

DA HISTÓRIA DA FILOSOFIA À FILOSOFIA DA HISTÓRIA [FROM THE HISTORY OF PHILOSOPHY TO THE PHILOSOPHY OF HISTORY]

Rafael Lucas de LIMA

Doutor em Ética e Filosofia Prática; Professor
Adjunto da Universidade de Pernambuco (UPE)
campus Petrolina.
E-mail: rafael.lima@upe.br

Resumo

O objetivo deste artigo é esboçar algumas reflexões sobre a filosofia, sua história e a filosofia da história. Demonstramos que há uma relação necessária entre a criação de perspectivas filosóficas e os contextos históricos nos quais elas são engendradas. Princípios com considerações sobre a origem da filosofia, debruçarmo-nos em seguida sobre as etapas do seu desenvolvimento histórico, e finalizamos refletindo sobre a filosofia da história, a fim de projetar alguma luz sobre os sentidos da história humana.

Palavras-chave

Filosofia, história da filosofia, filosofia da história, historiografia.

Abstract

The goal of this article is to sketch some reflections on philosophy, its history and the philosophy of history. We demonstrate that there is a necessary relation between the creation of philosophical perspectives and the historical contexts in which they are engendered. We begin considering the origin of philosophy, then consider the stages of its historical development, and we finish by reflecting on the philosophy of history, in order to shed some light on the meanings of human history.

Keywords

Philosophy, history of philosophy, philosophy of history, historiography.



1 Introdução

História é a ciência da ação do ser humano no tempo. Foi assim que a definiu Bloch¹, que realizou uma abertura da ciência da história para o diálogo com outras áreas do saber e para a ampliação das fontes da pesquisa historiográfica. Falar sobre o *tempo* implica lidar com a temporalidade, que é a categoria a partir da qual pensamos e falamos sobre as coisas criadas, que existem e que duram no tempo, coisas entre as quais contamos a nós mesmos, seres humanos, como indivíduos e como espécie.

Dizemos que uma ação é *criadora* na medida que podemos identificá-la como *causa* da origem de outras coisas, que seriam seus *efeitos*, coisas criadas. Tudo que se cria, tudo que vem a ser-no-tempo traz consigo a duração de seu ente, do corpo material por meio do qual existe no mundo. Tudo o que vem-a-ser no mundo pode ser percebido e pensado de inúmeras maneiras: por exemplo, fenômenos naturais, como um terremoto ou um eclipse lunar, podem ser explicados recorrendo-se à perspectiva mítico-religiosa ou à científica. Podemos dizer o mesmo dos fenômenos cujas causas são as ações humanas. A diversidade dessas ações compreende uma gama de possibilidades inesgotáveis de análise, possibilidades que são como lentes que colocamos diante dos nossos olhos para nos auxiliar a enxergar uma parcela do mundo, um objeto de pesquisa; decorre dessa diversidade das ações humanas que se possa falar de fenômenos ou efeitos éticos, políticos, econômicos, religiosos etc., todos incidindo sobre o mundo e contribuindo para transformá-lo e a nós mesmos, no que tange à maneira como vivemos, como pensamos, como agimos. Desse amálgama de transformações na natureza e na sociedade, transformações que têm por fundamento a atividade humana, trata a *ciência da história*. Dele trata também a *filosofia da história*.

Nosso objetivo aqui é esboçar algumas reflexões e aproximações entre a filosofia e a história. Refletiremos sobre a filosofia como uma criação humana que, como tal, vincula-se necessariamente ao contexto histórico que a tornou possível. Para elucidar esse vínculo, relacionaremos a filosofia, suas temáticas e objetos de estudo, à vida cotidiana de todos nós.

Para compreendermos o que a filosofia tem a dizer sobre a história, dividimos este artigo em quatro partes, a começar por esta introdução, em que delimitamos o objeto de

¹ Cf. Bloch, M., *Apologia da história. Ou o ofício de historiador*, particularmente o cap. 1.3, *O tempo histórico*.



nossa investigação e nosso objetivo. A segunda parte dedicamos à *origem da filosofia* e à *história da filosofia*, da qual destacamos alguns recortes, a fim de elucidar o vínculo entre a filosofia e a vida humana concreta, da qual emergem os tópicos filosóficos, a partir de um contexto histórico determinado. Na terceira parte, tratamos de um âmbito da filosofia próximo da história da filosofia, embora dela distinto, sobretudo por apreender a história a partir de uma perspectiva não restrita à história particular *da filosofia*, neste ou naquele período histórico, alçando-se antes a tentativas de compreensão da história *da humanidade*; referimo-nos à *filosofia da história*. Na quarta parte, apresentamos algumas considerações finais.

2 História da filosofia

2.1 Das origens da filosofia

A história é produto das ações humanas. Tal afirmação poderia parecer um truísmo, caso não houvesse filósofos que sustentassem, instituições que funcionassem e seres humanos que vivessem segundo a compreensão de que a história é um processo independente da nossa participação, da nossa atividade como agentes históricos. Tratando-se da *história da filosofia*, houve um momento no qual se identificou a origem de um novo tipo de atividade, de ação humana transformadora da realidade, para a qual se tem apontado também um ponto geográfico específico de origem. O tema da origem de alguma coisa pode comportar muitas dificuldades. Mas, considera-se majoritariamente que a filosofia surgiu na Grécia, na costa oeste da Anatólia (hoje, Turquia), especificamente na região então chamada de Jônia, em uma cidade denominada Mileto (cujas ruínas subsistem até hoje), no século VI AEC. Vernant, por exemplo, defende a tese da obscuridade das origens ao afirmar que:

Na história do homem, as origens geralmente nos escapam. Entretanto, se o advento da filosofia, na Grécia, marca o declínio do pensamento mítico e o começo de um saber de tipo racional, podem ser fixados a data e o lugar de nascimento da razão grega e estabelecido seu estado civil. É no princípio do século VI, na Mileto jônica, que homens como Tales, Anaximandro, Anaxímenes inauguram um novo modo de reflexão concernente à natureza que tomam por objeto de uma investigação sistemática e desinteressada, de uma *história*, da qual apresentam um quadro de conjunto, uma *theoria*².

² VERNANT, 2011, p. 109, grifos do autor.



Tales de Mileto (624-546 AEC) é considerado o primeiro filósofo de todos os tempos, sendo também reconhecido como o primeiro pensador a constituir uma escola filosófica, a escola jônica, cujo contraponto teórico foi a escola eleática de Parmênides (c. 530-460 AEC). Embora esse embate de perspectivas filosóficas seja um tema por si só relevante (posto que constitua o primeiro grande confronto, entre escolas e teorias, da história da filosofia e, quiçá, de todo o pensamento ocidental), o que nos interessa neste momento são as origens da filosofia, as causas que a tornaram possível como atividade humana em um determinado momento histórico e em um ponto geográfico preciso. Assim, indagamos: quais fatores se pode apontar como determinantes para o surgimento da filosofia? Como criação humana, é certo que as causas de sua origem devem ser buscadas no contexto social.

É seguramente impossível que se possa apreender de modo definitivo e completo um período histórico qualquer do passado. Apesar disso, podemos lançar sobre o passado um olhar hipotético e plausível. Por exemplo, sabemos que, no século VI AEC, encontrava-se estabelecido no mundo grego o modelo de organização cidadina da *polis*. Tal modelo provocou transformações fundamentais no modo de vida da comunidade e na organização política e administrativa das cidades gregas, chegando mesmo a tornar possível o surgimento da própria filosofia. Corroboram essas afirmações as palavras de Vernant, que diz que:

O aparecimento da *polis* constitui, na história do pensamento grego, um acontecimento decisivo. Certamente, no plano intelectual como no domínio das instituições, só no fim alcançará todas as suas consequências; a *polis* conhecerá etapas múltiplas e formas variadas. Entretanto, desde seu advento, que se pode situar entre os séculos VIII e VII (AEC), marca um começo, uma verdadeira invenção; por ela, a vida social e as relações entre os homens tomam uma forma nova, cuja originalidade será plenamente sentida pelos gregos³.

A originalidade sentida pelos gregos manifestou-se em muitas áreas da vida. Interessa-nos sobretudo aquela manifestação singular que surgiu na *polis* de Mileto, no século VI AEC. Mileto foi uma importante cidade comercial, para onde convergiam indivíduos de diferentes povos. Sobre a relevância dessa *polis* grega, Pereira afirma que “dentre as cidades dessa anfictionia saliente-se Mileto, que é extremamente próspera nesta época, e lugar de cruzamento de muitas e desvairadas gentes. É precisamente nessa

³ VERNANT, 2011, p. 53, grifos do autor, parêntese nosso.



região da Lónia que surgem os primeiros pensadores”⁴. Sendo esse o *status* alcançado por Mileto, podemos supor que os assuntos cotidianos dos milésios estariam profundamente imbuídos de um viés pragmático. Nesse contexto, o poder dos comerciantes e mercadores crescia, o dos sacerdotes diminuía, e a vida tornava-se mais laica. Além disso, o poder do pensamento mítico, base do *ethos* sacerdotal, enfraquecia, devido à diversidade cultural existente na cidade, que deve ter tido ares de notável cosmopolitismo e liberdade de pensamento e discussão.

