

CRISE E OPORTUNIDADE – O LUGAR DA ANTIGUIDADE NA FORMULAÇÃO DE NOVOS TEMPOS

CRISIS AND OPORTUNITY – THE PLACE OF ANTIQUITY IN THE FORMULATION OF NEW TIMES

André Cressoni¹

RESUMO

Exporemos alguns traços que demonstram haver um processo contínuo de retomada da antiguidade na tradição ocidental, tendo por foco o modo como a antiguidade serviu de ideia norteadora na busca de uma solução para a crise do tempo. Veremos primeiramente como autores modernos – como Deslandes, Brucker, Tennemann, Reinhold – buscaram elaborar uma noção nova de história da filosofia. Essa elaboração de um tempo histórico encontra um de seus pontos mais altos em Winckelmann, que toma os gregos como modelo. Após percorrer este quadro teórico, em segundo lugar, analisaremos como a visão de um novo tempo futuro carrega como núcleo teórico o recurso à antiguidade, principalmente grega. Neste segundo ponto, serão abordados autores alemães do século XVIII (como Winckelmann, Herder e Schiller) e sua relação com Rousseau, resultando na ressignificação e revivificação da antiguidade justamente nos pontos nodais das crises quanto ao tempo, à liberdade e à estética.

Palavras-chave: Hellenismo. Modernidade. Filosofia da história.

¹ Pós-doutorando no Departamento de Filosofia do IFCH-UNICAMP. Este artigo foi realizado com fomento de pesquisa da CAPES. Endereço eletrônico: cressoni@gmail.com.

ABSTRACT

We shall present some features showing a continuous process within Western tradition of taking up antiquity by focusing on how antiquity served as a guiding idea for the search of a solution to time crisis. Firstly we will consider how modern authors – as Deslandes, Brucker, Tennemann, Reinhold – sought to elaborate a new notion of history of philosophy. This elaboration of an historical time reaches one of its highest formulations with Winckelmann by taking the Greeks as a model. After going through this theoretical framework we shall analyze how the vision of a new future implies resorting to antiquity – mainly Greek – as its theoretical core. Throughout this second point German authors of the XVIII century (as Winckelmann, Herder and Schiller) will be addressed along with their relation to Rousseau, reviving and resignifying antiquity concerning exactly the main issues of the crisis on time, freedom and aesthetics.

Keywords: Hellenism. Modernity. History of philosophy.

INTRODUÇÃO

A antiguidade grega e romana desempenha um papel fundamental para todo o pensamento ocidental, uma vez que consitui seu berço. Como tal, essa antiguidade greco-romana colocou, já de início, a semente que se desdobraria e viria caracterizar a posteridade em diversas áreas do conhecimento e da vida em sociedade. Mas seria o lugar dessa antiguidade restrita tão somente ao pontapé inicial do processo civilizatório ocidental? Seu significado consistiria simplesmente em ser uma memória de um passado longínquo? Tendo por foco a antiguidade grega, nosso intuito consiste em expor alguns traços que demonstram o contrário: há um processo contínuo de retomada da antiguidade na tradição ocidental. O foco de nossa análise voltar-se-á, neste ínterim, para o modo como a antiguidade serviu de horizonte norteador na busca de uma solução para a crise do tempo. Para tanto, veremos primeiramente como autores modernos – como Deslandes, Brucker, Tiedemann, Buhle, Tennemann, Reinhold – buscaram elaborar uma noção nova de historia da filosofia, na a elaboração de um tempo histórico

encontro um de seus pontos mais altos com Winckelmann, que toma os gregos como modelo. Após percorrer este quadro teórico, em segundo lugar, analisaremos como a visão de um novo tempo futuro carrega como núcleo teórico o recurso à antiguidade, principalmente grega. Neste segundo ponto, serão abordados autores alemães do século XVIII (como Winckelmann, Herder e Schiller) e sua relação com Rousseau. Com essas duas frentes, buscaremos demonstrar que a antiguidade é ressignificada e revivificada justamente nos pontos nodais das crises quanto à problemática do tempo, da liberdade e da estética.

Sabe-se que as investigações filosóficas, através de toda sua trajetória histórica no Ocidente, estão em permanente reformulação. Estas reformulações consistem na busca não somente de novos elementos empíricos e conceituais, mas também de novos instrumentos metodológicos que possibilitem ampliar, aprofundar ou reavaliar temas e problemáticas diversas. O recurso à antiguidade é, neste ínterim, um instrumento metodológico mais perene do que parece sugerir uma visão inicial da história da filosofia. O fato de identificarmos este fator como um instrumento metodológico implica que desconfiamos de qualquer posição que ameja limitar o recurso à antiguidade como mera inspiração pessoal. A recorrente referência à antiguidade por parte de autores de diversas correntes permite, nos parece, assentar esta tese. No campo da filosofia política, por exemplo, Hobbes e Maquiavel se colocavam na postura de reformular a política moderna tendo por referência um certo ideal que encontra suas bases na legislação romana. Do mesmo modo, a tradição humanista, ao romper com a escolástica, buscou novos caminhos a partir do retorno à antiguidade. Isso ocorreu em diversas áreas da filosofia, como, por exemplo, na metafísica e teologia de Marsilio Ficino em seu recurso ao neoplatonismo procliano. Estas incursões no pensamento antigo

com o intuito de formular soluções teóricas e políticas presentes carregam, devido ao seu estatuto metodológico, um questionamento intenso quanto à própria natureza da filosofia. Restringir este recurso à antiguidade à mera inclinação pessoal de cada autor significa deixar passar desapercibida esta problemática. De modo oposto, estar atento ao significado metodológico do recurso à antiguidade implica no caráter incontornável da análise da natureza da filosofia exatamente em sua inserção histórica. Em outras palavras, é o problema da história da filosofia que se coloca como tarefa.

Na exposição de um sistema filosófico, tomamos como certo haver ali uma coerência conceitual que tece uma rede de relações teóricas enquanto reflexo abstrato de mundo, relativo a um período histórico específico e de uma localidade também específica, assim como relativo à individualidade do próprio pensador em sua subjetividade. É o que apresenta-se, em geral, nos manuais de história da filosofia. Porém, esse caráter mecânico que se enraizou na técnica historiográfica filosófica fundamenta-se, em última instância, na falta de atenção para com o próprio objeto da filosofia: o saber verdadeiro. Afinal, como reagir diante de uma ciência que, ao lidar com a história de seus conceitos e de seus paradigmas, não se mostra capaz de demonstrar, na sua diversidade de escolas e pensadores, onde se encontra o saber verdadeiro? Onde estaria a seriedade de uma ciência cuja história consistiria num conjunto caótico de opiniões diversas e adversas entre si, sem poder nunca apontar o caminho para a verdade, ou ao menos sua busca eficiente?

À filosofia, ainda mais que outras ciências, recai a necessidade teórica incontornável de delimitar não somente o seu conceito, mas também o conceito de sua história. Todo aquele que buscar a investigação filosófica genuína perceberá a complexidade de almejar um objeto único – o saber

verdadeiro – tendo em mãos, porém, uma história repleta de concepções que não podem ser simplesmente ignoradas.

Como tratar as filosofias anteriores se, em sua ciência, o filósofo não é senão mais um entre milhares que surgiram antes dele? Como fazer filosofia se a busca do saber verdadeiro levou tantos homens de inteligência marcante a tantos caminhos diversos? Como iniciar, a cada época, a busca da sabedoria sem ignorar um passado rico de sistemas e conceitos? Como lidar com a filosofia, se o amor à sabedoria se desvaneceria, assim, numa superficial visão de mundo subjetiva ou cultural, sem nunca desvendar o elemento do verdadeiro único e, ao mesmo tempo, comum a todos os indivíduos e períodos históricos?

O que se coloca aqui à filosofia, enquanto ciência, é a imposição de pensar já de início o primeiro vestígio de sua contradição inerente: como o verdadeiro – que compreende-se como eterno, único e imperecível – pode existir no tempo – na diversidade e transformação da história.

Como não relembrarmos a norma inabalável à qual o pai de todas as leis da contradição – Parmênides – sujeitou todos os amantes da sabedoria: entre o um e o múltiplo não há via comum. Os caminhos da verdade e da opinião, do uno e do múltiplo, do ser e do não-ser, da imobilidade e da mobilidade, são trajetos que não se cruzam, não se tocam nem se comunicam: ou o ser é, e então é único e dele se pode dizer e conhecer; ou não-é, e dele nada se pode dizer ou conhecer. É esta a estrada da sabedoria que a deusa aponta a Parmênides em seu poema; e é esta estrada que se coloca enquanto problema filosófico.

Presas a este paradigma, porém, não ficaria a história da filosofia relegada a uma amálgama de opiniões errantes cuja seriedade enquanto ciência coloca-se em grave risco? Não estaria, deste modo, o estatuto

de veracidade dos diversos sistemas filosóficos restrito uma mera visão subjetivista de mundo, cuja relevância na história estaria reduzida ao impacto que uma personalidade individual tem ao sobressair em meio à tecitura cultural de sua época? Só haveria, assim, um único sistema verdadeiramente filosófico, uma única filosofia, uma única voz que anuncia a identidade do ser, cujo reflexo teórico exprimiria a verdade única, eterna e imutável. Os outros sistemas e escolas filosóficas seriam erros teóricos que podem ser descartados enquanto seguramente inválidos para o saber verdadeiro. Mas somente uma voz repercutirá neste mar de palavras?

No decorrer de nossa exposição, veremos como a problemática da história da filosofia passou por um longo período de germinação, cujas formulações derradeiramente abriram a possibilidade para um uso mais consciente e determinado da antiguidade grega na busca de soluções que os autores encontraram em sua época. Dividiremos, para fins de exposição, entre dois períodos – uma pré-história e proto-história – da formulação do conceito de história da filosofia. Este passo será fundamental para a compreensão da problemática envolvida, de modo a possibilitar defendermos a tese de uma relação mútua entre o uso da antiguidade para a solução de uma crise presente e a elaboração de uma posição consciente do problema da historicidade filosófica.

A PRÉ-HISTÓRIA DA HISTÓRIA DA FILOSOFIA

O problema de uma história da filosofia pode ser remontada, de modo geral,² a Diógenes Laércio, que viveu por volta do século III da era cristã.

² Dizemos “de modo geral” pelo fato de não termos a intenção de adentrar o tema de um conceito de história da filosofia que, parece-nos, é bastante presente nos escritos de Platão e Aristóteles.

Tendo sua obra sido composta nas primeiras décadas deste mesmo século,³ ela consiste numa continuidade na linha de numerosos outros escritos de sua época, sendo porém a única a conservar-se, restando somente fragmentos de outros que o antecederam. A natureza da obra não pode, porém, ser identificada enquanto história da filosofia propriamente dita, mas muito mais enquanto uma história dos filósofos. Quanto à posteridade das *Vidas* de Diógenes Laércio, mais que mera menção ou citação da obra,⁴ o espírito da obra ressurgirá com Walter de Burleigh (1275-1357) e sua obra *De Vita et Moribus Philosophorum*, cuja composição inspira-se primordialmente em uma tradução das *Vidas* por Enricus Aristippus (supõe-se século XII). A obra de Burleigh vinha no sentido de buscar sanar uma das carências que o século XIII, no apogeu da Escolástica, sentia ao entrar em contato com as primeiras traduções latinas de Aristóteles, a saber, conhecer outros filósofos que surgem na obra aristotélica. Essa redescoberta dos filósofos gregos da antiguidade significou, nesse sentido, uma retomada entre os estudiosos, inclusive em lugar de destaque deste momento em diante.⁵

Adentrando nos séculos XVI e XVII, a obra de Diógenes será editada e comentada por diversos pensadores importantes da época – os mais

³ Apesar de haver quem ponha a vida e obra de Diógenes Laércio no século IV, a datação de sua vida e obra tem uma grande margem de confiabilidade devido ao fato de Diógenes mencionar Sextos Empíricos e Saturninos, que viveram a segunda metade do século II, ao mesmo tempo em que outros relatos (por exemplo, Fótiος séc. IX) afirmam que um discípulo de Jámblico, Sôpatros de Apamea no século IV haveria citado trechos de Diógenes Laércio em uma de suas obras. Cf. KURY, 1988, p. 05. José Ortiz y Sanz acrescenta, na introdução a sua tradução em espanhol, duas referências de Diógenes a uma mulher nas seções onde trata da vida de Platão e de Epicuro. De acordo com as referências históricas, esta mulher seria uma filósofa chamada Arria, indicando inserir-se no século III. Cf. SANZ, 1940.

