão. Com a guinada moderna as questões permaneceram enquanto que o fiador dessas questões não se encontrava mais lá, já que o sujeito moderno não poderia contar com nenhuma outra fonte de certeza que não a si mesmo. Assim sendo lhe faltam os recursos necessários para enfrentar a radicalidade das questões deixadas pelo Cristianismo. Mesmo assim não se poderia recusar a dar-lhe uma resposta.

A modernidade em seus inícios foi confrontada com as “grandes questões” deixadas pelo Cristianismo no que diz respeito à totalidade e ao sentido último do mundo e da história humana. Segundo Blumenberg o que se deu no início da modernidade foi a continuação de questões pré-modernas num contexto diferente. Mesmo não tendo competência para responder a essas questões que não eram as suas próprias, a idade moderna ainda assim se sentiu obrigada a tal competência. Esse sentimento de possuir tal competência é o que, segundo Blumenberg, pode ser descrito como sendo um produto da secularização¹¹. Para ele, todavia, o problema da secularização não se situa na questão da secularização dos conteúdos da teologia cristã, mas está

ligado ao desempenho da função de ter que responder a estas questões deixadas pelo Cristianismo. Para Blumenberg é preciso, pois, distinguir entre uma identidade de funções e uma identidade de conteúdos. Essa distinção entre funções e conteúdos é o que fundamentalmente distingue Blumenberg da tese da secularização de Löwith. Ao invés da secularização do modelo escatológico Cristão se dá um fenômeno que Blumenberg descreve como sendo a "reocupação" de posições de respostas. O que se dá é a reocupação de posições de respostas que se tornaram vagas e cujas questões não puderam ser eliminadas¹². O modelo de reocupação busca clarificar o modo como a secularização surge enquanto função de explicação na idade moderna ao mesmo tempo em que tenta salvaguardar a originalidade e a legitimidade da guinada moderna e o seu projeto, já que ele permite que diferentes conteúdos exerçam funções idênticas num mesmo sistema de explicação e interpretação do mundo. É justamente a confusão entre função e conteúdo o que levou à tese da secularização enquanto modo de interpretação da idade moderna e de sua pretensa ilegitimidade.

O modelo de reocupação se traduz em diferentes formas de posições reocupadas na idade moderna. Volto a insistir, porém, que para Blumenberg, essas posições reocupadas dizem respeito apenas às funções e não aos conteúdos. Desse modo a preservação de si mesmo, conceito eminentemente moderno e que inverte decisivamente toda e qualquer teleologia, reocupa a posição da *pronoia* (providência) estoica que penetrou, por assim dizer, na corrente sanguínea da teologia cristã. Sem a providência divina o mundo retornaria ao caos; no escolasticismo tardio o conceito de providência foi igualado ao conceito de criação contínua da parte de Deus. Sem ela o mundo retornaria ao nada. Com a lei da inércia de Newton, o atributo divino de preservação de si mesmo foi transferido para o mundo. Isso significa que o mundo não mais possui um fator de degeneração congênita mas tende a conservar a sua própria integridade e constituição, a não ser que uma força externa interfira com a normalidade do curso das coisas.

Uma outra posição "reocupada" na idade moderna, segundo Blumenberg, refere-se à substituição do princípio voluntarístico das formulações teológicas da alta Idade Média, pelo mecanismo da física newtoniana. Ao formular a lei da gravidade Newton faz do Deus cristão um *Deus ex machina*. Uma vez em movimento o mecanismo das coisas funciona sem a necessidade do Deus que o colocara em movimento. O mundo possui a sua lógica própria não necessitando de nenhuma intervenção externa ou mesmo de qualquer explicação vinda de fora no que diz respeito ao seu funcionamento.

Por último, a realização escatológica é "reocupada" pela utopia marxista de uma sociedade sem classes. A expectativa imediata de uma

intervenção escatológica de Deus pela comunidade primitiva levou naturalmente a um posicionamento de indiferença em relação à história e ao mundo, pois o Senhor ressuscitado viria logo. Não havia motivo ou mesmo tempo para se preocupar com nenhum outro problema que não àqueles que se referiam à salvação cósmica no Cristo glorioso. O adiamento do fim introduz uma dimensão de infinidade em relação à *parousia* final. Ninguém sabe quando Ele virá de novo.