Deparando-se os primeiros filósofos com as perspectivas míticas de diferentes povos, puderam perceber que, como havia explicações mitológicas diferentes para os mesmos fenômenos naturais e sociais, talvez o pensamento mítico não espelhasse de fato o real, sendo assim pouco adequado para conhecer o universo e a natureza. Pois, se os gregos explicavam o movimento do sol, do nascente ao poente, atribuindo-o a Apolo, então por que os babilônios ou os egípcios não teriam a mesma explicação para esse mesmo fenômeno natural? Ademais, talvez tenham percebido, os primeiros filósofos, também um paradoxo no pensamento mítico: como se poderia explicar algo fundamentando-o no sobrenatural, no inexplicável, no incognoscível? O pensamento mítico, portanto, não é capaz de conhecer efetivamente a causa dos fenômenos que investiga; pois, como poderíamos conhecer a divindade, como estaríamos certos de sua existência, do seu modo de ser, da sua vontade? Essas dificuldades impeliram os filósofos pré-socráticos à busca de um modo mais adequado de perscrutar e conhecer a natureza e o universo; conduziram, enfim, ao surgimento do pensamento filosófico-científico.

Essas hipóteses, que tratam das causas e fatores históricos que contribuíram para o surgimento da filosofia, devemos-las a Marcondes, que afirmou o seguinte:

É significativo, portanto, que Tales de Mileto seja considerado o primeiro filósofo e que o pensamento filosófico tenha surgido não nas cidades do continente grego como Atenas [...], mas nas colônias gregas do Mediterrâneo oriental [...]. Essas colônias, dentre as quais se destacaram Mileto e Éfeso, foram importantes portos e entrepostos comerciais, ponto de encontro de caravanas provenientes do Oriente – Mesopotâmia, Pérsia, talvez mesmo Índia e China –, que para lá levavam suas mercadorias que eram embarcadas e transportadas para outros pontos do Mediterrâneo que os gregos cruzavam com suas embarcações. Ora, por esse motivo mesmo, nessas cidades conviviam diferentes culturas, e de forma harmoniosa, pois o interesse comercial fazia com que os povos que aí se encontravam, sobretudo os gregos fundadores das cidades, fossem bastante tolerantes. As colônias gregas do mar Jônico eram então cidades cosmopolitas onde reinava um certo pluralismo cultural, com a presença de diversas línguas, tradições, cultos

⁴ PEREIRA, 2012, p. 263.



e mitos. É possível, assim, que a influência de diferentes tradições míticas tenha levado à relativização dos mitos⁵.

Todas as causas que apontamos como contributos para o surgimento da filosofia podem ser consideradas de ordem *externa*, porque se desenvolvem fora de nós, no mundo externo, embora dependam da nossa atividade. Podemos mencionar também outra causa, de ordem *interna*, sem o contributo da qual talvez jamais pudéssemos ter criado algo como a filosofia e a ciência. Referimos ao *espanto* que sentimos em algumas situações e diante de algumas coisas. Aquilo perante o que nos espantamos atíça nossa curiosidade. Como seres sensíveis, somos afetados pelo mundo externo; como seres racionais, refletimos acerca do mundo e do que nos afeta; e a curiosidade resulta, inicialmente, do fato de sermos afetados pelas coisas do mundo⁶. Ocorre, todavia, que nem todos buscam satisfazer sua curiosidade com igual intensidade e frequência. Depois de maravilharem-se com algo, muitos permanecem espantados por algum tempo, mas não o suficiente para esforçarem-se para conhecer o que lhes espantou. Outros, poucos, incitados por uma irrequieta curiosidade, tentam conhecer o objeto que lhes espantou, não se satisfazendo enquanto isso não acontecer, ou enquanto não reconhecerem que não podem conhecê-lo. Independentemente de qual seja a disposição do ser humano para com sua curiosidade, o fato inconteste é, como afirmou Aristóteles (2006, I, 980 a 22), que “todos os seres humanos naturalmente desejam o conhecimento”. Isso significa que todo ser humano é naturalmente curioso; e essa curiosidade é a causa de ordem interna que contribuiu decisivamente para o desenvolvimento da filosofia e da ciência⁷. O Estagirita, referindo-se a essa afecção humana: espantar-se, disse o seguinte:

É por força de seu *maravilhamento* que os seres humanos começam agora a filosofar e, originalmente, começaram a filosofar; maravilhando-se primeiramente ante perplexidades óbvias e, em seguida, por um progresso gradual, levantando questões também acerca das grandes matérias, por exemplo, a respeito das mutações da lua e do sol, a respeito dos astros e a respeito da origem do universo. Ora, aquele que se maravilha e está perplexo sente que é ignorante (de modo que, num certo sentido, o amante dos mitos é um amante da sabedoria, uma vez que os mitos são compostos de maravilhas); portanto, se foi para escapar à ignorância que se estudou filosofia, é evidente que se buscou a ciência por amor ao conhecimento, e não visando qualquer utilidade prática (2006, 982 b 10-20, parêntese do autor, grifo nosso).

⁵ MARCONDES, 2002, p. 22.

⁶ Uma teoria fundamental sobre a origem das nossas ideias e do nosso entendimento, tendo como ponto de partida o modo como nosso corpo é afetado pelo mundo externo, encontra-se no *Ensaio sobre o Entendimento Humano* (1689), de John Locke (1632-1704), no qual o filósofo desenvolve as bases do empirismo moderno.

⁷ Agostinho (*Confissões*, Livro II, §13) diz que “[...] a curiosidade parece expressar a paixão pela ciência [...]”.



Destarte, podemos afirmar que foi a concorrência de algumas causas externas e de, no mínimo, uma causa de ordem interna (a capacidade de sermos afetados pelo mundo e de refletirmos sobre essas afecções) que tornou possível que Tales e outros filosofassem.

Antes de passarmos ao tópico seguinte, convém mencionar *en passant* o fato de que há poucos filósofos e historiadores que sustentam, com alguma razão, que a filosofia teria outra origem que não aquela tradicionalmente reconhecida, que expusemos acima. Tais pensadores afirmam que a África, especificamente o Egito, foi o berço da filosofia, milhares de anos antes dos gregos filosofarem, gregos que teriam apropriado-se do pensamento filosófico egípcio e recebido, desde então, todo o crédito por sua criação. Sustentam a tese da origem africana da filosofia o historiador guianense George James (1893-1956), na obra *Stolen legacy* (1954); o historiador congolês Théophile Obenga (1936), nas obras *La philosophie africaine de la période pharaonique: 2780-330* (1990), *Ancient Egypt and black Africa* (1992) e *L'Égypte, la Grèce et l'école d'Alexandrie* (2005); o filósofo e historiador estadunidense Molefi Asante (1942), na obra *The afrocentric idea* (1987); e o teólogo português José Carreira (1934), na obra *Filosofia antes dos gregos* (1994). A discussão sobre a questão da origem africana da filosofia é realmente muito importante, posto que pode alterar significativamente a compreensão do que seja a filosofia e sua história, ao acrescentar-lhe, por exemplo, um período de tempo maior do que aquele atualmente reconhecido como a história da filosofia; ou ao trazer a tona novos tópicos e questões, não abordadas pela filosofia tradicional. Embora reconheçamos a necessidade de que filósofos e historiadores investiguem a questão da origem africana da filosofia, tendo em vista o progresso do conhecimento, lançaremos-mão da perspectiva hegemônica, segundo a qual a filosofia é fruto do gênio helênico. Estender-nos aqui sobre essa questão apenas distanciaria-nos dos objetivos que nos propusemos. Por isso, que sejam suficientes esses breves comentários.

2.2 História da filosofia e ensino de filosofia

Desde o surgimento dos primeiros filósofos, a filosofia tratou de tópicos e questões muito variadas. Apesar dessa diversidade, aquilo que serve de matéria à reflexão filosófica é, em todos os casos, um só: os pensamentos que temos e as ações que realizamos na vida cotidiana, ações nas quais manifestam-se nossos pensamentos e ideias. Já na



Antiguidade, era comum compreender esses tópicos e questões em três grandes áreas: *física*, *ética* e *lógica*. Assim é que Cícero (106-43 AEC) registrou a divisão que Platão realizou quanto às áreas da filosofia, ao dizer, pela boca do personagem Varrão, o seguinte:

Remonta já ao próprio Platão a tripartição da filosofia numa parte consagrada ao estudo da vida e dos costumes (ética), uma segunda ao estudo dos segredos da natureza (física), e uma terceira acerca do discurso (lógica), a fim de averiguar o que é a verdade e o que é a falsidade, em que reside a correção e a incorreção de uma proposição, que juízos são logicamente deduzidos ou são contraditórios⁸.