⁴ Como afirma Kury, na introdução à sua tradução da obra de Diógenes Laércio (KURY, 1988, p. 06), segundo Fotios (patriarca de Constantinopla em 858-867), a obra é citada por Sôpatros de Apamea no século IV, a menção às *Vidas* de Diógenes encontrando-se também pelo menos em obras dos séculos VI e XII.

⁵ Bom exemplo disso será a filosofia humanista do século XV com o recurso ao platonismo hermético e ao neoplatonismo.

conhecidos sendo, em ordem cronológica, Henri Estienne (1528-1598), Isaac Casaubon (1559-1614) e Pierre Gassendi (1592-1655) –, a tal ponto que as primeiras histórias de filosofia deste período serão, em sua essência, “pouco mais que adaptações e ampliações das *Vidas*” (KURY, 1988, p. 06).⁶ As obras que tratarão de história da filosofia seguirão a linha mestra da obra de Diógenes enquanto uma compilação dos personagens ilustres do passado. Esta tendência será seguida até o início da modernidade, como nos diz Tennemann: “Mesmo nos tempos modernos, a tentativa inicial neste tipo de história [história da filosofia] foi feita na forma de uma compilação, e o modelo assumido foi a obra de Diógenes Laércio” (TENNEMANN, 1832, p. 17). Não será, assim, senão enquanto curiosidade erudita que se investigarão as filosofias precedentes.

É o que demonstram as primeiras obras teóricas do século XVII que versavam sobre uma história da filosofia. Representado por Vives e Horn,⁷ de acordo com o genuíno pensamento racionalista da época, a história da filosofia com seus diversos expoentes reproduziria somente um compêndio, ou comentário glosante de seitas. Esse caráter de seita a que as diversas escolas filosóficas foram reduzidas as limitava a erros de um passado inculto, incapazes de revelar o caminho seguro do saber verdadeiro e que representou sempre uma limitação relativa a uma suposta atemporalidade de uma dada doutrina considerada verdadeira.⁸

⁶ Inclusive na *Antologia Palatina* – coleção, em sua grande parte, de epigramas dos períodos clássico e bizantino da literatura grega – utilizou-se dos epigramas contidos nas *Vidas*.

⁷ Em *Historiae philosophicae libri septem, quibus de origine, successione, sectis et vita philosophorum ab orbe condito ad nostram aetatem agitur*, de Horn em 1655.

⁸ Como nos diz Carvalho em introdução à sua tradução da *Introdução à história da filosofia* de Hegel: “A História da Filosofia, assim entendida, equivalia ao relato histórico das ‘seitas’, para empregar a expressão que já ocorre no vocabulário de Luís Vives e Horn popularizou no século XVII, e expressivamente designa a atitude que parte da existência intemporal de dada filosofia como verdadeira, em relação a qual outras manifestações do pensamento filosófico são tidas por sectárias, errôneas ou delirantes” (CARVALHO, 1974, p. 12).

Trata-se de uma atitude filosófica que desconsidera o tempo e as circunstâncias a partir das quais se deram e, sobretudo, nas quais se inserem os diversos expoentes da história da filosofia. Esta postura anistórica conjuga-se a um intuito anacrônico de exigir das filosofias precedentes uma atualidade plena, respondendo pontualmente aos problemas da época presente. Por isso, trata-se de uma posição anti-histórica, pois “sacrifica a temporalidade, a objetividade e a neutralidade ao exclusivismo unitário de um pensamento ou sistema de pensamentos” (CARVALHO, 1974, p. 09).

Datando do mesmo período do século XVII, encontramos também Stanley. Em sua obra *The history of philosophy* (1656), Stanley difere entre dois tipos de história: uma voltada para “assuntos gerais do Estado”, e outra voltada para “pessoas particulares, cujas vidas tornaram-nos eminentes” (STANLEY, 1656, p. I). Neste sentido que Homero, por exemplo, realizou ambas formas de história, a primeira forma representada na *Ilíada* - “uma relação de guerra entre duas nações” - e a segunda na *Odisséia* - “confinada à pessoa de Odisseu” (STANLEY, 1656, p. I).⁹ Igualmente é o caso para a história da filosofia. Segundo ele, apesar de explorar a vida dos filósofos ilustres, uma história da filosofia derradeiramente trataria também de questões de ordem política, pois dentre estas estão as vidas de homens que “estão completamente voltados para assuntos de Estado”.

A história da filosofia, portanto, deve versar sobre a vida dos filósofos ilustres. Dessa apresentação da vida dos pensadores do passado também se derivariam suas doutrinas e suas influências na conjuntura política de sua época. A obra de Stanley demonstra, porém, carregar ainda os traços gerais de Diógenes, qual seja, inspira-se na coleta glosante de minúcias da vida de

⁹ E ainda: “Agora, a vida do homem sendo tanto *prática*, ocupada em assuntos civis de paz e guerra, quanto *Contemplativa*, reclusa dos negócios públicos para a especulação e estudo da sabedoria, divina e humana, segue-se que essa história pessoal seja igualmente bipartite”.

cada autor.¹⁰ Apesar do cuidado de Stanley quanto à coerência dos relatos, ele aceita em grande parte aquilo que foi dado por Diógenes. É o caso da aceitação de Stanley da divisão tripartite que Diógenes Laércio opera no pensamento de Platão sem maiores explicações (STANLEY, 1656, vol. V, p. 15). Ao mesmo tempo, a tendência de Stanley é claramente no sentido de enxergar as diversas filosofias precedentes na qualidade de seitas. Veja-se, como claro exemplo, o capítulo VI do volume V de sua obra voltada para a filosofia de Platão, que intitula-se “Como ele [Platão] instituiu uma Seita” (STANLEY, 1656, vol. V, p. 14).¹¹

Hegel, ao tratar da abordagem de Stanley, afirma que ele divide a história do pensamento humano em dois grandes períodos, o primeiro como aquele onde se estabeleceria a verdade alcançada pela razão natural, ou seja, onde haveria filosofia enquanto tal; o segundo período, em contrapartida, seria marcado pela verdade revelada na religião cristã, onde não haveria, portanto, necessidade de filosofia. A filosofia teria morrido junto com o paganismo assim que a nova verdade fora estabelecida seguramente pelo cristianismo. Desta forma, Stanley não rompe com a característica principal desta pré-história que julgou poder reduzir a segundo plano todas escolas filosóficas anteriores, diante da verdade definitiva alcançada, seja aquela da

¹⁰ “(..) de tal modo que aquele que fica satisfeito com a relação geral das questões, (sem fixar sobre algum ator eminente nessa estória), perde seu maior benefício; uma vez que aquilo que é mais particular, por sua mais próxima afinidade conosco, tem maior influência sobre nós” (STANLEY, 1656, p. I).

¹¹ É numa direção semelhante que a obra de Stanley é abordada na seção que se refere às fontes bibliográficas sobre a história da filosofia nas *Vorlesungen* de Hegel (HEGEL, 1993, p. 132-133), a primeira edição da obra surge em 1655 com título de *The history of Philosophy*, e traduzida para o latim em 1711, porém já pouco usada na época de Hegel, segundo este. Ela é criticada por Hegel justamente por tomar as filosofias anteriores como seitas. Acusa-se ali Stanley de tratar em sua obra “apenas das antigas escolas (ou seita, como o autor diz)”, porém com a peculiaridade de encarar, quanto ao prosseguimento da história, “como se posteriormente não tivessem florescido outras”.

Idade Média¹² pela revelação (cristianismo), seja aquele do Renascimento pela razão (racionalismo).

Esta forma de tratar a história da filosofia deve-se à estranheza que o veio racionalista, especialmente cartesiano, apresenta diante do elemento da historicidade. É assim que Descartes elabora seu pensamento, comparando ao amadurecimento de uma pessoa da infância à maturidade:

“E assim pensei que as ciências contidas nos livros (...) não se acham, absolutamente, tão próximas da verdade quanto os simples raciocínios que um homem de bom-senso pode formular naturalmente no que concerne às coisas que se lhe apresentam. E, ainda assim, pensei que uma vez que todos nós fomos crianças antes de chegarmos a ser adultos, e como foi necessário, durante muito tempo, que fôssemos governados por nossos desejos e nossos preceptores (...) é quase impossível que nossos juízos sejam tão puros ou tão sólidos quanto se tivéssemos o uso inteiro de nossa razão desde o nascimento e se tivéssemos sido guiados somente por ela” (DESCARTES, 1998, p. 39-40).

Como um adulto deve abandonar todas as suas tendências infantis, assim também o presente deve deixar para trás as filosofias do passado como infantilidades que não se aproximam do conhecimento senão acidentalmente e tateante. É por isso que uma razão metódica e geométrica pode alcançar a verdade. Somente neste ponto é que o filósofo pode olhar para trás, deixando de lado tudo aquilo que não for condizente com seu próprio conceito. A investigação filosófica, segundo esta linha, elimina o tempo histórico em vista de uma verdade intemporal.

¹² As leituras de filósofos precedentes na Idade Média obedeciam a uma intenção sistemática, não histórica propriamente. Cf. CARVALHO, 1974, p. 10.

Esta grande pujaça no sentido de identificar a verdade como unicidade, imobilidade e atemporalidade facilmente acarretou na tendência dogmática de defender que só seria possível a uma única filosofia alcançar o patamar da verdade desnudada. Diante desta, as outras filosofias seriam tentativas engenhosas, porém fracassadas.

A PROTO-HISTÓRIA DA HISTORICIDADE FILOSÓFICA

Uma mudança neste quadro geral, marcado, como diz Vieillard-Baron, por “aquilo que é a arte da dissertação, não da reflexão filosófica” (VIEILLARD-BARON, 1976, p. 13) na investigação da história da filosofia, só começa a desenhar-se a partir do século XVIII com as obras de Deslandes e Brucker¹³. A natureza de compilação não somente é deixada para trás na tentativa de uma mudança clara de tendência. As obras compiladoras são, inclusive, atacadas diretamente. É o que vemos com Deslandes em seu Prefácio, onde a acusação pesa, inclusive, sobre aqueles que acumulam “eventos da vida particular dos filósofos, para coletar tudo o que lhe chega, mesmo nesses momentos ingênuos onde não se tem adorno senão sua falta de habilidade” (DESLANDES, 1737, p. XIX).¹⁴

A acusação contra o comentário glosante caminha junto com a intenção de buscar uma visão histórica da filosofia. Contra o arcabouço de obras que versam sobre a história da filosofia, Deslandes sublinha que é necessário

¹³ Respectivamente, em *Histoire critique de la philosophie, ou l'on traite de son origine, de ses progrès e de ses diverses révolutions qui lui sont arrivées jusqu'à notre temps*, os primeiros três volumes publicados em 1737 e o quarto volume em 1756; e *Historia critica philosophiae* publicada entre 1742-1744.

¹⁴ E ainda: “Entre os escritores de História da Filosofia, uns trabalharam sem escolha, sem discernimento, mais como compiladores que coletam, do que censores que avalia. Eles recordaram os pensamentos dos outros, e não pensaram o suficiente eles mesmos” (DESLANDES, 1737, p. XVII).

admitir, no que toca os filósofos respeitáveis, que não existem más opiniões, “por mais loucas e extravagantes que sejam”, uma vez que “tudo está marcado com o selo da humanidade” (DESLANDES, 1737, p. XX). A visão histórica de Deslandes alcança um grande avanço, já que existe agora uma clara intenção de não buscar nas filosofias do passado respostas além de sua época.¹⁵ E reafirma sua intenção de se dissociar daqueles que, no trato da história da filosofia, caíram na armadilha de julgar as filosofias do passado segundo os conhecimentos adquiridos já em sua época.¹⁶

A virada a qual esta época almejava consistia em colocar em questão a própria filosofia, pois tratava-se, sobretudo, de encontrar na própria filosofia, enquanto ciência, a capacidade de existir através da história.¹⁷ É deste modo que a filosofia começa, com Brucker¹⁸ e Deslandes, a ser vinculada ao

¹⁵ Cf. DESLANDES, 1737, p. VII: “mostrar que eles [os filósofos do passado] não poderiam dizer senão aquilo que disseram efetivamente; é, em uma palavra, de seguir e deslindar esse prodigioso emaranhado de verdades e erros que chegaram até nós”.