Assim sendo, o atributo de infinidade aplicado ao mundo e expresso pela concepção de um progresso inevitável ou infinito não apenas levou a um sentimento de insatisfação no que se refere aos seus resultados a partir do século XIX, mas de algum modo exigiu a sua antítese em termos de sua realização em um momento preciso da própria história. Para Blumenberg, o manifesto comunista não apenas realiza esse papel como também fornece o arcabouço teórico necessário para a realização dessa revolução final e conclusiva. Segundo Blumenberg, a combinação dos dois conceitos de progresso, o infinito e o finito, em uma só concepção significa que eles não poderiam ser produtos da secularização, seja ela a de uma infinidade usurpada pela história, ou de uma escatologia transplantada para ela¹³.

O modelo de reocupação proposto por Blumenberg tenta pois demonstrar que a aparente semelhança de linguagem não significa uma identidade de conteúdos e funções. A idéia de um progresso possível, legítimo e circunscrito foi forçada a reocupar a posição de um progresso inevitável já que a modernidade se viu obrigada a responder as “grandes questões” deixadas pelo cristianismo. Com o seu modelo de reocupação Blumenberg pretende não apenas desafiar a interpretação subjacente à tese da secularização, mas também recuperar os compromissos próprios e originais da idade da razão, em sua legitimidade.

3 - A Secularização pela Escatologia

O problema da secularização, diz Blumenberg, é que todo mundo pensa que sabe o que o termo de fato significa. No Direito Canônico “*saecularisatio*” se refere à incardinação de um clérigo regular a uma diocese e conseqüentemente à sua dispensa dos votos religiosos aos quais ele estava comprometido. “Secularização” foi mais tarde empregada como uma metáfora para a confiscação e alienação dos bens eclesiásticos e está ligada à subsequente perda de influência por parte da religião organizada nos diferentes aspectos da vida da sociedade

ocidental do século XVIII em diante. Neste último aspecto, a secularização é um processo de dissolução da religião tradicional. A ordem simbólica da religião cristã não é mais forte o suficiente para se impor como no passado e vozes as mais diversas de lamento e descontentamento se levantaram e se fizeram ouvir nos meios religiosos desde então. O processo de secularização também implica em uma mudança de atitude em relação ao outro mundo. Quase toda a atenção é concentrada nesse mundo e nessa vida presente. O mundo se torna uma tarefa das mãos (razão) humanas.

Segundo Blumenberg, nesse sentido descritivo é possível se enumerar quase todas as coisas como sendo conseqüências da secularização. Algo está ausente o que supostamente estava presente antes. Entretanto, a ausência ou a perda propriamente ditas não são explicadas, contentando-se simplesmente em enumerar aquilo que de alguma maneira estaria supostamente ausente¹⁴.

A pressuposição subjacente a esse uso descritivo do processo de secularização é a existência de uma "identidade substancial" que persistiria ao longo de todo o processo. Isso significa que a idade moderna só pode ser entendida em referência ao Cristianismo do qual derivam os diferentes aspectos da sua visão de mundo e organização da vida. Existiria pois uma suposta substância genuína àquilo que se secularizou que se encontraria envolvida pelo que se tornou mundano, mantendo-se, contudo, como aquilo que é essencial a ele e à sua compreensão.

Sendo uma versão secularizada do modelo escatológico cristão, a modernidade não possuiria uma agenda própria. É exatamente esse uso explicativo do termo "secularização" que torna todo o projeto moderno ilegítimo, já que os diferentes aspectos da organização de vida e visão de mundo são interpretadas como a forma secular de uma concepção original cristã. Assim sendo, é preciso procurar por algo escondido no que diz respeito à identidade da idade moderna, cujo sentido só será dado em referência à fonte da qual ela não passaria de uma versão secularizada. Existe uma substância escondida que estaria sempre presente ainda que de uma maneira não visível. Existiria sempre presente um elemento que seria originariamente cristão.