Há outra menção a essas três áreas da filosofia em Diógenes Laércio, que afirmou que “[...] a filosofia primeiro dedicou-se unicamente à natureza; depois, com Sócrates, introduziu a ética como segundo assunto, e com Platão a dialética como terceiro, levando assim a filosofia à sua perfeição”⁹. Laércio afirmou ainda que os estoicos e os epicuristas também compreendiam a filosofia segundo essa divisão tripartite¹⁰. Acerca da filosofia de Epicuro, Laércio diz o seguinte:

A filosofia se divide em três partes: a canônica, a física e a ética. A canônica é uma introdução ao sistema doutrinário (de Epicuro) [...]; a física abrange toda a teoria da natureza [...]; a ética trata dos fatos relacionados com a escolha e a rejeição [...]. Os epicuristas rejeitam a dialética como supérflua, porque os físicos devem limitar-se a usar os termos naturais para significar as coisas¹¹.

Já na Modernidade, Kant (1724-1804) não só referiu à divisão tradicional das partes da filosofia, como endossou-a, ao afirmar que a mesma é adequada às especificidades do pensamento filosófico.

A velha filosofia grega dividia-se em três ciências: a Física, a Ética e a Lógica. Esta divisão está perfeitamente conforme com a natureza das coisas, e nada há a corrigir nela a não ser apenas acrescentar o princípio em que se baseia, para deste modo, por um lado, nos assegurarmos da sua perfeição, e, por outro, podermos determinar exactamente as necessárias subdivisões (KANT, 2008a, BA III).

À luz dessas citações, percebemos que a filosofia desdobra-se em três áreas (física, ética, lógica), correspondendo a primeira às investigações que tratam do universo e da

⁸ CÍCERO, 2012, I, 19, parênteses nossos. Para Cícero, a filosofia “[...] é globalmente superior a todos os outros campos de investigação intelectual” (*ibidem*, I, 3).

⁹ LAÉRCIO, 2008, III, §56.

¹⁰ Cf. *ibidem*, VII.

¹¹ *Ib.*, X, §29-31, parêntese nosso.



natureza; a segunda, às pesquisas que tratam da liberdade e da moralidade; e a terceira, ao estudo do pensamento e de sua adequada expressão¹². Apesar do célere desenvolvimento de áreas e subáreas de especialização do saber, que observamos no mundo contemporâneo, a tripla divisão da filosofia permanece válida em nossos dias. Se considerarmos que toda investigação filosófica e científica pressupõe uma cosmovisão, uma percepção mais ou menos abrangente do real e dos elementos que o compõem; pressupõe uma perspectiva ética, no sentido de problematizarem-se as implicações morais das ações e das pesquisas; e se considerarmos, enfim, que toda investigação filosófico-científica pressupõe também uma perspectiva lógica, uma organização do pensamento e dos procedimentos e métodos adequados à construção do conhecimento – então poderemos convencer-mo-nos de que essa divisão da filosofia está perfeitamente conforme à natureza da mesma.

Quanto ao ensino de filosofia, há que se mencionar, pelo menos, duas perspectivas. Uma, sustentada por Kant, propõe *que se aprenda a filosofar*, a outra, advogada por Hegel, *que se aprenda filosofia*. Cada uma dessas perspectivas contém características singulares, que enfatizam aspectos distintos do processo de aprender e ensinar filosofia.

Na concepção de Kant, destacam-se dois conjuntos de referências: os ideais da *paideia* socrática do cuidado de si, aliados ao método dialético de perguntas e respostas; e os ideais do Iluminismo, do qual o próprio Kant foi um dos maiores expoentes, chegando mesmo a cunhar seu célebre lema – “*Sapere aude!* Tem a coragem de te servires do teu próprio entendimento! Eis a palavra de ordem do Iluminismo” (KANT, 2008b, A 481, grifo do autor). Conforme essa divisa, a perspectiva kantiana do ensino de filosofia enfatiza a autonomia do indivíduo na esfera do pensamento e da ação; a pedagogia deve visar à saída do indivíduo de um estado de menoridade quanto ao uso do seu próprio entendimento, estado em que impera a heteronomia da vontade. Kant entende por autonomia, por um lado, a capacidade do indivíduo dar para si mesmo as normas de sua conduta; por outro lado, a autonomia consiste na capacidade de agir por dever (sem que se considere as consequências da ação), de colocar em prática o imperativo categórico, que nos informa da obrigação de agir de modo que as máximas das nossas ações possam ser



¹² Platão acrescentou, ao lado da lógica, a dialética no âmbito da filosofia que trata do pensamento e da expressão do pensamento (cf. *A República*, VII); e Cícero acrescentou, ao lado da lógica e da dialética, a retórica.

universalizadas¹³. Para Kant, a educação, e o ensino de filosofia em particular, deve preparar os indivíduos para alçarem-se ao estado de autonomia da vontade; deve capacitá-los para usarem crítica e publicamente sua razão; e aprender a filosofar é, necessariamente, aprender a ser autônomo. Portanto, Kant considera, para que se aprenda e que se ensine a filosofar, que se aprenda a pensar e a utilizar o pensamento para o aperfeiçoamento próprio e o da humanidade.¹⁴

Hegel concordou com Kant quanto à centralidade da autonomia no processo de aprender e ensinar filosofia, bem como quanto à perfectibilidade do indivíduo e da espécie humana por meio da educação. Mas Hegel projetou uma luz diferente sobre a questão do ensino de filosofia. Talvez sua grande contribuição para essa questão relacione-se à compreensão de que a consciência humana é construída historicamente. Para que alguém aprenda a pensar filosoficamente, na perspectiva hegeliana, deve apropriar-se primeiro do conteúdo da filosofia, de suas teorias e conceitos; pois, para erguer um edifício, é necessário que haja uma base sobre o qual possa construí-lo. Essa concepção pressupõe que o ser humano depara-se, ao nascer, com uma base previamente existente de criações culturais, que deve ser compreendida pelo indivíduo simplesmente para que possa existir com consciência de si, do outro e do mundo. Tal base não permanece sempre a mesma: transforma-se continuamente no curso da história. Dá-se o mesmo com o indivíduo e sua consciência, que igualmente não permanecem os mesmos.¹⁵ De igual modo, a filosofia reflete as características de seu tempo, ela tem um *Zeitgeist* próprio. Por isso, para Hegel, para que se possa pensar filosoficamente é necessário que se estude a história da filosofia, que se conheça os períodos históricos que a compõem (cuja primeira divisão foi por ele mesmo proposta¹⁶), com seus tópicos e questões singulares; pois assim, indo das partes para o todo, poderemos perceber o desenvolvimento da razão humana no tempo.¹⁷



¹³ Sobre as noções kantianas de *ação por dever, máxima, imperativo categórico, autonomia e heteronomia*, cf. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, particularmente a Segunda Seção.

¹⁴ Quanto à compreensão de Kant sobre a educação e os fins a que essa visa, v. *Sobre a Pedagogia*.

¹⁵ Sobre as transformações da consciência humana, leia-se a *Fenomenologia do espírito* (1807), de Hegel.

¹⁶ A propósito desse pioneirismo de Hegel quanto a propor uma divisão da história da filosofia, Marcondes (2002, p. 139, aspas e grifos do autor, parêntese nosso) diz o seguinte: "Hegel foi, com efeito, o primeiro filósofo a elaborar uma filosofia da história da filosofia, isto é, a entender a história da filosofia como uma questão central para a própria filosofia e não apenas como uma crônica ou relato histórico das doutrinas e correntes, ou 'seitas' do passado. Portanto, pode-se dizer que as *Lições de história da filosofia* (de Hegel) são a primeira obra de história da filosofia concebida em uma perspectiva filosófica e não meramente histórica ou historiográfica".

¹⁷ Elucidativa exposição das perspectivas de Kant e de Hegel sobre o ensino de filosofia podemos encontrar no artigo de Ramos (Aprender a filosofar ou aprender filosofia: Kant ou Hegel?), com o qual subsidiamos parte da nossa exposição sobre esses filósofos.