¹⁶ Cf. DESLANDES, 1737, p. XXIII e XXXIV: “Eis aqui uma parte das armadilhas que se dão nos principais escritores da História da Filosofia, e que eu tentei evitar: 1º não deixar passar nenhum sistema sem expressar meu julgamento, não à verdade sobre os conhecimentos que se adquiriu em nosso círculo; mas sobre os conhecimentos que se puderam adquirir naquilo que o sistema se propôs (...) 3º não deixando a antiga e a nova Filosofia, cada uma nos seus limites que lhes pertencem, e sobretudo não misturando-as uma com a outra”.

¹⁷ Deslandes parece, de fato, buscar um fundamento mais rigoroso para sua obra, para uma exposição da história da filosofia. Essa busca conjuga-se ao confronto com a herança anti-histórica e glosante que lhe chega. Este fundamento almejado aproxima-se do que podemos chamar de uma proto-história da história da filosofia, um primeiro momento na construção da historicidade filosófica. A verdade já não se alcança através de um caminho único e exclusivo de um sistema filosófico. A busca da verdade expressa-se, na realidade, num caminho único, mas na qualidade de um percurso no qual todos os sistemas filosóficos representam um passo na ascensão rumo ao saber verdadeiro. É necessário, portanto, “desculpar as falhas e erros dos grandes filósofos da antiguidade” para “render justiça ao que eles encontraram de belo, de sólido” (DESLANDES, 1737, p. XXVIII). Àqueles que buscam a verdade caberão não somente a descoberta de verdades, mas também de erros, em grande parte devido aos limites de cada época relativos ao desenvolvimento que a ciência alcançou. É preciso, a partir disso, relembrar Platão no seu *Timeu*, que Deslandes cita: “Lembrem-se bem que eu que vos falo, e vocês que me escutam, nós somos homens, e homens sujeitos a nos enganar. Não exijam de mim, então, senão o verossímil: a verdade não é nosso quinhão” (DESLANDES, 1737, p. XXIX).

¹⁸ Braun afirm que Brucker é o primeiro historiador da filosofia inclusive no sentido de que ele

espírito humano.¹⁹ A busca do saber verdadeiro alcança agora um patamar no qual a história aparece, de fato, como um caminho de ascensão que se pauta não em acertos pontuais, mas inclusive em erros, que são superados historicamente devido à herança deixada pelo passado, a partir do qual os pensadores do presente se põem a investigar.²⁰

Surgindo na mesma época que Deslandes, porém em nação alemã, é, porém, com Brucker que o comentário glosante da história da filosofia transforma-se definitivamente para assumir um patamar diferencial, uma vez que as obras filosóficas que remontam a *mundi incunabulis* (o berço do mundo), nos dizeres de Brucker, são expressões produzidas pelo espírito humano.²¹ Trata-se, como comenta Carvalho, de conceber uma morfologia do pensamento produzido pela humanidade, uma “diversidade morfológica

é “o primeiro erudito que se colocou inteiramente ao serviço da disciplina que vem a se definir [a história da filosofia]” (BRAUN, 1973, p. 120). Na mesma página, Braun nos diz que Brucker publicou mais de 20.000 páginas sobre a história da filosofia em diversas obras.

¹⁹ Cf. DESLANDES, 1737, p. IV: “Eis aqui basicamente a ideia que eu formei da Filosofia. Sua História, num determinado olhar, pode ser vista como a História mesma do espírito humano, ou pelo menos como a História na qual o espírito humano parece ter alcançado o mais elevado ponto de vista possível”.

²⁰ Cf. DESLANDES, 1737, p. VI: “O principal e essencial na minha opinião, é remontar à fonte dos principais pensamentos dos homens, de examinar sua variedade infinita, e ao mesmo tempo a relação imperceptível, as ligações delicadas que eles têm entre eles; é de ver como esses pensamentos se originaram uns depois dos outros, e comumente uns dos outros”.

²¹ Brucker vê três períodos da história da filosofia, de tal modo que “toda a história da filosofia é convenientemente dividida em antiga, média e moderna” – primeiro, da origem do mundo ao Império Romano; segundo, dos judeus e cristãos à época de Jesus Cristo até a Escolástica; e terceiro, dos primeiros humanistas até a época de Brucker. Neste ínterim, a Escolástica representaria uma era de obscuridade, de onde surgiria o Renascimento que a abandonara ao fazer ressurgir a luz da ciência verdadeira, como teria sido inicial, porém belamente acesa pelos gregos e romanos. Ao contrário de Brucker, Tennemann posteriormente verá a filosofia como um “degrau superior da energia e exercício da razão, que deve ter sido precedida por uma inferior”, discordando, portanto, de que ela nasce junto com a origem da própria espécie humana. Cf. TENNEMANN, 1832, p. 07. Cabe ressaltar que a obra de Brucker, composta de seis tomos em latim com mil páginas cada – não foi traduzida por William Enfield, este que preferiu, como diz em seu Prefácio, representá-la segundo seu espírito: “Em vez de traduzir o original, eu me esforcei, portanto, em dar uma representação fidedigna de seu significado e espírito geral”. *Ibid.*, p. III. Seguiremos esta edição para as referências a Brucker.

do pensamento abstrato e dos respectivos ideatos”.²²

O avanço de Brucker foi muito mais no sentido de realizar um passo metodológico importante para o advento, ainda que de maneira inicial, de uma visão histórica do pensamento filosófico. Em outras palavras, ele transforma a história da filosofia em história filosófica, vendo nas filosofias precedentes produtos de uma mesma razão.²³ Sua iniciativa chegou até mesmo a conferir-lhe o título de ‘pai da história da filosofia’, como diz Cousin: “Brucker é o pai da história da filosofia, como Descartes é o da filosofia moderna”.²⁴ A *Historia Critica* de Brucker surge como uma resposta ao cenário intelectual da época que discutia a possibilidade de um método que pudesse oferecer objetividade à pesquisa histórica e inteligibilidade ao devir histórico, isto é, explicar o princípio de sua transformação (BRAUN, 1973, p. 122).

Apesar de tomar a filosofia wolffiana em maior estima diante das filosofias precedentes, Vieillard-Baron afirma que “seria certamente excessivo dizer que Brucker não tem nenhuma preocupação filosófica quando escreve sua enorme obra” (VIEILLARD-BARON, 1976, p. 13). A obra tem o diferencial de tomar as filosofias anteriores como sistemas teóricos de fato, no sentido wolffiano da palavra, como “uma sequência de teses arquetonicamente organizadas” (VIEILLARD-BARON, 1976, p. 13). Este diferencial é que permite à postura bruckeriana de “se dar uma possibilidade crítica inovadora”, uma vez que “põe em relação autoridade e tradição” (BRAUN, 1973, p. 123).

²² CARVALHO, 1974, p. 12. E ainda: “Por diversas e antagônicas que sejam as manifestações do pensamento filosófico, toda têm em comum o produzirem-se no espírito humano, o que mostra que a razão pode tomar posições diferentes em relação ao mesmo objeto sem comprometer irremediavelmente a racionalidade do homo sapiens” (Ibid., ibidem).

²³ Cf. BRAUN, 1973, p. 120: “Ao fazer da história da filosofia uma história filosófica, isto é, ao repensá-la a partir de seus princípios, e visando as figuras do passado como os produtos de uma mesma razão, ele converte de uma só vez o campo da repetição em reserva destinado a alimentar uma construção que constituirá a essência mesma da nova disciplina [a história da filosofia]”.

²⁴ COUSIN, 1847, p. 265.

Não se trata mais, portanto, de mera compilação, assim como não se trata mais de tomar as diversas filosofias enquanto meras seitas.²⁵

As obras de Deslandes e Brucker marcam a virada da primeira metade para a segunda metade do século XVIII. Eles foram, no entanto, essenciais para que ocorresse uma nova visão restauradora das filosofias pagãs, haja vista que a história da filosofia não tomará a verdade como algo que lhe é exterior, e sim sendo-lhe completamente interna. Como afirma Braun: “É nesse espírito que Brucker se prenderá a reabilitar os filósofos pagãos que se opõem à superstição e aos preconceitos de seus tempos” (BRAUN, 1973, p. 123). A história da filosofia deixa de ser, como o era para Descartes, uma ocupação fútil (BRAUN, 1973, p. 123). A racionalidade iluminista que Brucker vivenciou contrasta, de fato, com a racionalidade cartesiana. Não se trata mais de “reconstruir o mundo a partir de princípios primeiros, segundo um progresso sem falhas” (BRAUN, 1973, p. 123). Pelo contrário, é a própria realidade que se mostra inteligível, de modo que o “progresso consiste, aqui, a tornar transparente, um a um, os setores particulares, objetos de pesquisa” (BRAUN, 1973, p. 124). É o rigor com que se estabelece a pesquisa que forma o fator de expressão da racionalidade ali presente. A análise histórica consiste, assim, na *démarche* crítica necessária no trabalho de demonstrar essa racionalidade que não se põe à vista imediatamente. Entretanto, o iluminismo não busca contemplar, tão puramente, o passado histórico. Tendo em vista estar em jogo a verdade como uma preocupação filosófica genuína, e do fato de partir-se do postulado da “identidade da razão consigo mesma através do tempo” (BRAUN, 1973, p. 125), as Luzes começaram a pensar

²⁵ Quanto a este ponto, há uma problemática que envolve a obra de Brucker. Ele associa os termos ‘sistema’ e ‘seita’, chegando mesmo a substituir uma pela outra. Esta postura pode ser compreendida, contrariamente, como uma postura que ainda toma as filosofias como seitas, tais como os platônicos, aristotélicos, teosofistas, etc. Cf. VIEILLARD-BARON, 1976, p. 14.

a história através da ligação do passado filosófico com a verdade. E ainda mais, como esse passado não ocorreu enquanto uma proposição verdadeira já desde seu início (BRAUN, 1973, p. 124). Para tanto, Brucker elencará motivos sociais, políticos e biográficos que, como elementos constitutivos, servirão para elaborar uma explicação causal de cada sistema filosófico e figura filosófica particular.

Disso resulta uma atitude mais tolerante diante das diversas filosofias. A morfologia da racionalidade humana, porém, ainda é falha, devido a uma vestigem da tendência anti-histórica, como aponta Hegel, uma vez que seu conteúdo “não é tirado das fontes puras, mas misturado com reflexões, como era a moda de então” (HEGEL, 1993, p. 133).²⁶ Isso ocorrerá no que respeita justamente ao sistema wolffiano, tomado na concepção escolar. Como afirma Vieillard-Baron:

“É essa ideia escolar de sistema que retoma Brucker, segundo quem o cuidado da demonstração desaparece totalmente em proveito da afirmação pura e simples: toda filosofia pode ser reduzida a um número mais ou menos grande de teses, na qual ela se resume” (VIEILLARD-BARON, 1976, p. 14).²⁷

A atitude de Brucker diante das diversas filosofias prioriza a tal ponto este traço sistêmico wolffiano que só considera a sistematização das diversas filosofias na medida em que se aproximam daquilo idealizado por Wolff como um sistema propriamente dito. Essa tendência demonstra-se ainda presa a uma tradição anti-histórica de tratar a história da filosofia.

²⁶ Braun também aponta que, das três perspectivas a partir das quais se pode apreciar a obra de Brucker – histórico, epistemológico e crítico -, “O valor histórico de sua obra é medíocre” (BRAUN, 1973, p. 122).

²⁷ Para uma análise de como Brucker faz essa redução dos sistemas filosóficos a algumas teses, mais especificamente dos exemplos de Aristóteles e Platão, cf. BRAUN, 1973, p. 126-127.