Esse uso explicativo do termo "secularização," "tornado mundano", entretanto, pressupõe um elemento "não-mundano" antes que se desse o processo de secularização propriamente dito. Se se mantém como o faz a tese da secularização de Löwith, que aquilo que se tornou, a partir do século XVIII, a concepção moderna central de um progresso inevitável, por exemplo, não passaria da secularização da escatologia cristã, então é preciso pressupor uma substância teológica nativa "não

secularizada," "não-mundana," antes que essa suposta secularização se tenha dado. Aqui, segundo Blumenberg, "não-mundano" não poderia ter a conotação platônica de transcendente "extra-mundano," que pressupõe o dualismo de uma existência simultânea de duas realidades vivendo lado a lado, uma sendo alternativa a outra. Ele tem que ser situado na dialética "desse-mundo," "não-desse-mundo."

A concepção teológica mais original e que retrata o sentido mesmo do "não-desse-mundo" é a escatologia cristã. A escatologia advoga o fim iminente do mundo e da ordem cósmica. Com base nesse concepção Blumenberg oferece uma interpretação provocativa do Cristianismo e da teologia cristã. Para ele, a mensagem escatológica original da fé cristã não revela nenhuma preocupação pelo mundo, pela história e seu destino, e pela implantação da Igreja. Isso por que as primeiras comunidades cristãs esperavam o fim imediato do mundo e da história. Elas esperavam um novo céu e uma nova terra do Deus que torna nova todas as coisas. O tempo presente é entendido como *kairós*, um tempo de conversão e de decisão radical pois o fim está bem próximo. O caráter radical da expectativa escatológica original do Novo Testamento nega qualquer possibilidade de se elaborar um conceito de história enquanto tal, pois não existe um conceito de história que possa reivindicar uma identidade de substância com uma expectativa imediata do fim¹⁵.

Com o passar do tempo os cristãos foram obrigados a redefinir e a reinterpretar a sua mensagem e as suas expectativas. Os ensinamentos de Paulo e o Evangelho de João representam um imenso esforço teológico para dar credibilidade e um sentido novo para a mensagem e esperança da fé cristãs face a esse fracasso aparente da realização das expectativas escatológicas. Aqui se dá o início do processo denominado por Blumenberg de "historização da escatologia"¹⁶ e, já na era patrística, ninguém esperava mais um retorno iminente de Jesus.

Assim sendo, uma nova forma já secularizada de "não-mundano" reocupa a posição deixada pela expectativa imediata das primeiras comunidades cristãs. Os eventos salvíficos são situados no passado. Isso significa que todos os eventos salvíficos já foram cumpridos no mistério pascal, na morte e ressurreição de Jesus Cristo. Uma distinção é introduzida na Idade Média entre uma escatologia cósmica e uma escatologia pessoal. Na hora da morte cada um passa por um julgamento pessoal. No que se refere a um julgamento cósmico ele é adiado indefinidamente e perde a ligação com as bênçãos da salvação, já que os eventos salvíficos foram relocados para o passado. A destruição final do mundo na consumação dos tempos e a parusia não são mais aguardados com alegre esperança, mas com medo e pavor. O futuro não traz mais nada de radicalmente novo e por isso a atitude fundamental da era cristã não pode ser mais uma de esperança mas de

medo pelo julgamento e destruição do mundo¹⁷. A Igreja apesar de continuar clamando “*maranathá!*” acrescenta um “mas não ainda” ao seu clamor rezando pelo adiamento do fim.