2.3 Distinções entre as perspectivas da filosofia e da historiografia acerca da história

Já apontamos para o fato da história ser objeto comum de estudo de filósofos e de historiadores. Filosofia e historiografia têm ainda em comum o fato de serem saberes interdisciplinares; pois, por um lado, todo ser humano pensa e conduz sua vida sobre o lastro de uma compreensão de mundo, de uma cosmovisão, sendo essa, e o modo de ser que lhe corresponde, ao mesmo tempo, o produto da filosofia. Por outro lado, todas as criações humanas vêm-a-ser no tempo e na história, deixando vestígios cuja investigação constitui o *métier* do historiador. Mas os historiadores debruçam-se sobre períodos de tempo muito maiores do que os analisados pelos filósofos e historiadores da filosofia, uma vez que a história da filosofia compreende cerca de vinte e sete séculos, estendendo-se do século VI AEC aos dias atuais, ao passo que a historiografia abarca mais de cinquenta séculos.

Podemos abordar a história da filosofia também como *história das ideias filosóficas*. Assim como na historiografia, os historiadores da filosofia consideram alguns acontecimentos como marcos ou referenciais dos períodos da história da filosofia; por exemplo, Reale e Antiseri (2003) mencionam, como marco do fim do período da filosofia antiga, o fechamento das escolas pagãs de filosofia no Império Romano por Justiniano I, no século VI, em 529. Não obstante, é mais comum que os períodos da história da filosofia sejam demarcados considerando-se as criações de ideias, teorias e práticas que se tornaram paradigmas, devido ao impacto que causaram, no momento em que surgiram ou algum tempo depois, na percepção e organização da vida humana. Tal concepção de história das ideias pode ser encontrada em quase todos os manuais de história da filosofia, que apresentam, por exemplo, a perspectiva de que Agostinho de Hipona (354-430) teria sido o último filósofo do período da filosofia antiga (séc. VI AEC-V) e, simultaneamente, o primeiro filósofo medieval, devido, dentre outras razões, à relevância de sua obra no que diz respeito à interpretação e relação da filosofia de Platão com o pensamento judaico-cristão; o mesmo tipo de considerações podemos utilizar para com a obra de Nietzsche (1844-1900), que é considerado último expoente do período moderno da filosofia e primeiro filósofo contemporâneo.

Um dos filósofos que reconheceu a influência da filosofia de Nietzsche sobre a formação de seu próprio pensamento foi Foucault (1926-1984). A obra de Foucault também



pode ser caracterizada como um trabalho de história das ideias, ou como um trabalho de história dos sistemas de pensamento. Esse parece ser o sentido de suas palavras na *Arqueologia do saber* (1969), quando diz que:

Em geral, a *história das ideias* trata o campo dos discursos como um *domínio de dois valores*; todo elemento que aí é demarcado pode ser caracterizado como *antigo ou novo; inédito ou repetido; tradicional ou original*; semelhante a um tipo *médio ou desviante*. Podem-se, pois, distinguir *duas categorias de formulações*: *aquelas valorizadas* e relativamente pouco numerosas, que aparecem pela primeira vez, que não têm antecedentes semelhantes, que vão eventualmente servir de modelo às outras e que, nesse caso, merecem passar por criações; e *aquelas banais*, cotidianas, maciças, que não são responsáveis por si mesmas e que derivam, às vezes para repeti-lo textualmente, do que já foi dito.¹⁸

Interpretando essa citação, retomemos um exemplo de marco histórico da história da filosofia.

Por que Agostinho é considerado um divisor de águas entre o pensamento filosófico antigo e o medieval? Não haveria outros candidatos a esse posto de marco temporal? A obra de Agostinho tem um caráter notável de originalidade, no que diz respeito a áreas como a filosofia, a teologia e a história. O bispo de Hipona trouxe a lume, na *Cidade de Deus* (413-426), uma *nova concepção de tempo*; esse passou a ser compreendido como deslocamento do ponto do presente, por assim dizer, de modo linear, contrastando com a *antiga concepção grega de tempo cíclico*, da qual se pode encontrar exemplo na obra do historiador Políbio (c. 200-118 AEC). Agostinho desvelou ainda uma *nova percepção do sentido da história*, de modo que essa deixou de ser orientada pela conjunção do acaso com a vontade e a atividade humanas, e veio a ser compreendida como ação da providência, como manifestação do divino no tempo, sendo essa manifestação a realização da própria história. Essa desdobra-se em períodos sucessivos determinados, cuja narração encontra-se dispersa em livros do *Antigo* e do *Novo Testamento*, em que se descrevem acontecimentos que Agostinho considera verdadeiros marcos temporais, como o primeiro assassinato, o dilúvio, a ressurreição dos mortos, dentre outros. Não nos estenderemos sobre esses exemplos; por isso, o que dissemos, partindo das “categorias de formulações” foucaultianas do novo e do antigo¹⁹, deve ser suficiente para demonstrar que é possível



¹⁸ FOUCAULT, 2008, p. 159, grifos nossos.

¹⁹ A propósito do par conceitual *antigo* e *moderno*, Le Goff (1924-2014) diz o seguinte: “O par antigo/moderno está ligado à história do Ocidente, embora possamos encontrar equivalentes para ele em outras civilizações e em outras historiografias. Durante o período pré-industrial, do século V ao XIX, marcou o ritmo de uma oposição cultural que, no fim da Idade Média e durante as Luzes, irrompeu na ribalta da cena intelectual. Na metade do século XIX, transforma-se, com o aparecimento do conceito de ‘modernidade’, que constitui uma

desenvolver uma abordagem da história da filosofia, em particular, pelo viés da história das ideias filosóficas, e, de maneira geral, que se pode desenvolver abordagens de outros saberes pela via da história das suas respectivas ideias (uma história das ideias matemáticas, por exemplo).

2.4 Da relação entre os períodos da história da filosofia, e seus tópicos de estudo, com o contexto histórico em que se desenvolveram

Afirmamos, na Introdução, que a história é a ação do ser humano no tempo. Lá, posicionamo-nos no sentido da compreensão de que a práxis é uma atividade criadora, pois modifica a natureza e o ser humano, e de que a filosofia traz em si o *Zeitgeist* de sua época. Todos os tópicos e questões, todas as teorias e conceitos da filosofia só podem ser bem conhecidos se se compreende bem as características do momento histórico em que surgiram.

Reconhecem-se atualmente quatro grandes períodos da história da filosofia: o antigo, o medieval, o moderno e o contemporâneo. Nesses períodos, reconhece-se ainda que houve alguns sub-períodos, como o patrístico, compreendido entre o antigo e o medieval, e o renascentista, entre o medieval e o moderno. É possível neles identificar características relacionadas ao modo de pensar e de agir dos seres humanos, algumas das quais sendo singulares de um período apenas, enquanto outras seriam mais comuns, identificando-se-as em outros momentos da história da filosofia. Um inventário completo de todas as características do pensamento e do *ethos* filosófico ao longo do tempo constituiria, certamente, uma tarefa de Sísifo. Não obstante, podemos identificar, compreender e descrever, a partir de recortes específicos, algumas dessas características, considerando o pensamento de alguns filósofos como representativos de cada período da história da filosofia. Se deixamos de abordar o pensamento deste ou daquele filósofo, como representante de seu momento histórico e do correspondente período da história da filosofia, é porque o exemplo de qualquer um deles basta para atingirmos nosso objetivo: relacionar a atividade filosófica com a vida concreta de todos nós.

reação ambígua da cultura à agressão do mundo industrial. Na segunda metade do século XX, generaliza-se no Ocidente, ao mesmo tempo em que é introduzido em outros locais, principalmente no Terceiro Mundo, privilegiando a ideia de 'modernização', nascida do contato com o Ocidente" (LE GOFF, 2013, p. 161, aspas do autor).



O período da *filosofia antiga* compreende cerca de mil anos, estendendo-se do século VI AEC ao século V EC, com a filosofia de Agostinho²⁰. A atenção dos primeiros filósofos dirigiu-se, ao longo dos séculos VI e V AEC, sobretudo para a investigação da natureza²¹. Esses filósofos deram o primeiro e decisivo passo no sentido de desvencilhar o pensamento racional dos estreitos limites das explicações mitológicas, que se demonstraram paradoxais, pelas razões que expusemos acima. A propósito do momento em que se deu, com o surgimento da filosofia, a superação do pensamento mítico, Vernant afirmou o seguinte:

No espaço de poucos séculos, a Grécia antiga conheceu, em sua vida social e intelectual, mudanças tão profundas que foi possível ver nelas o nascimento do homem moderno, o advento do espírito como poder de reflexão crítica, ou, em outras palavras, foi naquele momento (século VI AEC) que se teria produzido *a passagem do mito à razão*²².