A transição realizou-se de uma filosofia sectária para uma filosofia eclética, uma vez que, no que se refere à construção do conceito de história da filosofia, a obra sofre de uma concepção eclética da mesma. Preso a uma concepção sistêmica de filosofia, Brucker, como afirma Braun, é

“incapaz de pensar que a maneira mesmo de filosofia podia ter evoluído através do tempo, que os problemas podiam ter sido outros em espaços e tempos diferentes, brevemente, que a filosofia mesma pudesse ter uma história” (BRAUN, 1973, p. 127).²⁸

Apesar das “demonstrações aparentemente sedutoras” (BRAUN, 1973, p. 127), é a partir do ponto de vista de sua época, isto é, partindo da concepção de filosofia pertencente ao último estágio do progresso histórico, que todo o passado será avaliado.

O período de cinquenta anos que se segue antes de terminar o século XVIII é marcado por uma variedade de obras e autores cujas preocupações teóricas enraizaram-se na leitura histórica dos diversos sistemas de filosofia. Já não se poderia, depois de Brucker, aceitar um retorno ao comentário glosante, às compilações e exposições superficiais focadas em pouco mais que uma apresentação erudita de vidas e de doutrinas dos inúmeros filósofos ilustres.²⁹ A linha interconexa que liga as diversas filosofias a uma única tendência racional da humanidade e, segundo a época, a um único progresso do conhecimento que atravessa a história, era então o solo firme a partir do qual se modificará por completo a atitude diante da história da filosofia.

²⁸ Tennemann critica Brucker por ser “deficiente em um espírito filosófico” (Cf. TENNEMANN, 1832, p. 17).

²⁹ Como afirma Vieillard-Baron, “o historiador da filosofia era um compilador e não um filósofo” (VIEILLARD-BARON, 1976, p. 13).

Três são os autores cujas obras fazem data, formalmente³⁰, na leitura histórica da filosofia, todas estas obras originando-se na última década do século XVIII: Tiedemann, Buhle e Tennemann.³¹ Apesar do inestimável valor das três obras no sentido de uma história da construção do conceito de história da filosofia, as obras de Tiedemann e Buhle sofrem de fraquezas que se sobressaem em comparação com a *Geschichte der Philosophie* de Tennemann.³² O rigor com o qual Tennemann opera as análises em sua obra não havia sido visto até então, demonstrando a falta de firmeza epistemológica de Tiedemann e Buhle (VIEILLARD-BARON, 1976, p. 16).³³

Tennemann vê na história da filosofia três divisões: a primeira,

³⁰ Por formalmente, queremos dizer que trata-se de obras que empenharam-se em levar a cabo uma história da filosofia. Outros elaboraram teses sobre o conceito de história da filosofia, como veremos adiante, porém não escreveram uma história de fato da filosofia. A bibliografia que envolve o assunto, tanto formalmente quanto no que toca o conceito de historicidade (seja da humanidade ou de uma história da filosofia) é extensa durante o século XVIII. Somente abordaremos alguns dos momentos de acordo com o critério de relevância e acesso às obras. Para uma bibliografia mais completa do assunto no que toca o século XVIII e início de século XIX, ver TENNEMANN, 1832, ps. 18-29.

³¹ Tiedemann, *Geist der speculativen Philosophie* (1791-1797); Buhle, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* (1796-1804); Tennemann, *Geschichte der Philosophie* (1798-1819).

³² Apesar de constatar um avanço por parte de Tiedemann em relação a Brucker devido ao método (Cf. TENNEMANN, 1832, p.17), Tennemann critica o 'método etnográfico' que prevaleceu até Tiedemann, pois este método seria "útil para uma coleção dos materiais próprios para uma história da filosofia geral ou especial; mas não formará tal história por si mesma"(TENNEMANN, 1832, p. 12). Veja-se como a crítica é voltada contra os vestígios do caráter meramente glosante da história da filosofia. Isso é importante devido ao fato de Tiedemann ter dedicado sua carreira ao estudo das filosofias gregas, participando das edições da sociedade bipontina, conhecida por publicar textos da antiguidade (inclusive a obra completa de Platão). Apesar dessa erudição que, sem dúvida, marca a trajetória de Tiedemann, ele é duramente criticado por Hegel. Falando sobre a obra de Tiedemann que indicamos, Hegel afirma que "No conjunto, é um exemplo mortificante de como um douto professor pôde empregar toda a vida no estudo da filosofia especulativa sem ter a mínima ideia de [que se trata a] especulação" (HEGEL, 1993, p. 133). Sobre Buhle, Hegel não se pronuncia senão limitando-se a apontar a brevidade do tratado sobre a filosofia antiga e para elogiar os resumos de obras raras, como de Giordano Bruno (HEGEL, 1993, p. 134).

³³ Entre outros traços que marcam a superioridade da obra de Tennemann, Vieillard-Baron aponta não somente o constante recurso ao texto dos autores, mas chega mesmo a afirmar que Tennemann é o único que, anterior a Hegel, conseguiu aplicar de maneira coerente seus próprios princípios.

correspondendo à filosofia grega e romana, consiste nos “esforços do entendimento para adquirir um conhecimento dos primeiros princípios”, porém de forma inicial, de tal maneira que encontra-se ainda “sem uma consciência clara do método mais conducente para tal conhecimento” (TENNEMANN, 1832, p. 13); a segunda divisão consiste na filosofia da Idade Média, marcada por uma busca do mesmo objetivo – os princípios primeiros – porém “sob a influência de um princípio superior a si mesmo, derivado da Revelação” (TENNEMANN, 1832, p. 13); e a terceira e última divisão só podendo corresponder à filosofia da idade moderna, onde a busca dos princípios primeiros será renovada e mais independente, no sentido de que tem “o objetivo de organizar todo o conhecimento humano em uma forma mais completa e sistemática” (TENNEMANN, 1832, p. 13).

Toda a história da filosofia orienta-se, em suas três grandes épocas, no horizonte dos primeiros princípios como denominador comum. Estes primeiros princípios, por sua vez, para serem caracterizados na qualidade de filosofia, ou seja, na qualidade de ciência filosófica, devem ser organizados enquanto conhecimento sistêmico.

“A filosofia, quando assumiu um caráter científico, tem uma tendência para a investigação das causas, das leis, e da finalidade última das coisas, a constituir o conhecimento humano como um sistema integral, independente, e fundamentalmente estabelecido. Tal é a tarefa da razão filosófica” (TENNEMANN, 1832, p. 32-33).

A exigência de Tennemann quanto à natureza sistêmica da filosofia serve-lhe, inclusive, como maneira de denotar a singularidade da filosofia em relação às outras manifestações de um povo e sua cultura, como a religião e a arte, contrariando assim seus predecessores que comumente

misturavam umas às outras. O fato de definir o caráter sistêmico da filosofia, entretanto, não oferece por si só uma história da filosofia, este que somente compõe-se realmente na medida em que envolve um laço que atravessa e interconecta os diversos sistemas filosóficos. Não se trata, portanto, somente de um conjunto caótico de sistemas cujas relações mútuas são ocasionais, senão completamente arbitrárias e subjetivas. Longe da curiosidade erudita, o caráter sistêmico da filosofia implica, por assim dizer, também um todo sistemático entre as filosofias elas mesmas (ideia essa que posteriormente alcançará uma forma mais desenvolvida em Hegel). Este aspecto – uma forma de sistema dos sistemas filosóficos – é ainda imaturo, porém claramente já começa a irromper de dentro da exigência da unidade das filosofias através da história.

“Combinando esses materiais em um todo, é necessário direcionar uma atenção séria e constante para o desenvolvimento da razão e para o avanço progressivo da ciência. Com essa visão nós podemos estabelecer pontos de repouso, consistindo em divisões e subdivisões, as quais devem, não meramente permitir ao leitor um melhor reflexo sobre a obra, mas deve oferecer uma visão mais clara do todo, e das mútuas relações de suas partes” (TENNEMANN, 1832, p. 12).³⁴

Veja-se como Tennemann se aproxima de uma investigação cujos elementos conceituais põem em movimento uma engrenagem muito mais elaborada, demonstrando seu cuidado teórico mais profundo. Do mesmo modo, uma história da filosofia deve não somente compreender este reino

³⁴ Cabe lembrar como Wolff, a grande influência da importante obra de Brucker sobre a história da filosofia, definia o sistema enquanto “uma organização bem composta de todas as partes e subpartes entre elas” (VIEILLARD-BARON, 1976, p. 14).

abstrato das teorias, mas também a influência mútua entre o pensamento filosófico e os fatos históricos. Não se trata de colecionar fatos históricos para montar uma simples cronologia dos pensadores, suas vidas e suas doutrinas. Porém, não se trata, ao mesmo tempo, de isolar o pensamento abstrato dos fatos históricos reais. A influência deste naquele e vice-versa aparece, para Tennemann, como uma postura que atualmente parece-nos simples. Ela implica, porém, numa novíssima postura, cuja vacilação, predominante até então, preparava o terreno para encontrar um solo firme sobre o qual pôde-se dar início uma construção mais rigorosa do conceito de história da filosofia.

“Para permitir que a história da filosofia satisfaça uma curiosidade iluminada, não meramente vã e inútil, seu objeto deve ser meticulosamente explorado através de suas contínuas alterações de aperfeiçoamento e declínio, do progresso de um espírito filosófico, e do desenvolvimento gradual da filosofia como ciência. Este fim não pode ser alcançado por uma mera coleção de fatos históricos, mas sim contemplando sua dependência mútua e conectando suas causas e efeitos” (TENNEMANN, 1832, p. 05).

Este rigor e firmeza conceitual por parte de Tennemann tem origem na sua filiação às posições de Reinhold. Reinhold defenderá sua posição em relação ao tema em um artigo intitulado *Über den Begriff der Geschichte der Philosophie* (1791)³⁵ (Sobre o conceito de História da Filosofia). Segundo sua linha de interpretação, haveria na história da filosofia uma unidade da razão. Neste escrito, as posições reinholdianas voltam-se contra aquela tendência sectária e glosante dos erros de um passado superado diante da concepção

³⁵ Além desse artigo, em uma dissertação chamada *Was heisst den Geist einer Philosophie darstellen?* (O que é apresentar o espírito de uma filosofia?), defende-se que o espírito de uma filosofia é algo não somente universal, mas orgânico e interior àquela filosofia, “que é essencial puro de elementos estranhos, vivificante e vivificador”. Cf. TENNEMANN, 1832, p. 19.

filosófica que convém à época particular de quem avalia a história da filosofia. Assim também, propõe conceber, para a cientificidade da filosofia, a unidade das filosofias precedentes. Para isso, como aponta Vieillard-Baron, buscará o conceito de *Inbegriff* de Gurlitt no sentido de “reunir em uma unidade a diversidade incontável dos esforços filosóficos” (TENNEMANN, 1832, p. 18). Como afirma Inwood quanto ao termo *Inbegriff*:

“(...) Reinhold argumentou que a tendência para ver a história da filosofia como ‘uma história da insensatez humana’ ou uma coleção de ‘seitas’ resultou da falta de um adequado ‘conceito abrangente’ (*Inbegriff*) da filosofia, de modo que ou a forma de alguma filosofia contemporânea favorecida era imposta a todas as filosofias, ou todo o pensamento era indiscriminadamente considerado como filosofia” (INWOOD, 1997, p. 191).

Já em 1786, em sua *Grundrisse der Geschichte der Philosophie* (Fundamentos da História da Filosofia), Gurlitt dava um passo adiante no sentido de conceber uma historicidade no interior das expressões teóricas do passado. É com este objetivo que ele concebe uma “história dos conceitos e opiniões dos homens”³⁶ desde a antiguidade até nosso tempo. Essa tendência é compartilhada por Bardilli em *Epochen der vorzüglichsten philosophischen Begriffe* (1788) (Épocas dos Conceitos filosóficos mais preeminentes), onde se “supunha que a história da filosofia devia encontrar seu fundamento necessário na história do desenvolvimento progressivo dos conceitos metafísicos” (VIEILLARD-BARON, 1876, p. 18).