Esse processo de reocupação da escatologia bíblica em sua concepção original é denominada por Blumenberg de “secularização pela escatologia” ao invés de “secularização da escatologia”¹⁸. A existência mesma de uma teologia cristã e sua expectativa escatológica atual já representam em si mesmo a secularização de uma expectativa mais original e iminente do fim que não se realizou. Para Blumenberg o que se passou nesse processo de secularização é a reocupação de respostas tornadas vagas e cujas questões não puderam ser eliminadas. O sentido do termo “não mundano” no que diz respeito à secularização tem que ser reavaliado à luz desse processo de secularização pela escatologia. Se a escatologia é um termo nativo da Teologia Cristã, a sua historização não mais nos permite buscar uma substância que persista por todo o processo histórico, justamente por causa da reocupação que teve lugar. Foi apenas por causa da persistência do mundo e da relocação dos eventos salvíficos para o passado que a oposição entre “desse mundo” e “não desse mundo” tomou corpo.

Em seus inícios a idade moderna se viu confrontada com a totalidade da problemática de questões e respostas deixadas pelo Cristianismo, tendo que respondê-las com os meios de que dispunha. O nascimento das filosofias da história do século XVIII e suas concepções subjacentes de um progresso inevitável devem ser vistos e avaliados dentro desse quadro complexo. Uma concepção de progresso mais pertinente e circunscrita teve o seu sentido original, regional e objetivamente limitado em termos da afirmação do sujeito, extrapolado por toda uma problemática que não a sua própria. Aqui se situa a aparente ilegitimidade do projeto moderno como um todo. Faz-se necessário recuperar essa concepção moderna e legítima de progresso e abandonar as grandes questões herdadas e que tentam dar uma resposta ao sentido último da história enquanto tal.

Conclusão

A tese da secularização nega à idade moderna a propriedade original dos seus conteúdos culturais e a reduz a uma mera versão daquilo que veio antes. Ou seja, ela não seria mais do que a secularização da escatologia cristã, sendo, pois, em idéias religiosas originais que nós encontraremos a verdadeira identidade da idade moderna. A moder-

nidade seria ilegítima não pelo fato de ser ultrapassada, mas pelo fato de ser algo indeciso e opaco não fazendo jus a nenhuma das suas duas vertentes: a filosofia grega e o Cristianismo.

Blumenberg aponta para a necessidade de se retornar aos fundamentos mesmos da idade moderna. Ao refutar a tese da secularização ele recupera, por assim dizer, os compromissos modernos no que diz respeito a suas legitimidades próprias. De um lado, contra toda a sensibilidade pós-moderna ele mantém uma visão positiva da ciência moderna e ao mesmo tempo sustenta que a idade moderna possui algo de radicalmente novo e legítimo. O projeto moderno se justifica a si mesmo. As conseqüências do projeto blumenbergiano são imensas já que a tese da secularização mantém como ilegítimas a totalidade das conquistas e compromissos modernos. É só pensar por exemplo no campo das lutas políticas e sociais que, segundo a tese de Löwith, se veriam sem legitimidade enquanto tais.

Uma obra de tamanha complexidade e erudição como o projeto blumenbergiano está aberta a críticas e a controvérsias, mas existe uma convergência comum de opiniões no que tange à originalidade desse pensador alemão que faz novo, por assim dizer, tudo aquilo que ele toca. Para muitos dos seus críticos ele não responde de fato ao desafio da tese da secularização já que a idade moderna terá que se referir sempre ao que veio antes dela. Para outros, ele negligencia toda a tradição protestante ao tratar do problema da escatologia cristã. Pessoalmente o ponto que me deixa mais insatisfeito na obra de Blumenberg é justamente o seu conceito fundamental da afirmação do eu enquanto um programa existencial.

Contra toda a sensibilidade pós-moderna, Blumenberg coloca o “eu” ou sujeito moderno como sendo o elemento mais original e legítimo da idade moderna. Entretanto, se a “afirmação-do-eu” como um programa existencial é a pedra angular da modernidade, faz-se necessário levantar uma questão fundamental que elucide a natureza desse mesmo “eu” cuja afirmação é tão fundamental para a guinada moderna: quem é o homem que coloca a sua existência numa situação histórica?¹⁹ Ou ainda, se faz necessário saber sobre o sujeito moderno, ou seja, sobre nós mesmos, o que nos fez tão desejosos de nos conferir uma prioridade ontológica sobre todo o mundo externo?²⁰