Apesar de paradoxal, o pensamento mítico versa sobre objetos que podemos efetivamente conhecer, quando as explicações causais são adequadamente conduzidas: o universo, a natureza, o ser humano, a sociedade. O pensamento dos primeiros filósofos buscou compreender a origem do cosmos e de tudo que ele contém; constituiu, com efeito, um grande leque de cosmologias. Dessas cosmovisões derivaram, no espaço de cerca de um século (entre o VI e o V AEC), compreensões mais particularizadas, que versaram sobre setores específicos do cosmos. A organização das antigas cidades gregas, sob influência do modelo da *polis*, pode ter instado os antigos filósofos à reflexão comparativa entre a ordem e harmonia do cosmos e aquelas que se poderia encontrar ou realizar no microcosmos da *polis*²³, dando início, por volta dos séculos V-IV AEC, às investigações de filosofia política.



²⁰ Estamos cientes de que as datações que se pode estabelecer sobre os períodos históricos em geral são passíveis de discussão, dada a diferença, por exemplo, dos marcos e referenciais históricos que se possa considerar para propor uma datação específica. Não nos propomos a resolver essa questão; isso nos parece impossível. Por isso, que se considere, acerca das datações que mencionarmos, essa especificidade própria da questão da datação, e as especificidades da própria história da filosofia.

²¹ Embora questões concernentes à *physis* tenham constituído o principal objeto de estudo filosófico dos pré-socráticos, pelo menos um dentre eles, Demócrito (c. 460- c. 370 AEC), dedicou bastante atenção também a questões éticas. Informam-nos disso a doxografia e os fragmentos que nos restaram do seu pensamento: cf. Laércio, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, IX, §34-49, e *Pré-socráticos* (1996), especificamente a parte dedicada a Demócrito. Se esse filósofo pensou e escreveu sobre ética antes de Sócrates – o qual, por sua vez, não escreveu, pelo que sabemos, uma única linha –, nada mais do que o puro convencionalismo faz com que geralmente se afirme que foi Sócrates, não Demócrito, que inaugurou as reflexões éticas em filosofia.

²² VERNANT, 2009, p. 55, grifos e parêntese nossos.

²³ Essa é, por exemplo, a tese de Jaeger (2013) – cf. *Paideia*, particularmente o Livro Primeiro.

Na filosofia antiga, além das investigações políticas, destacam-se outras, como as de natureza antropológica, ética e pedagógica. No século V AEC, no auge do regime democrático em Atenas, vieram a lume assuntos que diziam respeito mais diretamente ao ser humano, à compreensão do que seria ele (questão antropológica), de como deveria ser formado (questão pedagógica) e de como deveria portar-se na vida (questão ética). Floresceu então o pensamento de filósofos-sofistas como Protágoras (c. 490-415 AEC), Górgias (c. 485-380 AEC), Trasímaco (c. 459-400 AEC), Aristipos (c. 435-356 AEC), dentre outros, que desenvolveram estudos especializados sobre os mais variados assuntos; alguns desses estudos vieram a constituir o que os latinos chamaram de *trivium* – gramática, retórica e lógica ou dialética – e *quadrivium* – astronomia, geometria, aritmética e música. Os estudos sofísticos constituíram parte relevante da compreensão que se tinha sobre a *paideia*, sobre a formação integral do ser humano grego. Muitos sofistas, inclusive, consideravam-se mestres capazes de ensinar algum(ns) tipo(s) de *areté*, de excelência ou virtude – Aristipos, por exemplo, a excelência ética, Górgias, a retórica.

Contraopondo-se à sofística, o século V AEC viu também o florescimento da filosofia de Sócrates (c. 470-399 AEC), cujas reflexões éticas chamaram a atenção para a *areté* do cuidado de si, para os cuidados que se deve ter com a alma, sobretudo, e o corpo humanos. No cuidado concernente à alma, a ênfase das reflexões socráticas recaía sobre a esfera do conhecimento, da busca pela verdade, sendo o conhecimento concebido como um guia indispensável ao bem-viver; pois, para Sócrates (ou para Platão, através das palavras do personagem Sócrates), somente a ignorância poderia conduzir-nos ao erro de julgamento e de ação (considere-se a polêmica de Sócrates com Trasímaco, nos Livros I e II da *República*, acerca do conceito de justiça); e somente o conhecimento deve orientar os pensamentos e as ações, de modo que se possa viver de forma justa. A *paideia* socrática convidava o ser humano a mergulhar dentro de si mesmo, fazendo da interioridade o último refúgio em que se poderia tentar abrigar-se de uma sociedade que se deteriorava a passos largos, em virtude da corrupção moral e política dos cidadãos.

Como afirmamos acima, partimos do pressuposto de que há uma correlação entre o pensamento e a práxis filosófica, por um lado, e as condições do contexto histórico em que essas surgiram, por outro. Podemos então afirmar que o pensamento dos sofistas, de Sócrates e dos socráticos constituíram diferentes perspectivas acerca do envolvimento do cidadão grego com a organização da vida política no quadro das antigas *poleis*.





A *filosofia medieval* compreende o período que vai do século V, com o platonismo cristão de Agostinho, até meados do século XVII, com a Revolução Científica. Caracteriza-se sobretudo pelo predomínio da temática da relação entre fé e razão, entre teologia e filosofia, sob a perspectiva da contraposição ou mesmo da associação entre elas. A primeira aproximação entre teologia e filosofia grega talvez tenha sido realizada por Fílon de Alexandria (15 AEC-45 EC), que empreendeu uma interpretação da criação do mundo, como descrita no *Gênesis*, à luz da descrição da criação do mundo sensível feita por Platão no *Timeu*. Assim, antes mesmo do cristianismo surgir como religião, já encontrava-se aberta a via das interpretações da filosofia grega segundo o pensamento religioso judaico.

No curso dos quatro primeiros séculos da nossa era, período denominado de Patrística, houve um esforço dos primeiros filósofos e teólogos cristãos no sentido de promover ou de rechaçar a aproximação entre a filosofia grega e as escrituras judaico-cristãs. Prevaleceu, como prevalece até hoje a perspectiva de que a filosofia pode ser útil à fé, sendo capaz de contribuir para esclarecer aquilo que, de antemão, a fé já considerou como certo, segundo o princípio bíblico de que se não crerdes, não compreendereis. Por mais que se concedesse espaço para a razão, essa jamais poderia estar acima da fé, como a filosofia jamais poderia superar a teologia. Agostinho contribuiu para consolidar a compreensão da utilidade da filosofia à fé cristã e da superioridade da fé em relação à razão; ele próprio aproximou o pensamento cristão à filosofia platônica e ajudou a preparar o caminho da Igreja Católica para o advento do *platonismo cristão*, que prevaleceu até o século XIII, quando Tomás de Aquino (1225-1274) consolidou outra via de aproximação entre a filosofia grega e o cristianismo, o *aristotelismo cristão*.

Platonismo cristão é a interpretação das escrituras bíblicas, do pensamento e dos dogmas cristãos à luz da filosofia platônica, isto é, não somente a partir, diretamente, dos diálogos de Platão, como também a partir do pensamento dos que lhe sucederam na Academia. Denomina-se aristotelismo cristão o uso do pensamento de Aristóteles como plataforma para a hermenêutica das escrituras bíblicas, do pensamento e dos dogmas do cristianismo. Do pensamento platônico e aristotélico, utilizaram, os filósofos e teólogos cristãos, somente aquilo que poderia corroborar a filosofia e os dogmas da sua religião, sendo descartado tudo o que não fosse com eles condizente.

Ao lado da temática “fé *versus* razão”, emergiram várias outras, de maior ou menor relevância, versando, por exemplo, sobre ética, sob influência moral do cristianismo, como o *Diálogo sobre a felicidade*, de Agostinho; ou sobre educação, como o *De magistro*, de

Agostinho, e a análise homônima de Aquino, nas *Questões sobre a verdade*; ou sobre a existência do deus cristão, que ensejou algumas tentativas de prova ou de demonstração racional, como as elaboradas por Anselmo de Aosta (1033-1109), com o argumento ontológico contido no *Proslogion*, e por Aquino, no primeiro tratado da *Summa theologiae*; ou ainda sobre a chamada questão dos universais, temática em que se destacou o nominalismo de Guilherme de Ockham (1284-1349). Destacaremos a seguir uma temática que merece ser abordada, mesmo que rapidamente, devido às perceptíveis marcas que deixou na forma como compreendemos nosso modo de existir; referimos às investigações filosóficas de Agostinho acerca do tempo e da história, em *De Civitate Dei*.

Considera-se que foi Políbio (203-120 AEC) o primeiro pensador a construir uma perspectiva filosófica acerca da história²⁴; Agostinho, pouco mais de cinco séculos depois, pode ser considerado o segundo. A perspectiva agostiniana da história inaugura a filosofia da história cristã, cujo tema é o *totum genus humanum*. Em contraposição à concepção cíclica do tempo e da história, da qual os gregos partilhavam, Agostinho introduziu a concepção de tempo e de história com sentido ou direção *linear*, o que tornou possível conceber um início e um fim do tempo e da história. É o desenrolar dessa história linear, marcada por sete fases distintas, que Agostinho narra na sua *Cidade de Deus*. O sentido da história, sua finalidade intrínseca, é a condução do ser humano, ao final de sua peregrinação terrena, à vida eterna na cidade de Deus ou à danação eterna no fogo infernal. Agostinho inaugurou, assim, também uma perspectiva escatológica na filosofia da história cristã, a qual foi retomada várias vezes nos séculos seguintes (considere-se, por exemplo, o milenarismo de Joaquim de Fiore).