A linha reinholdiana sofre, no entanto, de uma aguda tendência kantiana ao elaborar estes elementos que dão à investigação filosófica seu caráter histórico. A unidade da filosofia, que atravessa a história nos seus diversos

³⁶ Citado por Vieillard-Baron em VIEILLARD-BARON, 1976, p. 18.

representantes, só se origina segundo a tabela kantiana das faculdades da alma, de tal modo que resta às filosofias do passado uma unidade que pautase exclusivamente sobre o solo de uma filosofia transcendental. Não resta à história da filosofia senão a repetitividade, e não a progressão, ou seja, através da história só se deverá buscar nas diversas filosofias “um conjunto de questões que serão sempre as mesmas” (VIEILLARD-BARON, 1876, p. 19).³⁷ De acordo com Inwood, uma filosofia pautada no kantismo não poderia oferecer um solo firme para a história da filosofia

“porque considera as faculdades humanas e os conceitos fundamentais sempre os mesmos em todos os tempos e lugares e, por conseguinte, tende a ver a história da filosofia mais como repetitiva do que progressiva” (INWOOD, 1997, p. 191).

É a esta linha que Tennemann se alia na sua *Geschichte der Philosophie* (História da Filosofia). A atitude que Tennemann assume quanto ao progresso da filosofia terá realmente por foco as leis da própria mente humana. É assim que ele afirmará ser o desdobramento do entendimento humano realizado no sentido de um “claro desenvolvimento das leis e relações da natureza, e de suas próprias operações”, através das quais “traçamos o desenvolvimento gradual do entendimento humano, de acordo com suas leis peculiares” (TENNEMANN, 1832, p. 03) uma vez que “Os esforços da razão filosófica são internos à mente” (TENNEMANN, 1832, p. 05). O próprio caráter de sistema da filosofia, que deve perpetrar através de sua história, direciona-se nesse sentido:

³⁷ E acrescenta Vieillard-Baron no mesmo parágrafo: “A partir da filosofia wolffiana, Brucker procedeu da mesma maneira”.

“Filosofia, como uma ciência, intenciona um conhecimento sistemático das condições, razões e leis primárias de todo conhecimento. Tal sistema deve apresentar um desenvolvimento completo dos princípios da mente humana” (TENNEMANN, 1832, p. 30).

É justamente este caráter transcendental da obra de Tennemann contra o qual Hegel se pronunciará. Se, por um lado, Hegel não se silencia quanto ao valor da obra, reconhecendo que ali “As filosofias são descritas minuciosamente”, por outro lado, porém, seu ataque se voltará justamente contra o caráter centralizante de Tennemann na filosofia crítica. Ao falar de como o autor da obra aborda os filósofos precedentes, Hegel afirma:

“Louva os filósofos, seus estudos e seus gênios. Mas o estribilho é sempre que todos devem ser censurados de ter o único defeito de não serem filósofos kantianos, de não terem investigado as fontes do conhecimento, dando em resultado que a verdade não poderia ser conhecida” (HEGEL, 1993, p. 134).³⁸

O foco da crítica hegeliana volta-se contra os vestígios, ainda, do caráter anti-histórico das investigações históricas da filosofia: todas elas centralizam-se na filosofia de sua própria época. Hegel não se satisfazia com a postura de julgar as filosofias precedentes de acordo com a filosofia crítica kantiana, ou melhor, segundo Vieillard-Baron ao falar da crítica hegeliana de Tennemann

³⁸ No que se refere à filosofia platônica, a crítica hegeliana contra Tennemann tem duas frentes: 1) Hegel o critica por ver em Platão as formas da metafísica antiga, isto é, a metafísica moderna anterior à crítica kantiana: “Assim, nós encontramos segundo Tennemann e outros a filosofia platônica reduzida com rigidez às formas da nossa antiga metafísica, por exemplo, [à metafísica] das causas, das provas da existência de Deus” (HEGEL, 1993, p. 28) ao mesmo tempo, a crítica se volta contra a divisão que este faz entre uma filosofia esotérica e uma filosofia exotérica de Platão. Além de qualificar isso como ingenuidade por parte de Tennemann - “Que ingenuidade! (Wie einfältig)” – Hegel afirma que isso consiste em tratar o assunto como se o filósofo – qualquer filósofo, não somente Platão - “estivesse em posse de seus pensamentos como de coisas exteriores” (HEGEL, 1993, p. 20).

e sua herança kantiano-reinholdiana, de acordo com “os conceitos kantianos despojados de seu vigor e acomodados ao uso das escolas” (VIEILLARD-BARON, 1976, p. 16).

O RECURSO À ANTIGUIDADE, REFORMULAÇÃO E RESOLUÇÃO DO PROBLEMA HISTÓRICO

Estas tendências reunidas nas posições reinholdianas são fundamentais para compreender onde se iniciam as questões sobre história da filosofia propriamente dita, outras obras foram de fundamental influência nesta formação. Dentre estes estão, principalmente, as obras de Winckelmann, Herder. Paralelamente à construção de uma história da filosofia, estes pensadores buscaram introduzir a historicidade enquanto elemento interno também à arte e ao homem.

É nesse sentido que Winckelmann buscará, em sua *Geschichte der Kunst des Altertums (História da Arte da Antiguidade)* em 1764, construir esta história através da qual encontra-se sua infância, seu florescer e seu envelhecimento. Os olhos da história da arte têm a visão voltada para este caráter temporal:

“A História da Arte é intencionada a mostrar a origem, progresso, mudança e decadência da arte, junto com os diferentes estilos de nações, períodos e artistas, e a provar o todo, até onde é possível, desde os antigos monumentos existentes hoje” (WINCKELMANN, 1856, p.149-150).

Assim como era a tendência na época, também Winckelmann não buscará na sua obra “uma mera crônica de épocas”, e se esforçará no sentido da construção sistemática: “é minha intenção tentar apresentar um sistema” (WINCKELMANN, 1856, p.149).

Porém, a marca que deixa manifesta a divergência de Winckelmann em relação às formulações anteriores é a maneira como a Grécia antiga surgirá enquanto modelo a se seguir. Enfrenta-se, com isso, a centralização da temática do tempo histórico aos elementos racionalistas de Wolff e transcendentais de Kant. Já ao início de sua obra *Gedanken über die Nachahmung der griechische Werke in der Malerei und Bildhauerkunst* (Reflexões sobre a imitação das obras gregas na pintura e escultura), Winckelmann declara que “O único meio para nós nos tornarmos grandes, [e] ainda, se é possível, inigualáveis, é a imitação (*Nachahmung*) dos antigos” (WINCKELMANN, 1856, p. 03). Winckelmann está tematizando, neste contexto, a beleza da arte especificamente grega. O artista grego, segundo ele, seguia a lei prescrita em Tebas, a saber, imitar a natureza da melhor maneira possível (WINCKELMANN, 1856, p. 10-11). Nesse alinhamento, os gregos teriam sido capazes de realizar uma imitação inigualável da natureza. Winckelmann está discutindo com a arte de seu tempo. Esta, como ele mesmo o diz, pregava basear a arte exatamente nisso, a imitação da natureza. Mas que diferença existe entre a arte grega e a moderna!

“Tenha alguém iluminação (*Erleuchtung*) suficiente para enxergar adentro no mais íntimo (*innerste*) da arte, então, através da comparação da construção restante completa das figuras gregas com as mais novas, sobretudo nas quais mais da natureza é seguida do que o gosto antigo, ele encontrará amiúde ainda menos belezas (*Schönheiten*) descobertas” (WINCKELMANN, 1856, p. 11).³⁹

³⁹ É necessário atentar para o tom de sarcasmo de Winckelmann ao se referir a essa suposta imitação da natureza da arte de sua época, que dizia-se acima do gosto grego.

A arte grega desvela a natureza e seus traços belos de forma mais profunda que a arte moderna. Winckelmann aponta, logo a seguir, o modo como os gregos imitavam a pele humana e sua elasticidade, destoando bastante daquelas de seu tempo. Um dos fatores para tanto é que imitação grega não se reduzia a um objeto individual, mas unificava diferenças (WINCKELMANN, 1856, p. 14). Winckelmann elenca fatores intelectuais (WINCKELMANN, 1856, p. 07), geográficos (WINCKELMANN, 1856, p. 02) e culturais (WINCKELMANN, 1856, p. 4-5 e 9)⁴⁰ para essa diferença. Pautado nessas peculiaridades, o que resulta é a capacidade da arte grega em oferecer aos seus conhecedores e imitadores “não somente a natureza (*Natur*)”, mas “certos belos ideais eles mesmos que, como nos ensina um antigo intérprete de Platão, é formado de imagens projetadas somente no entendimento (*im Verstande*)” (WINCKELMANN, 1856, p. 04).⁴¹ É por isso que Winckelmann diz que a mera ideia de uma imitação da natureza não oferece tudo ao artista moderno. Para tanto, é necessário seguir os passos do modo grego de imitação da arte (WINCKELMANN, 1856, p. 16). Os dois traços principais que demarcam esse caminho grego para a imitação da natureza são a nobre simplicidade (*edle Einfalt*) e a calma grandeza (*stille Größe*). Süsskind delinea com clareza esses dois os traços de Winckelmann em tomar a arte da Grécia antiga como guia:

⁴⁰ Winckelmann aborda a beleza da estátua grega, referindo-se á beleza dos corpos gregos e como homens e mulheres tinham expressões artísticas (no teatro, iniciado por Sófocles, segundo Winckelmann) e religiosas (em algumas solenidade as jovens espartanas dançavam nuas diante dos homens) de exposição do corpo nu, demonstrando tal beleza. Desta forma, “então toda solenidade, todo festival oferecia ao artista a oportunidade de se familiarizar com todas as belezas da natureza” (WINCKELMANN, 18656, p. 9).

⁴¹ O antigo intérprete de Platão que Winckelmann menciona é Proclo. A referência é ao *Comentário ao Timeu*.

“O primeiro elemento, a nobre simplicidade, pode ser entendido em contraposição ao rebuscamento e à complexidade exagerada do Barroco, já que o autor defende a forma simples, sem muitos acessórios, da arte antiga. Essa simplicidade deve ser associada à contenção, ao comedimento, como manifestações de uma nobreza da alma. Já no caso do segundo elemento, atribui-se a uma característica identificada na arte antiga, a sua grandeza, a qualidade da calma, da serenidade” (SÜSSEKIND, 2008, p. 74).

Fica claro, a partir destes elementos tomados em conjunto, que a intenção de Winckelmann não se restringe a conceber somente um tempo histórico no interior da história da arte, que lhe serviu para compreender o surgimento da singularidade da arte grega. À formulação de uma história da arte une-se a indicação de um caminho para a produção artística. Esse caminho proposto por Winckelmann, que constitui-se na qualidade de uma crítica à produção artística de sua época, baseia-se na imitação do modelo dos gregos antigos. Desta forma, a antiguidade surge como um ponto no qual a busca de uma solução à crise do tempo presente coaduna-se à formulação de um tempo histórico, cuja problemática vinha sendo elaborada justamente como modo de se ressignificar a presença dos pensadores antigos e suas doutrinas no presente.

Haveria, entretanto, uma contradição na teoria de Winckelmann, uma vez que a proposta da arte grega como um modelo a se imitar implica a colocação de uma norma atemporal, o que entra em choque com sua compreensão histórica da arte. Essa contradição levaria a uma clara aporia. Para resolver este problema, porém, a proposta de Süsserkind é que não se pode compreender a imitação proposta por Winckelmann como cópia. O belo ideal a ser imitado, se bem compreendido, implica na realidade em seguir o caminho da imitação que a arte grega colocou em voga, reformando, assim,

a própria relação entre arte e natureza para além da mera semelhança.⁴² Com isso, como nos diz Süssekind, Winckelmann deu a direção para todo o helenismo que viria a caracterizar o pensamento alemão:

“Se para Winckelmann a Grécia era uma imagem de perfeição, segundo uma perspectiva que valoriza o caráter luminoso, solar, apolíneo da arte grega antiga, foi a retomada dessa concepção apolínea por Goethe e Schiller, ampliando o campo de visão para um território que abrange também a literatura, que estabeleceu o modelo da cultura grega como ideal de beleza” (SÜSSEKIND, 2008, p. 76).