A teoria blumenbergiana de reocupação promove um ceticismo no que se refere às questões últimas e encoraja um debruçar-se sobre questões mais delimitadas e circunscritas. Entretanto essas questões mais radicais em suas diferentes configurações são parte da aventura humana, e a razão somente não consegue respondê-las. Se no início da idade moderna a teologia da história foi colocada em cheque, o esforço blumenbergiano de retomada do projeto moderno nos permite levan-

tar as questões mesmas sobre o papel da religião na elucidação do "eu" do sujeito moderno. Se entendi Blumenberg corretamente, a "afirmação-do-eu" enquanto programa existencial se refere à proliferação das teorias científicas; ela diz respeito ao "eu poético" (*poiesis*) e ao sucesso das significações lógicas. Ele não se refere à questões últimas que dizem respeito à existência humana em sua totalidade mais abrangente. De igual modo, a concepção de um progresso possível em distinção a um progresso inevitável das filosofias da história, não procura uma justificação para o sentido da história como um todo. Ela não tenta justificar ou explicar o sentido ou não-sentido da história. A afirmação do sujeito significa um esforço irreligioso do homem moderno e pós-cristão de aproveitar ao máximo o que está a sua disposição nesse mundo. Irreligioso, contudo, não significa necessariamente anti-religioso.

Na realidade, o sujeito moderno na sua constituição histórica ganhou contornos anti-religiosos, já que a religião foi associada ao obscurantismo e a Idade Média denominada a idade das trevas. Mas será que isso está necessariamente escrito dentro do programa existencial da afirmação-do-eu? Será que os recursos da tradição cristã, por exemplo, não poderiam ajudar o sujeito pós-moderno a elucidar o seu próprio eu? A questão de fundo aqui é a questão da alteridade do ser, em outras palavras, poder-se-ia perguntar se a alteridade do ser é de fato esgotada pela nossa própria alteridade, ou existiria uma outra alteridade irredutível a nossa própria?²¹

O que é de fato o sujeito moderno? Aqui se situa o verdadeiro desafio e, por que não, o legado de Blumenberg. Subjacente à tarefa de elucidar-se o "eu" do sujeito moderno se encontram uma série de questionamentos sobre a possibilidade mesma de se conciliar e salvaguardar tanto a identidade quanto a alteridade. Andará o sujeito moderno sem esperança de retornar a um ponto de encontro que o permitirá consumir o seu projeto filosófico? A ruptura moderna poderá ser restabelecida? Depois de Blumenberg essa é a nossa tarefa.

Notas

1. KARL LÖWTH, *Meaning in History*, Chicago: The University of Chicago Press, 1949.
2. HANS BLUMENBERG, *The Legitimacy of the Modern Age*. Tradução de Robert M. Wallace. Cambridge: The MIT Press, 1983.
3. LÖWTH, *Meaning in history*,
4. Ibidem, 207.
5. BLUMENBERG, *The Legitimacy*, 65.
6. Ibidem, 48-49.
7. Ibidem, 60.
8. ROBERT WALLACE, Introduction, in BLUMENBERG, *The Legitimacy*, XXV.
9. BLUMENBERG, *The Legitimacy*, 138.
10. Ibidem, 71.
11. Ibidem, 66.
12. Ibidem, 65.
13. Ibidem, 86.
14. Ibidem, 4.
15. Ibidem, 43.
16. Ibidem, 40.
17. Ibidem, 44.
18. Ibidem, 45.
19. JOSEPH LEO KOERNER, Ideas about the Thing, not the Thing Itself: Hans Blumenberg's Style, in *History of the Human Sciences* 6.4 (1993) 2.
20. WALLACE, Introduction, 98.
21. WILLIAM DESMOND, *Philosophy and Its Others: Ways of Being and Mind*, New York: State University Press, 1990, 133.

Endereço do Autor:
Rua Ricardo Tim, 173
Ponte Preta
13041-460 Campinas — SP