Para Agostinho, a história é compreendida sob o signo da providência, da ação de deus no tempo; por isso, segundo ele, não são os seres humanos que fazem história: nós apenas peregrinamos no mundo; a história de cada um de nós foi previamente escrita por deus, e não sabemos ao certo aonde chegaremos depois do juízo final. Para nós, a história assumiria o aspecto de uma *peregrinatio*, de uma jornada do temporal para a eternidade, e a Igreja Católica teria o papel de servir-nos de guia para a cidade de deus. Com essa

²⁴ Essa opinião foi sustentada por Remo Bodei (1938), que afirmou: “[...] para que surja uma tal historiografia [de ‘grande fôlego’, como diz o próprio filósofo] são necessárias algumas condições, que se manifestam no século II a.C. ao olhar do historiador grego Políbio, que teoriza justamente a convergência das histórias particulares numa única ‘história universal’. Se bem que a expressão ‘filosofia da história’ tenha sido inventada muito mais tarde (o termo aparece efetivamente na homônima obra de Voltaire em 1765), é lícito reconhecer agora pela primeira vez a sua presença” (BODEI, 2001, p. 17, aspas e parêntese do autor, colchetes nossos).



perspectiva da história, Agostinho alterou o critério de orientação dos estudos e da escrita da história, que deixou de ser político (como era para os historiadores gregos) e passou a ser escatológico-religioso (critério dominante até meados do século XVIII, quando surgiram novas perspectivas de filosofia da história, com Vico, Kant e Condorcet, por exemplo).

O pensamento filosófico e teológico de Agostinho, como dos pensadores medievais em geral, estava eivado de uma visão de mundo religiosa e cristã; essa cosmovisão constituiu não só a base de toda a obra do bispo de Hipona, no começo da filosofia medieval, como de toda a filosofia escolástica que se desenvolveu a partir dos séculos XI-XII, e cujo maior expoente foi Aquino, o qual desenvolveu a perspectiva teológico-filosófica do aristotelismo cristão conhecida como tomismo. As influências da filosofia escolástica fizeram-se notar ainda no século XVII, no período da filosofia moderna, do qual nos ocuparemos a seguir.

No final do período medieval e no começo do moderno, entre os séculos XIV-XVI, durante o Renascimento Italiano, ressurgiu na Europa²⁵, *grosso modo*, o desejo por novos paradigmas e valores culturais, diferentes dos que eram então hegemônicos e que expressavam, sobretudo, a teologia, a filosofia e a axiologia cristãs. Dentre as muitas características desse período, destacaremos brevemente o humanismo.

Em linhas muito gerais, o humanismo põe em evidência a dignidade do gênero e dos indivíduos humanos. Os ideias do humanismo foram revisitados na cultura grega, apropriados e ressignificados pelos filósofos, pensadores e artistas renascentistas, que inauguraram uma nova perspectiva da dignidade do ser humano, a qual se contrapôs àquela que, ao longo de todo o Medievo, sob o prisma cristão, considerou o ser humano um ser corrompido e decadente. O princípio protagórico e relativista do ser humano como medida de todas as coisas substituiu então a medida divina e religiosa. Isso não significou, todavia, a negação do divino e da esfera espiritual da existência, que continuaram fazendo-se presentes na vida cotidiana e na filosofia renascentista. É essa nova valoração do indivíduo e da vida humana, realizada pelo humanismo, que destacamos como tendo contribuído para o advento da filosofia moderna, sob o aspecto, pelo menos, que enfatizaremos a seguir.

²⁵ Dizemos “ressurgiu” porque podemos identificar que houve outras pequenas renascenças, digamos assim, antes daquela da qual nos ocupamos neste momento: a chamada renascença carolíngia, que teve lugar no século IX, pode ser citada como exemplo.



No século XVII, a centralidade do indivíduo atingiu seu acme com a filosofia racionalista de Descartes (1596-1650). Foi também nesse momento que se desenvolveu a Revolução Científica, que se tornou possível graças aos trabalhos de pensadores como Francis Bacon (1561-1626), Galileu (1564-1642) e do próprio Descartes. Nesse momento histórico crivado de incertezas – quando novas “humanidades”, com crenças e modos de vida diferentes dos dos europeus, tornaram-se conhecidas, devido às Grandes Navegações, ensejando a relativização dos padrões europeus de pensamento e de ação; quando a concepção heliocêntrica foi confirmada e difundida, derrubando a milenar concepção geocêntrica, por meio dos estudos de Galileu; quando, enfim, o ambiente social encontrava-se favorável ao ressurgimento do ceticismo, da perspectiva filosófica de desconfiança, total ou parcial, para com a possibilidade de conhecimento –, Descartes empreendeu, no *Discurso do método* (1637) e nas *Meditações metafísicas* (1641), a tentativa de construir novos fundamentos para o edifício do conhecimento. Encontrou Descartes essas fundações na existência da *res cogitans*, que constitui, na filosofia cartesiana, a primeira e fundamental certeza: o fato de que, se pensamos, existimos (*cogito ergo sum*). Partindo dessa primeira certeza (que demonstra a existência da subjetividade, daquilo que Agostinho chamou, *mutatis mutandis*, de interioridade), Descartes extraiu da existência do Deus cristão, e da perfeição com que se o define, a possibilidade da existência das coisas externas ao sujeito pensante, sujeito que, como criação divina, não pode enganar-se quanto à percepção que tem das coisas externas por intermédio de seu corpo e de sentidos. Uma vez rompido o solipsismo da *res cogitans* e estabelecida a possibilidade de relação dessa com o mundo externo, segue-se que, para que se conheça a natureza, Descartes conclui que basta conduzir com ordem o pensamento. É então que aparecem as célebres regras do método cartesiano – regras da evidência, da análise, da ordem, da enumeração e revisão, descritas na Segunda Parte do *Discurso do método* –, que esboçam o modo como Cartesius conduziu seus pensamentos na investigação de tópicos de metafísica, de física, de matemática, e que constituíram etapas do moderno conhecimento filosófico e científico.

Mas foi a criação da noção cartesiana de subjetividade, por um lado, como fundamento primário de todo conhecimento possível, por meio da intuição racional, que repercutiu mais profundamente na seara filosófica, inaugurando a área da moderna epistemologia de vertente racionalista. Por outro lado, foi igualmente importante a retomada do empirismo, forma de investigação conhecida desde a Antiguidade mas que não tinha



espaço num mundo escolástico. As pesquisas de Bacon e dos empiristas ingleses, que valorizavam a construção do conhecimento a partir dos sentidos, das experiências e das observações dos dados sensíveis, completou o quadro da epistemologia moderna, tornando possível falar de uma Revolução Científica a partir de fins do século XVI.

Ao longo da filosofia moderna, perspectivas filosóficas surgiram; nelas se pode identificar, em maior ou menor medida, alguma influência do racionalismo cartesiano e/ou do empirismo inglês, assim como dos ideais do Iluminismo, a partir do século XVIII. O exemplo mais emblemático dessa influência, na esfera da epistemologia e da ética, talvez seja o idealismo transcendental de Kant, que tentou realizar uma síntese daquelas filosofias racionalista e empirista, ao sustentar, por exemplo, que se pode conhecer os fenômenos, mas não as coisas-em-si-mesmas. Elementos das filosofias empirista e racionalista reverberaram também na filosofia da educação de Rousseau (1712-1778): considerem-se, por exemplo, a apologia da educação da natureza (empirismo) e a concepção de religião natural exposta na *Profissão de fé do vigário saboiano* (racionalismo)²⁶.

Entre a segunda metade do século XVIII e o começo do século XIX, quando a Primeira Revolução Industrial transformava as condições materiais da vida humana, transformou-se também a concepção de subjetividade. Filósofos como Hegel, Marx (1818-1883) e Engels (1820-1895), retomando a filosofia de Heráclito e de outros pré-socráticos, ressignificaram a noção de consciência, que, de imutável e a-histórica que era (nas filosofias cartesiana e kantiana, por exemplo), passou a ser pensada como algo condicionado historicamente. Estudos acerca da linguagem também surgiram nesse momento (segunda metade do século XIX) visando elucidar a relação entre nossos pensamentos e o mundo, constituindo uma nova área da filosofia: a filosofia da linguagem – para a origem da qual contribuíram os estudos de Frege (1848-1925), de Russell (1872-1970), de Wittgenstein (1889-1951). Mas foi o pensamento idiossincrático de Nietzsche (1844-1900) que se considerou como marco do fim do período moderno da história da filosofia e, simultaneamente, do início do período contemporâneo.