Por sua vez, Herder buscou, em sua obra *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (Ideias para a Filosofia da História da Humanidade) de 1784 a 1791, uma historicidade na própria espécie humana. Vê-se, já de início, que a intenção de Herder direciona-se a construir uma filosofia da história do homem. É nesse sentido de Herder admite que

“o pensamento sempre me ocorreu, se, como tudo no mundo tem sua filosofia e ciência, não deve haver também uma filosofia e ciência do que compete a nós mais de perto, da história da espécie humana em geral” (HERDER, 1803, p. X).

Esta filosofia da história, por sua vez, abrange não somente a humanidade enquanto tal, mas inclui uma história cósmica, a “concepção de uma historicidade fundamental do homem no seio do universo” (VIEILLARD-BARON, 1976, 16). Não haveria para Herder, como diz Beiser, nenhuma

⁴² Cf. SÜSSEKIND, 2008, p. 73: “Portanto, a defesa da imitação dos antigos por parte de Winckelmann não diz respeito à mera cópia das estátuas, mas à compreensão do belo ideal que as torna um modelo a ser seguido. O que se deve imitar é o caminho de imitação tomado pelos gregos, de modo que, ao propor o modelo da arte antiga no lugar do modelo da natureza, o autor na verdade pretende reformular e revigorar a própria relação entre arte e natureza”.

“divisão fundamental entre natureza e história”, de modo que “as leis que governam a história são as mesmas daquelas que governam a natureza” (BEISER, 2011, p. 100). É por isso que a obra de Herder inicia-se com a temática do planeta Terra em relação a outros planetas, ao sol, assim como busca explorar aspectos das montanhas, rios e seres vivos em geral, como vegetais e animais até o homem e sua história efetiva.⁴³ Porém, o vigor com o qual Herder introduz a historicidade na história da humanidade defendia, junto àquela de Winckelmann, a tese fundamental de que “o ser histórico não é uma condição miserável resultante do pecado original, como poderia fazer crer o pensamento luterano” (VIEILLARD-BARON, 1976, p. 17). Ao tomar como princípio de sua filosofia a *Philosophie der Menschheit* (filosofia da humanidade), agrega à sua teoria uma inclinação que retoma a inspiração humanista da tradição renascentista. Essa inclinação consiste em contrapor-se à tradição escolástica que restringia a filosofia a um conhecimento contemplativo, um saber pelo próprio saber. A proposta humanista volta-se para uma busca filosófica enquanto arte de viver bem (*ars vitae*). Sabe-se que a tradição humanista do Renascimento fundou-se, em sua maior extensão, a partir de uma retomada de textos antigos, principalmente gregos. Marcílio Ficino, por exemplo, é conhecido pela seu revigoramento teológico cristão pautado na releitura hermética e neoplatônica de Platão. Já então o recurso aos gregos servia como instrumento para se repensar o temas mais atuais e dar-lhes um novo vigor e forma. A diferença com Herder – acompanhando Winckelmann – é a problematização do tempo histórico nesse helenismo alemão: tanto o tempo em sua totalidade, quanto o tempo futuro.

⁴³ Apesar das diferenças, é interessante notar que Herder não está, neste ponto, muito distante de uma versão da explicação geográfica de Winckelmann da origem da arte grega como foi feita. Deve-se notar, entretanto, que, diferindo de Winckelmann, Herder desenvolve sua noção de progresso genético aliando as noções de evolução – via a antropologia – e de singularidade – via a estética.

Neste ínterim, é interessante notar que Herder está respondendo a um desafio de Rousseau, que atacou as artes e as ciências não só devido à inabilidade destas em oferecer felicidade e um avanço moral, mas em realmente miná-las (BEISER, 2011., p. 102). Como afirma Beiser, Herder entendeu que essa crítica de Rousseau voltava-se para a filosofia pensada nos limites da tradição escolástica, não atingindo uma versão humanista da filosofia. Isso tinha uma implicação presente direta para Herder, já que a tendência wollfiana de sua época voltava-se para um ideal clássico de *philosophia prima*, afastando-se da vida real e cotidiana dos homens. É por isso que Herder engrossaria as fileiras da chamada *Popularphilosophie*, movimento que surgia justamente para questionar essa cognição contemplativa distante da vida real dos homens (BEISER, 2011., p. 103).

A ligação de Herder com a problemática filosófica de Rousseau também está expressa na sua tentativa de desenvolver uma historicidade da humanidade tendo por foco o desenvolvimento da linguagem. Nesse sentido, Herder está respondendo a problemas levantados no contexto da filosofia de Rousseau e alemã de sua época.⁴⁴ Não adentraremos esse assunto. Basta apontar para o modo como Rousseau elabora uma ligação entre linguagem e política, remetendo-se aos gregos.

Em seu *Ensaio sobre a origem das línguas* (1759), no capítulo XII, ao tratar da música, Rousseau nos diz: “Sempre nos admiramos com os efeitos prodigiosos da eloquência, da poesia e da música entre os gregos” (ROUSSEAU, 1987b, p. 187). Essa admiração pelos gregos revela-se – tanto

⁴⁴ Quanto à filosofia de Rousseau, por exemplo, e principalmente, o círculo segundo o qual a razão depende da linguagem para surgir, mas, ao mesmo tempo, a linguagem só pode surgir da razão. Cf. BEISER, 2011, p. 124 a 127. Quanto à filosofia alemã de sua época, Herder busca resolver a controvérsia entre, de um lado, o naturalismo reducionista de Condillac e Maupertius que coloca a origem da linguagem nos grunidos e, de outro lado, o supernaturalismo de Süssmilch que a supõe como dada por uma instrução divina (BEISER, 2011, p. 121).

no que toca a linguagem, quanto no que toca a política, como veremos – no contraste com sua própria época. É assim que Rousseau prossegue: “tais efeitos não mais se combinam em nossas cabeças porque não mais atingimos coisas semelhantes, e o máximo que conseguimos de nós mesmos, ao vê-los tão bem expostos, é fingir acreditar neles para não desgostar os nossos sábios” (ROUSSEAU, 1987b, p. 187). O que cabe ressaltar não é somente como Rousseau antecipa, em solo francês, a tomada dos gregos como modelo diante do qual os modernos surgem enquanto degeneração. O que nos importa é demonstrar como esse uso do espírito grego antigo, no intento de se problematizar, criticar e renovar o espírito dos tempos modernos, é trazido para o campo político. Nesse sentido, vemos como Rousseau finaliza essa obra no Capítulo XX, na qual afirma que “Existem línguas favoráveis à liberdade” porque “são sonoras, prosódicas, harmoniosas” (ROUSSEAU, 1987b, p. 199). Essas características são explicitamente dirigidas à sua função na esfera pública quando Rousseau afirma que essa discursividade grega se distingue de longe, diferindo do discurso moderno que “são feitas para sussurro dos sofás” (ROUSSEAU, 1987b, p. 199).

As características eloquentes e prosódicas da harmonia da língua grega levam-na a tomar um lugar privilegiado no domínio político por oferecer persuasão e audibilidade. Dois trechos explicitam essa articulação, sempre sendo contrapostas à situação moderna. A primeira é resumida por Rousseau da seguinte forma:

“Nos tempos antigos, quando a persuasão constituía uma força pública, impunha-se a eloquência. De que serviria hoje, quando a força pública substitui a persuasão? Não se tem necessidade nem de arte nem de figura para dizer: *assim o quero*. Qual é o discurso, pois, que ainda resta a fazer ao povo reunido? Sermões. E qual o interesse daqueles que os fazem, em persuadir o povo,

se não é o povo quem distribui mercês? As línguas populares tornaram-se, também para nós, tão perfeitamente inúteis quanto a eloquência. As sociedades tomaram sua última forma: nela nada mais se muda senão com o canhão e com a moeda, e como nada se tem a dizer ao povo, a não ser: *dai dinheiro*, diz-se por meio de cartazes nas esquinas ou de soldados nas casas. Para tanto, não se precisa reunir ninguém; pelo contrário, convém manter os súditos esparsos – tal a primeira máxima da política moderna” (ROUSSEAU, 1987b, p. 199).

A eloquência, que desenrola-se na persuasão, já é colocada no espaço público, afinal, a persuasão surge como fator de discussão política de fato, e por isso de reunião pública dos cidadãos, ao contrário do convencimento pela força e pelo dinheiro. Essa eloquência é articulada com a sonoridade, que Rousseau nos entrega em um exemplo adiante:

“Entre os antigos, podia-se ser ouvido com facilidade um dia inteiro sem grande incômodo. Os generais arengavam suas tropas, eram ouvidos e de modo algum se esgotavam. Os historiadores modernos, que quiseram inserir arengas nas suas histórias, só despertaram zombaria. Suponha-se um homem arengando, em francês, o povo de Paris na Praça Vendôme; mesmo que grite com toda força, não se distinguirá uma única palavra. Heródoto lia sua história aos povos da Grécia reunidos ao ar livre e tudo ressoava com aplausos” (ROUSSEAU, 1987b, p. 199).

Com estes exemplos, vemos como Rousseau elabora um paralelismo entre um modelo de linguagem e um modelo político. Pode-se dizer, com isso, que uma língua é naturalmente escrava se ela não é passível de ser ouvida pelo povo reunido (ROUSSEAU, 1987b, p. 199). Importa notar que essa capacidade de projeção sonora da língua grega não se limita tão

somente à sua audibilidade, e sim à sua intensa expressão emocional, o ritmo sonoro, suas inflecções, etc. Audibilidade e eloquência coadunam-se para formar uma língua própria ao exercício político pelos cidadãos. Se é com uma tal tese que Rousseau fecha seu *Ensaio sobre a origem das línguas*, vemos que essa tese é reafirmada se tivermos atenção (SCOTT, 2006, p. 388) para o paralelo entre a admiração da eloquência grega, que não pode mais ser realizada, e a forma política dos gregos que, no *Contrato Social*, é dita como se não pudesse mais ser realizada: “O povo reunido – dir-se-á –, que quimera! Hoje é uma quimera, mas não o foi há dois mil anos. Os homens mudaram de natureza?” (ROUSSEAU, 1987a, p. 103). O paralelo entre linguagem e política não é acidental ou marginal, mas interconectados. Além disso, Rousseau não está preocupado em ressaltar uma certa nostalgia meramente por um passado admirável. Sua intenção é rebater a sugestão de impraticabilidade de uma forma de governo na qual os cidadãos são atores diretos e constantes do fazer político. “Pelo que já foi feito, consideremos o que pode ser feito” (ROUSSEAU, 1987a, p. 104), diz Rousseau logo antes de expor como Roma, apesar de numerosa população, reunia-os todos com poucas semanas de intervalo. E ao apontar que “mesmo os monárquicos, como os macedônios e o dos francos, possuía conselhos semelhantes”, conclui: “Seja como for, esse único fato incontestável soluciona todas as dificuldades: parece-me legítimo inferir-se, da existência, a possibilidade” (ROUSSEAU, 1987a, p. 104).⁴⁵

⁴⁵ É justo apontarmos, porém, que Rousseau atenta para o problema presente nesse passo argumentativo, a saber, que este tipo de civilização tinha a liberdade e participação dos que eram considerados cidadãos baseada em uma sociedade escravocrata. Entretanto, Rousseau não aponta uma solução para uma sociedade livre e, ao mesmo tempo, sem escravos. Sua saída é muito mais através de um recurso retórico, ao desviar a atenção para a situação moderna: “Tais posições infelizes estabelecem-se naqueles lugares em que só se pode conservar a própria liberdade a expensas da de outrem, e onde o cidadão só pode ser perfeitamente livre quando o escravo é extremamente escravo. Essa era a situação de Esparta. Quanto a vós, povos

Essa contextualização com o pensamento de Rousseau demonstra uma ligação com a tendência germânica iniciada por Winckelmann, a saber, tomar a antiguidade como modelo que serve de contraponto não só para se problematizar e criticar o tempo presente, mas para renová-lo. Herder, dissemos, tomou a linguagem como porta de entrada para se elaborar o problema do tempo histórico. Ao elaboramos sobre o problema da linguagem em Rousseau, com a qual Herder está dialogando, pretendemos demonstrar como ocorre ali uma ligação entre a linguagem e a tomada da antiguidade como modelo para se pensar o presente. Em Herder, algo semelhante ocorre.

Buscando responder ao círculo de Rousseau sobre a origem da linguagem (o círculo segundo o qual a razão depende da linguagem para surgir, mas, ao mesmo tempo, a linguagem só pode surgir da razão), Herder é levado a elaborar melhor sobre uma teoria do tempo histórico. É assim que, contrariando o modo de sua época de teorizar sobre o assunto, Herder tomará os historiadores gregos como inspiração para sua própria ideia de historicidade. Levando a sério a sugestão de Gatterer de estabelecer uma história científica, Herder depara-se com a indicação deste de seguir o exemplo dos historiadores clássicos, como Heródoto e Tucídides, que elaboravam uma visão de totalidade superior às formulações modernas (BEISER, 2011, p. 118). Herder é cético quanto a essa posição, já que, como nos diz Beiser, “Quanto mais os examinamos em seu contexto histórico, mais descobrimos que eles escreveram para um público definido e para uma finalidade definida que não é mais válido hoje” (BEISER, 2011, p. 118).

Isso não elimina, porém, a referência de Herder à antiguidade como modelo. Herder está, aqui, sendo coerente com sua tese sobre a dimensão

modernos, não tende escravos, mas o sois; pagais a liberdade deles com a vossa” (ROUSSEAU, 1987a, p. 109).

estética da história que consiste no conceito de individualidade. Não nos deteremos em emiuçar este ângulo do pensamento de Herder. Basta nos limitarmos, para o nosso propósito, a compreender que o conceito de individualidade surge do reconhecimento da especificidade da linguagem de cada época e cultura. A crítica deve, assim, avaliar um autor segundo sua estrutura interna própria, o que impede que se postule um princípio universal deajuizamento sobre os autores do passado. Deste modo, a especificidade dos historiadores clássicos situa-os num contexto particular, impedindo que se siga os passos deles simplesmente, não podendo seu proceder ser meramente transferido para a Alemanha moderna.

Novamente, como em Winckelmann, não se trata de uma cópia de um passado glorioso. É por isso que o exemplo dos antigos não impede que se abra a possibilidade para um questionamento de como se faz história na modernidade. É assim que Herder, em um texto chamado *Über die Reichsgeschichte: ein historischer Spaziergang* (Sobre o Reichsgeschichte: um passeio histórico),⁴⁶ inicia questionando o motivo de ser impossível escrever uma história da Alemanha comparável aos historiadores da antiga Roma e Grécia. E exclama: “Onde estão os Tucídides, Xenofontes, Livis e Humes de nossa Alemanha?”. O que Herder indica com isso não consiste em defender que se faça história tal qual os antigos fizeram. Pelo contrário, seu questionamento volta-se muito mais para os motivos de não ser possível realizar, na especificidade alemã da época, algo como os antigos fizeram segundo a individualidade que lhes era própria. Por isso Herder apontar, sobre essa impossibilidade, para o fato de estar perdido para a Alemanha seus mitos, lendas e poemas. É este contraste que tanto diferencia os

⁴⁶ Cf. HERDER, 1899, p. 462-471. O termo Reichsgeschichte se refere a um gênero de pesquisa histórica da época que volta-se para a história do império alemão medieval.

historiadores antigos dos da época de Herder. O modelo a ser seguido consiste, portanto, em como se inserir na individualidade alemã tal como os historiadores puderam fazê-lo em seus contextos. A perda destes elementos não implica, para Herder, a perda de algo insignificante, e sim a perda da expressão dos valores, crenças e costumes. Os antigos continuam a servir como modelo para o tempo presente, mostrando o que falta para se alcançar um patamar mais elevado de elaboração histórica.

É nessa esteira de Winckelmann e de Herder que Schiller avançará com sua poesia e escritos estéticos. Ele também tomará a antiguidade como modelo, focado particularmente na antiguidade grega. Diferente deles, porém, Schiller, influenciado por Rousseau e por Kant, voltará suas preocupações para uma elaboração moral e política. É assim que ao início da segunda carta da obra *Briefe über die Aesthätische Erziehung des Menschen* (Cartas para a educação estético do homem), Schiller identifica a construção de uma verdadeira liberdade política (*mit dem Bau einer wahren politischen Freiheit*) com a mais perfeita de todas as obras de arte (*mit dem vollkommensten aller Kunstwerke*) (SCHILLER, 1875, p. 111). Na medida em que o fazer político se constitui na qualidade de um fazer estético, uma solução rumo à liberdade só pode ser ofertada pelo caminho do belo: "(...) para resolver aquele problema político na experiência, deve-se tomar o caminho através do estético, porque é através do belo que se trilha até a liberdade" (SCHILLER, 1875, p. 103).

Fazendo convergir estética e política, o que Schiller se propõe é atacar o modo como uma arte que verdadeiramente expresse o belo não pode surgir em seu tempo, já que, sendo filha da liberdade (SCHILLER, 1875, p. 103), a arte não se faz fora de um contexto social livre. Este ideal político está pautado em critérios como a relação dos homens com a natureza e entre si. Segundo este quesito, Schiller quer avaliar o nível que as particularidades individuais

dos homens e as peculiaridades da natureza são permitidas a coexistir em unidade com o todo pensado de forma orgânica (SCHILLER, 1875, p. 116-134). Essa unidade do uno com o múltiplo se realiza na convergência da moral e dos costumes com a lei. Entretanto, essa unidade objetiva deve estar espelhada em uma unidade subjetiva das sensações e dos sentimentos com a razão. Esse quadro é bem expresso na seguinte passagem:

“A razão demanda, claro, unidade (*Einheit*), mas a natureza [demanda] multiplicidade (*Mannigfaltigkeit*), e o homem é tomado na exigência de ambas legislações. A lei do primeiro é gravada por ele através de uma consciência incorruptível (*ein unbestechliches Bewusstsein*), a lei do outro através de um sentimento inextirpável (*ein unverilgbares Gefühl*). Por isso sempre mostrará [o modo] de uma educação ainda defeituosa quando o caráter ético (*der sittliche Charakter*) só pode se afirmar com o sacrifício do [que é] natural; e será ainda muito imperfeita (*unvollendet*) uma constituição do Estado (*Staatsverfassung*) que efetua a unidade somente através da supressão da multiplicidade (*Aufhebung der Mannigfaltigkeit*). O Estado não deve honrar somente o caráter objetivo e genérico nos indivíduos, [mas] também o subjetivo e específico; e, ao mesmo tempo que ele alastra o reino invisível da ética (*Sitten*), não [deve] despovoar o reino do fenômeno (*Erscheinung*)” (SCHILLER, 1875, p. 124).

Baseado nestes parâmetros, Schiller opera uma distinção entre o artista mecânico (*der mechanische Künstler*) e o artista pedagógico e político (*der pädagogischen und politischen Künstler*). O primeiro lida sem atenção alguma à matéria (*der Stoff*) de sua atividade – no exemplo de Schiller, este substrato é a natureza – e não valoriza as partes em relação ao todo (SCHILLER, 1875,

p. 125).⁴⁷ Já o segundo, pelo contrário, fazendo do homem seu material (*das Material*) e sua própria tarefa (*Aufgabe*), retorna a finalidade (*der Zweck*) à matéria (*der Stoff*). A relação das partes com o todo é também diferente: “(...) e somente porque o todo serve às partes que as partes compõem-se ao todo” (SCHILLER, 1875, p. 126). É a partir destes elementos que Schiller acusará seu tempo de só visar a utilidade e a tecnicidade (SCHILLER, 1875, p. 103-106); criticará a oposição dos homens a si mesmos, que ocorre de duas maneiras: tanto no selvagem (*Wilder*), em quem os sentimentos (*Gefühle*) dominam (*herrschen*) sobre os princípios (*Grundsätze*), quanto o bárbaro (*Barbar*), em quem se destrói os sentimentos através dos princípios (SCHILLER, 1875, p. 131).

Desenhamos o quadro da crítica de Schiller à sua época. Neste ínterim, expomos como entrelaçam-se, de modo inseparável, estética e política. Nosso foco, entretanto, volta-se para o lugar que a antiguidade grega adquire neste conjunto. É na carta 6 que Schiller introduzirá o elemento helênico no contexto de sua problemática: “Mas através de uma atenção sobre o caráter do tempo (*Zeitcharakter*), devemos ver com surpresa o contraste encontrado entre a forma atual da humanidade e as antigas, especialmente a grega” (SCHILLER, 1875, p. 143). O contraste está no modo como os gregos foram capazes de realizar uma unidade na qual “os sentidos (*Sinne*) e o espírito (*Geist*) ainda não tinham nenhuma propriedade rigorosamente separada”, na qual “A poesia (*die Poesie*) não competia ainda com a inteligência (*der Witze*)” e, diferente dos tempos modernos, “Quão alto a razão subiu, tanto também trouxe sempre atrás [de modo] amável a matéria (*die Materie*), e

⁴⁷ Schiller acrescenta ainda, aqui, o que ele chama de o artista belo (*der schöne Künstler*), que segue a mesma lógica do artista mecânico, somente disfarçando sua violência para com o substrato de sua arte.

quão apurado e aguçado ela distinguiu (*trennte*), tanto também nunca multilou (*verstümmelte*)” (SCHILLER, 1875, p. 144).

Este é um traço muito forte na crítica schilleriana derivada da contraposição entre o helenismo antigo e a modernidade iluminista. Ao se comparar, por exemplo, o homem moderno e o ateniense, o primeiro jamais conseguiria competir com o segundo pelo “prêmio da humanidade”. Isso significa que o indivíduo ateniense não velava a abertura à experiência da unidade total. É assim que Schiller nos fala:

“Por que o indivíduo grego qualificava-se para representante de seu tempo, e por que o indivíduo moderno não pode ousar isso? Porque àquele a natureza toda-unificante (*die Alles vereinende Natur*) concedia suas formas, e neste o entendimento todo-divisor (*der Alles trennende Verstand*)” (SCHILLER, 1875, p. 146).⁴⁸

Como na crítica exposta acima, também aqui há um espelhamento entre o subjetivo e o social. É assim que Schiller fala do como “Foram separados um do outro, agora, o Estado e a igreja, as leis e os costumes; o desfrute e o trabalho, o meio e o fim, o esforço da recompensa” (SCHILLER, 1875, p. 149). Este poder unificante presente na Grécia antiga é o ponto de referência para se realizar aquele tríplice enfrentamento do tempo presente: problematizar, criticar e renovar o espírito da modernidade. E é por isso que Schiller nos diz que

⁴⁸ Distinguímos, em nossa tradução, o verbo *trennen*: como “distinguir”, na citação correspondente à nota 116, e “dividir” na presente citação. Nossa escolha pauta-se na clara diferença de sentido que o verbo tem nos dois contextos. O primeiro caso, como distinção de elementos sem romper sua ligação; e o segundo, como uma separação que diminui o sentido total dos elementos envolvidos, ambos sentidos concedidos pelo verbo “dividir”.

“Os gregos nos deixam envergonhados não somente através de uma simplicidade (*Simplicität*), que é estanha a nossa época. E é, afinal, por isso que “eles são ao mesmo tempo nossos rivais, frequentemente nosso modelo (*Muster*) nas ditas qualidades (*Vorzügen*) com as quais nós cultivamos para consolar (*trösten*) a natureza-de-adversidade dos nossos costumes (*die Naturwidrigkeit unserer Sitten*). Ao mesmo tempo forma completa (*voll Form*) e conteúdo completo (*voll Fülle*), ao mesmo tempo filosofando e formando (*bildend*), ao mesmo tempo terno (*zart*) enérgico (*energisch*), os vemos unificarem a virtude da fantasia (*die Tugend der Phantasie*) com a virilidade da razão em uma magnífica humanidade (*in einer herrlichen Menschheit*)” (SCHILLER, 1875, p. 143).

Essa unidade é aquela de seus costumes e suas leis, sua razão, seus sentimentos e sua imaginação. Há, para Schiller, uma ligação essencial entre esses elementos. Há um encanto belo e livre presente no espírito grego que gera a tecitura de sua autonomia individual entrelaçada à sociabilidade livre. A razão helênica não mutilava o espírito para ser capaz de distinguir racionalmente.