A filosofia contemporânea abrange o período que se estende de 1900 aos dias atuais. Nesse período, o mundo humano-social passou por transformações significativas em muitos âmbitos, impulsionadas por diversos fatores, com destaque para três Revoluções Industriais (estamos vivenciando a quarta). Certamente, o mesmo aconteceu

²⁶ Sobre esses exemplos, v. *Emílio*, Livros I e IV, respectivamente, de Rousseau.



com o pensamento filosófico, que foi e continua a ser transformado, posto que seja simultaneamente reflexo de seu tempo e reflexão sobre o mesmo. Dentre outros, podemos destacar, como tópicos da filosofia contemporânea: *i)* o prosseguimento e desdobramento das investigações acerca da linguagem, iniciadas no século anterior, que vieram a constituir uma das principais áreas da pesquisa em filosofia, caracterizando a chamada “virada linguística”; *ii)* as investigações e questionamentos, por um lado, em torno do desenvolvimento da ciência – quer se trate de compreender sua lógica de funcionamento, como queria Popper (1902-1994), quer se trate de considerar seu desenvolvimento histórico, como proposto por Kuhn (1922-1996), quer se trate de realizar sua crítica a partir de sua história e de sua lógica, como Feyerabend (1924-1994) realizou – e, por outro lado, em torno da técnica e do tipo de racionalidade (instrumental, calculadora) que preside seu avanço – veja-se a filosofia de Heidegger (1889-1976), assim como a de Adorno (1903-1969) e de Horkheimer (1895-1973); *iii)* o despontar de uma nova área do saber, a bioética, área multidisciplinar para a qual convergem a filosofia, a biologia, a medicina, o direito, a política, visando compreender as implicações éticas das pesquisas e procedimentos biomédicos inovadores, assim como a aplicação das considerações éticas a novos sujeitos (animais não-humanos, fetos, as gerações futuras de seres humanos), aos quais se pode atribuir estatuto moral – veja-se o pensamento de Peter Singer (1946) e de Hans Jonas (1903-1993); e, por fim, *iv)* o caráter crítico do pensamento filosófico, entendendo-se por crítica a postura de se buscar o fundamento das coisas sobre as quais se reflete, de não lhes aceitar irrefletidamente, de desconstruir o sentimento de pretensa familiaridade com ideias, práticas, discursos, instituições etc., que povoam a vida cotidiana de toda comunidade humana – considerem-se os filósofos da Escola de Frankfurt, ou Foucault, Althusser (1918-1990), Kosik (1926-2003), entre outros.

Depois dessas breves reflexões acerca das relações entre a filosofia e a vida humana, talvez estejamos agora em condições de perceber com mais clareza que a filosofia é sempre produto de seu tempo histórico. A seguir, na terceira parte deste estudo, investigaremos como a filosofia tem refletido acerca do tempo e da história.

3 A filosofia da história

Teceremos agora alguns apontamentos acerca da *filosofia da história* como área específica dos estudos filosóficos. Começaremos tentando compreender as noções de



tempo, temporalidade e historicidade, com as quais refletimos acerca das coisas que existem e que têm uma duração; em seguida, retomaremos a questão sobre se a história tem algum sentido; por fim, abordaremos algumas das principais perspectivas da filosofia da história, que constituem abordagens distintas quanto à questão do sentido da história. Visamos caracterizar a filosofia da história como uma área que se relaciona diretamente com a vida concreta de todos nós e, portanto, com a história humana e com as compreensões que temos acerca dela.

Na Introdução, fizemos alguns comentários acerca do *tempo*. As dificuldades com que deparamos ao falar sobre o tempo surgem imediatamente, tão logo começamos a pensar acerca dele, e tornam-se ainda mais claras assim que abrimos a boca para expressar nosso pensamento sobre ele. Agostinho, no Livro XI das *Confissões*, captou com agudeza e beleza essa limitação do pensamento e da palavra. Qual de nós é capaz de discorrer acerca do tempo sem hesitar em algum momento? Agostinho expressou desta maneira a constatação da dificuldade que enfrentamos ao pensar e ao falar sobre o tempo:

Tu (referência ao deus cristão) fizeste todo o tempo e és antes de todo tempo, e não houve um tempo em que não havia tempo. Logo, não houve um tempo em que não fizesses algo, porque tu fizeste o próprio tempo. E nenhum tempo é coeterno contigo, porque tu permaneces; mas ele, se permanecesse, não seria tempo. De fato, o que é o tempo? Quem poderia explicá-lo fácil e brevemente? Quem o compreenderá para expressá-lo em palavras, na fala ou no pensamento? E, no entanto, entre as coisas que nomeamos em nossas conversas, o que há de mais comum e conhecido do que o tempo? E certamente entendemos quando o nomeamos, e entendemos também quando ouvimos outros nomeá-lo. O que é o tempo, então? Se ninguém me perguntar, eu sei; mas, se quiser explicar a alguém que me pergunte, não sei; mas é com segurança que afirmo saber que, se nada passasse, não haveria tempo passado; se nada sobreviesse, não haveria tempo futuro; e, se nada fosse, não haveria tempo presente.²⁷

Além da consciência das dificuldades que perpassam a compreensão do tempo, o trecho citado remete-nos a ideias como aquelas de “passado”, “presente” e “futuro”, e àquela outra, nem um pouco simples mas ainda assim de uso corrente, a ideia de deus. Se indagássemos, acerca das modalidades temporais (passado, presente, futuro), a qual ser elas não se aplicariam, que resposta se poderia dar? Nenhum ser humano escapa à temporalidade e à passagem do tempo. Mas se houver um ser que tenha existido sempre e que, por ter sido eternamente, jamais veio-a-ser, porque jamais foi criado, então esse ser não é criatura e sim criador. Para Agostinho, esse ser é deus, cujas ações criadoras, ao

²⁷ AGOSTINHO, 2017, p. 314-315, parêntese nosso.



trazerem à existência o universo, trouxeram com elas o tempo e a temporalidade (sendo essa entendida, *grosso modo*, como a existência e a duração das coisas no tempo).

Para Agostinho, o tempo imanente está entrelaçado com o tempo transcendente, o efêmero relaciona-se com o eterno. Isso quer dizer que se pode refletir sobre o tempo a partir do ponto de vista daquilo que vem-a-ser, daquilo que é perecível; e que se pode refletir acerca do tempo (mas não compreendê-lo) também a partir do ponto de vista puramente teórico da eternidade, de deus, que criou o próprio tempo ao criar o primeiro fragmento de matéria. Além de estar presente em toda tradição judaico-cristã, essa perspectiva, que relaciona imanência e transcendência, pode ser encontrada também entre os gregos e os romanos, relacionada aos deuses pagãos; sendo assim, essa perspectiva encontra-se presente em grande parte das filosofias da história.

Mas, quanto às modalidades temporais, temos que observar que não se pode falar do passado nem do futuro a partir do ponto de vista da eternidade e da transcendência, pois há, nesse caso, um eterno presente, por assim dizer. Passado e futuro existem somente na perspectiva das coisas criadas, que vieram-a-ser no tempo, que têm temporalidade; são categorias mentais, modos de apreensão das coisas temporais que existem apenas no pensamento, como lembrança de algo que esteve presente no passado ou como projeção e expectativa de que algo torne-se presente no futuro. Compreendemos por historicidade a existência concreta do ser humano, de suas ações e das consequências que elas engendram no mundo, no tempo imanente. Destarte, toda perspectiva transcendental do tempo e da história deve ser considerada destituída de historicidade, o que não quer dizer que não possamos conceber (embora apenas em nossos pensamentos e reflexões), de modo transcendental e a-histórico, o tempo e a história.

A pergunta sobre o sentido da história é natural a seres como nós, dotados de curiosidade e racionalidade. Nossa curiosidade leva-nos a perscrutar o universo; nossa racionalidade, que deriva do nosso modo de ser-no-mundo²⁸, conduz-nos a atribuir sentidos às coisas e ao mundo. Dizer que algo “tem sentido” pode significar, no caso de uma palavra, que ela tem este ou aquele significados, que são compreendidos pela comunidade linguística do idioma em questão. Mas também dizemos que um rio tem um sentido, querendo dizer com isso que as águas do rio movem-se nesta ou naquela direção.

²⁸ Sobre a expressão *ser-no-mundo*, cunhada por Heidegger, v. *Ser e Tempo*, particularmente a Primeira Seção.