O que leva Schiller a estabelecer uma relação tão maravilhada para com a antiguidade grega é seu diagnóstico de uma fissura, característica da modernidade, que relega todo o campo teórico e prático a uma incessante oposição. O resultado dessa fissura é a incapacidade de se atingir a liberdade. O belo seria o caminho de conciliação. E como a Grécia antiga, a seu ver, demonstra essa unidade, ela incontornavelmente coloca em relevo essa mutilação que caracteriza o tempo presente.

Entretanto, a maior homenagem de Schiller ao helenismo não se encontra nas *Cartas*, e sim em um poema intitulado *Die Götter Griechenlands*

(Os deuses da Grécia). Schiller inicia vangloriando a felicidade dos tempos gregos e o rito aos seus deuses. Inclui nisso a poesia e sua relação com a verdade: “Porquanto a poesia [com] invólucro encantador/ainda envolvia (*wand*) docemente (*lieblich*) a verdade” (SCHILLER, 1955, p. 146). Compara, ainda, a falta de alma que a perda desse encanto acarretou para os tempos atuais em relação aos antigos: “Onde agora, como dizem nossos sábios,/ gira-se sem alma (*See/en/los*) somente uma bola de fogo/, antes, sua carruagem dourada conduzia/Hélio em serena majestade” (SCHILLER, 1955, p. 147).

Colocamos estes dois trechos juntos (que no original correspondem ao início de duas estrofes seguidas uma da outra) para denotar uma correlação entre a falta de alma e o doce encanto. A escolha de nossa tradução pelo advérbio ‘docemente’ segue o significado mais coloquial, e isso deve-se a uma intenção de adentrar o clima poético que Schiller, a nosso ver, parece querer pintar. Porém, o termo conceitual mais rigoso é ‘amavelmente’ (*lieblich*). Há uma implicação na referência ao amor e, em seguida, à falta de alma. A explicação moderna do sol e dos astros jaz em princípios que, ainda que estejam corretos, resultam em uma visão mecânica de mundo.⁴⁹ A natureza redonda, assim, em uma existência sem alma, não orgânica. Do lado contrário, aquilo que está preenchido por amor é dotado do encanto que envolve a verdade e dá-lhe um sentido orgânico, repleto de alma.

É tentadora, ainda, a ocasião para ver uma ligação com esse contexto do próprio verbo ‘envolver’: o verbo é *winden*, que também significa ‘ventar’. Remeteria isso à noção do sopro de vida que define a alma no helenismo? Essa é uma via tentadora de interpretação, mas Schiller não parece dar nenhum sinal que a sustente.

⁴⁹ Isso retorna mais adiante no poema ao se referir a uma natureza sem deus (*die entgötterte Natur*) (SCHILLER, 1955, p. 150).

Ainda assim, o verbo *winden* também significa entrelaçar, ligado ao advérbio ‘amavelmente’. Essa relação não é casual, já que a filosofia de Schiller de fato concebe o amor como uma força unificadora do todo e as partes. É assim, por exemplo, que alguns versos adiante o amor, personificado por cupido (em português sendo ainda mais significativo, já que em alemão seu nome é *der Amor*), será o elo entre heróis, deuses e homens: “Entre homens, deuses e heróis/ cupido atava uma bela aliança (*einen schönen Bund*)” (SCHILLER, 1955., p. 147). Seguindo nossa finalidade aqui, dois fatores nos parecem merecer atenção nestes versos. Primeiro, escolhemos a tradução de ‘aliança’ devido à ligação que o amor estabelece entre deuses, homens e heróis. O termo alemão (*der Bund*) carrega, porém, uma grande carga de significado político. Pode significar, por exemplo, ‘associação’ ou ‘federação’. Diversos termos políticos atuais carregam essa palavra em sua raiz, como é o caso do ‘estado federado’ (*Bundesland*), ‘governo federal’ (*Bundesregierung*), ‘república federativa’ (*Bundesrepublik*), dentre outros. A nosso ver, Schiller toma proveito desse ângulo semântico que o termo proporciona. Isso parece ficar ainda mais forte se pensarmos no segundo ponto que gostaríamos de ressaltar, a saber, que o vínculo carrega o adjetivo ‘belo’.

Como vimos nas *Cartas*, o belo é o caminho para a liberdade. A bela aliança entre deuses, homens e heróis forma, assim, a feliz vida grega, referida já ao início do poema, em um bela associação na qual o amor exerce um papel encantador determinante. A felicidade grega não é um fator marginal no poema. Schiller se refere ao governo dos deuses que guiam à *felicidade* (*an der Freude*). Este é o nome de outro poema seu no qual se inicia denominando a felicidade como bela faísca dos deuses (*schöner Götterfunken*). A felicidade, entrelaçada ao amor e ao belo, e exatamente aos mesmos elementos de encanto e de aliança, é uma chama que anima

a totalidade unificadora: “Seu encanto vincula ainda mais (*wieder*),/o que a moda rigorosamente separa (*streng geteilt*),/todos os homens tornam-se irmãos/onde mora sua suave asa (*sanfter Flügel*)” (SCHILLER, 1955, p. 8).

Todos esses elementos – o belo, a felicidade, o amor e a liberdade – são colocados em uma concepção que defende uma abertura da subjetividade à uni-totalidade que a natureza e o belo oferecem. Trata-se de uma relação ontológica até, um quadro delineado como abertura e propagação a partir do ato estético, político e também racional. Não adentraremos nos meandros da relação entre estes elementos. Isso é muito bem resumido por Taminiaux em seu magnífico estudo do helenismo germânico no idealismo alemão. Ao falar dos poemas de Schiller, afirma:

“Seus poemas, se viu, desenvolvem uma certa ontologia do Belo. O Belo foi ali intimamente ligado ao amor, à felicidade e à liberdade, e considerada como a resplandescência de seu reino. O amor designou, não uma coloração da afetividade, mas a conaturalidade dos seres; a felicidade não designou uma emoção, mas a mola do Todo; a liberdade não designou uma prerrogativa da subjetividade humana oposta à natureza, mas o consentimento à manifestação de cada ser, naquilo que ele é. Por todos esses traços o Belo encontrou-se inscrito no círculo do Ser e da verdade” (TAMINIAUX, 1967, p. 33).

Schiller passará o último terço do poema *Os deuses da Grécia* lamentando a perda dos deuses e do espírito grego, referindo-se ao modo como ele busca pelo modelo grego como inspiração: “Triste busco no arco estrelado,/ você, Selena, ali não mais encontro;/pelas florestas chamo, pelas ondas/ah! elas ecoam vazias” (SCHILLER, 1955, p. 149).

Vê-se, após tudo isso, que Schiller eleva o recurso aos gregos como modelo a um outro nível. Ele sintetizou aquilo que Winckelmann e Herder

desenvolveram e o ampliou. Os gregos nos ensinam não somente sobre arte, linguagem e história, mas também sobre moral e política. Mencionamos como isso surge de uma ampliação também daquilo que Rousseau havia elaborado rapidamente em seu *Contrato Social*. A poesia e os escritos de Schiller, entretanto, foram uma fonte inestimável de inspiração para muitos pensadores da época. Dentre eles estavam pensadores já consagrados, como Fichte, mas também aqueles que encontravam-se ainda em processo de formação. Talvez o principal destes seja Hegel.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em nosso percurso, buscamos demonstrar como o problema do lugar da antiguidade no interior da ciência filosófica levou a um contínuo desenvolvimento da problemática histórica da própria filosofia. Era preciso inserir uma processualidade do saber para que fosse possível abandonar a visão da antiguidade filosófica através do ponto de vista de opiniões e seitas relevantes somente para a curiosidade erudita. No decorrer de nossa exposição, buscamos também demonstrar como, a certa altura deste debate, encontrou na própria antiguidade uma forma de resolução da problemática histórica. Deste modo, a antiguidade não somente gera uma problemática que possibilitou à filosofia refletir sobre sua natureza histórica, como tornou-se o meio de resolução desta mesma problemática. De um questionamento do tempo histórico, porém, a problemática foi ampliada para a áreas da arte, da ética e da política, sem deixar de encontrar na antiguidade sua solução teórica.

Nosso intento foi, com isso, demonstrar a fertilidade do pensamento antigo – especialmente de origem grega – em um dos momentos mais decisivos da modernidade filosófica. A partir disso, acreditamos auxiliar

para o esclarecimento quanto à pertinência e possibilidades de aplicação do recurso à antiguidade como instrumento metodológico para a resolução de problemas teóricos presentes. Os autores que exploramos encontraram na crise do tempo presente a oportunidade de fazer uso deste instrumento metodológico para a formulação de um futuro mais glorioso. Desta forma, mais que mera nostalgia ou curiosidade erudita, a rememoração das origens da civilização Ocidental encontra um lugar de destaque na formulação de novos tempos.

Referências Bibliográficas

- BEISER, Frederick C. *The German Historicist Tradition*. New York: Oxford University Press, 2011.
- BRAUN, Lucien. *Histoire de l'Histoire de la Philosophie*. Paris: Editions Ophrys, 1973.
- CARVALHO, A.P. Introdução, in: HEGEL, G.W.F. *Introdução à história da filosofia*. Tradução Antonio Pinto de Carvalho, 4 ed., Coimbra: Armenio Amado, 1980.
- DESLANDES. *Histoire critique de la philosophie, ou l'on traite de son origine, de ses progrès e de ses diverses révolutions qui lui sont arrivées jusqu'à notre temps*. Amsterdam: 1737.
- DESCARTES, R. *Discurso do método*. Tradução Elza Moreira Marcelina, 2 ed., Brasília: Editora UNB, 1998.
- HEGEL, G.W.F. *Introdução à história da filosofia*. Tradução Antonio Pinto de Carvalho, 4 ed., Coimbra: Armenio Amado, 1980.
- _____. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, in: *Werke*. Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel (hrsg). Band 18-20. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1993

- HERDER, J.G. *Outlines of a philosophy of the history of Man*. Translation T. Churchill, London: 1803.
- _____. *Sämtliche Werke*. Bernhard Suphan (hrsg.). Berlin: Weidmann, 1899.
- INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Tradução Álvaro Cabral, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1997.
- KURY, M.G. Introdução, in: LAERCIO, Diogenes. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos ilustres*. Tradução do grego Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1988.
- ENFIELD. *The history of philosophy from the earliest period drawn up from Brucker's 'Historia critica Philosophiae'*. London: 1837.
- SCHILLER, F. Die Gotter Griechenlands. In: *Sämtliche Werke in Sechs Bänden*. Ester Band. Säkularausgabe. Bibliothek der Weltliteratur Deutscher Klassiker. Stuttgart: Weltbild Bücherdienst, 1955.
- _____. *Briefe über die Aesthätische Erziehung des Menschen*. Leipzig: B.G. Leubner, 1875.
- SCOTT, Rosseau and the melodious language of freedom. In: SCOTT, J.T. (org.) *Jean-Jacques Rousseau – Critical Assesments of Leading Political Philosophers Vol. III Jean-Jaques Rousseau: political principles and institutions*. London and New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2006.
- STANLEY, T. *The history of philosophy*. London: 1656.
- SÜSSEKIND, Pedro. *A Grécia de Winckelmann*. KRITERION, Belo Horizonte, nº 117, Jun./2008, pp. 67-77.
- TAMINIAUX, J. *La nostalgie de la Grèce a l'aube de l'idealisme allemand. Kant et les grecs dans l'itinéraire de Schiller, de Hölderlin et de Hegel*. Netherlands : Martinus Nijhoff/La Haye, 1967.
- TENNEMANN. *A manual on the history of philosophy*. Translation Arthur Johnson, Oxford: 1832.
- WINCKELMANN. *History of Ancient Art*. Translation G. Henry Lodge. Boston: 1856.

_____. *Gedanken über Nachahmung der griechische Werke in der Maleren und Bildhauerkunst*. Dresden und Leipzig: Waltherischen Handlung, 1756.

VIEILLARD-BARON, J-L. Introduction, in: HEGEL, G.W.F., *Leçons sur Platon*. Traduction Jean-Louis Vieillard-Baron, Paris: Aubier, 1976.