A pergunta, pois, *a história tem um sentido?* pode ser compreendida como uma indagação acerca *do significado* da história, ou como um questionamento acerca *da direção* do processo histórico. Teria a história algum sentido efetivo, além daqueles que lhe atribuem as narrativas historiográficas? Os questionamentos e as compreensões sobre as supostas direções da história não seriam, com efeito, apenas uma deformação das coisas pelo intelecto humano, para o que já nos havia alertado Bacon²⁹? Independentemente das respostas que possamos dar a essas questões, o fato é que a busca pelo sentido das coisas constitui uma experiência real de todos nós. Destacaremos a seguir algumas das principais perspectivas filosóficas acerca do tempo, da história e dos sentidos que essa pode ter.

Entre os filósofos pré-socráticos, mencionamos Heráclito (c. 540- c. 470 AEC), que sustentou uma concepção cíclica do tempo. Para ele, fenômenos e processos naturais, como a mudança das estações, a vida e a morte, a guerra e a paz, representavam a atuação, no cosmos, de um princípio ordenador de todas as coisas. Segundo ele, há um único princípio, uma única lei universal que rege todo o universo: o *logos*, sobre o qual afirmou: “Deste logos sendo sempre os homens se tornam descompassados quer antes de ouvir quer tão logo tenham ouvido [...]” (*Pré-socráticos*, 1996, DK 1, p. 87), querendo dizer com isso que não compreendemos adequadamente o logos que se encontra espalhado pelo cosmos³⁰. Apesar de uno, o que comumente se enxerga no mundo é a multiplicidade, a transformação, assim como o conflito entre coisas opostas. O logos rege a mudança que se observa no mundo e à qual estão submetidas todas as coisas. Tal pensamento foi imortalizado na célebre metáfora do rio, à luz da qual Heráclito diz que “aos que entram nos mesmos rios outras águas afluem [...]” (*ib.*, DK 12, p. 88), e que “nos mesmos rios entramos e não entramos, somos e não somos” (*ib.*, DK 49a, p. 92).

Interpretando a cosmologia heracliteana, Pegoraro afirma que, para Heráclito, “o universo é um imenso círculo que tem um ponto de partida, o *logos*, que é, ao mesmo

²⁹ A propósito da atividade humana de atribuição de sentido às coisas e ao mundo, lembramos aqui as palavras de advertência de Bacon acerca dos ídolos da tribo, nos aforismos XLV e XLVIII, respectivamente, do Livro I do *Novo órgão*: “O entendimento humano, a partir de sua própria natureza peculiar, supõe prontamente a existência de uma ordem e regularidade maior das coisas do que a existente e, embora existam muitas coisas na natureza que são únicas e cheias de disparidades, ele inventa paralelos, correspondências e conexões não existentes”; e “O entendimento humano é incessantemente ativo, não consegue parar ou descansar e procura ir mais longe; mas em vão. Por isso, é impensável para ele que haja algum limite ou ponto mais distante no mundo; sempre parece, quase por necessidade, haver algo além” (BACON, 2014, I, p. 56 e 57, respectivamente).

³⁰ Veja-se também o fragmento DK 50 de Heráclito, onde lemos: “Não de mim, mas do logos tendo ouvido é sábio homologar tudo é um” (*Pré-socráticos*, 1996, p. 93).



tempo, ponto de chegada, pois ‘no círculo, comum é o princípio e o fim’³¹. Heráclito adotou perspectiva mobilista acerca do cosmos; para ele, a impermanência preside o modo de ser das coisas; o logos, fonte divina da impermanência, faz com que essa atue sobre o mundo como “um fogo”, que ora apaga-se, ora acende-se, trazendo as coisas à existência, à temporalidade. “Este mundo”, diz Heráclito (*Pré-socráticos*, 1996, DK 30, p. 90), “o mesmo de todos os seres, nenhum deus, nenhum homem o fez, mas era, é e será um fogo sempre vivo, acendendo-se em medidas e apagando-se em medidas”. Assim, Heráclito inicia, na filosofia, a consideração sobre a concepção cíclica do tempo; com ele não há ainda noção alguma de direção ou de finalidade da história, mas tão-só uma constatação de que o tempo flui de modo cíclico. Essa concepção cíclica do tempo prevaleceu até o século V EC, quando Agostinho inaugurou a filosofia da história cristã.

Outra perspectiva filosófica que destacamos é a estoica. Os estoicos compartilhavam a concepção de que o cosmos foi criado por deus³², segundo a ordem estabelecida pelo logos divino. Sendo temporal, o cosmos padece da corrupção dos seus elementos constituintes³³. O tempo consideravam-no cíclico, embora postulassem que sobre ele atuasse também o destino, Zeus ou deus³⁴. Para os estoicos, em geral, o universo é um ser vivo, composto de partes que o integram como as partes de um corpo³⁵. Como em um corpo, todas as partes do universo estão dispostas segundo fins específicos, e todas contribuem para o funcionamento e o bem-estar do organismo vivo que constituem. No organismo cósmico, o ser humano representa, para os estoicos, apenas uma ínfima parte, e sua finalidade consiste em viver de acordo com a natureza, como informa Laércio, mencionando a filosofia de Zenão de Cítio (333-263 AEC), fundador da escola estoica:

³¹ PEGORARO, 2011, p. 63-64, grifo do autor; a citação dentro da citação é do fragmento DK 103, de Heráclito.

³² “De acordo com os estoicos, os princípios são dois: o ativo e o passivo. O princípio passivo é a essência sem qualidade – a matéria –; o princípio ativo é a razão na matéria, ou seja, Deus. E Deus, que é eterno, é o demiurgo criador de todas as coisas no processo relativo à matéria” (LAÉRCIO, 2008, VII, §134).

³³ “Mas, os estoicos”, afirma Laércio (2008, §141), “admitem ainda que o cosmos seja corruptível, pois foi gerado analogamente às coisas apreendidas pelos sentidos; com efeito, se as partes são corruptíveis, o todo também é corruptível”.

³⁴ “Deus é uma substância única, quer se chame mente, ou destino, ou Zeus, mas é designado ainda por muitos outros nomes” (*ib.* §135); “Deus é um ser imortal, racional, perfeito e inteligente, feliz, insusceptível de qualquer mal, solícito em sua providência, em relação ao cosmos e a tudo que está no mesmo, mas não tem forma humana. É o demiurgo do universo e, como se fosse o pai de todas as coisas, é aquilo que penetra em toda parte, total ou parcialmente, e recebe muitos nomes de acordo com as várias modalidades de sua potência” (*ib.*, §147).

³⁵ “Crísipos no primeiro livro de sua obra *Da Providência*, Apolôdoros em sua *Física*, e Posidônios sustentam que o cosmos é um ser vivo, racional, animado e inteligente, um ser vivo no sentido de que o cosmos é uma substância animada, dotada da faculdade de percepção sensível. [...] Boêtos, entretanto, diz que o cosmos não é um ser vivo” (*ib.* §142-143).



Mas, já que no caso dos animais foi acrescentado o impulso por meio do qual os mesmos se dirigem a seus próprios fins, daí decorre que sua disposição natural atua no sentido de seguir o impulso. E já que os seres racionais receberam a razão com vistas a uma conduta mais perfeita, sua vida segundo a razão coincide exatamente com a existência segundo a natureza, enquanto a razão se agrega a eles como aperfeiçoadora do impulso. Por isso Zênon foi o primeiro, em sua obra *Da natureza do homem*, a definir o fim supremo como viver de acordo com a natureza, ou seja, viver segundo a excelência, porque a excelência é o fim para o qual a natureza nos guia³⁶.

Viver em harmonia com o logos, com a natureza, com nossos semelhantes, implica reconhecer e aceitar o destino, entendido como vontade de deus, contra a qual não se pode opor resistência³⁷. De antemão, tudo foi decidido por Zeus, dos acontecimentos do mundo natural àqueles do mundo social; resta-nos aceitar esse poderio e a ele submeter-mo-nos, e nisso consiste a liberdade humana. “Que todas as coisas acontecem de acordo com o destino dizem Crísipos [...], Poseidônios [...] e Zênon e Bôetos [...]. O destino é um encadeamento de causas daquilo que existe, ou a razão que dirige e governa o cosmos”³⁸.

A filosofia estoica difundiu-se amplamente no mundo greco-romano, encontrando representantes em todas as classes sociais, de imperadores a escravos (considerem-se Marco Aurélio e Epicteto); chegou a influenciar diretamente a ética cristã (com os tópicos da aceitação da vontade divina e do *memento mori*); na Modernidade, repercutiu na filosofia de Rousseau, com destaque para sua filosofia da educação (veja-se a educação do personagem Emílio, no *Émile*, na qual prevalece a natureza e a conformidade a seus princípios), e mesmo na filosofia de Kant, que defendeu o ideal iluminista do cultivo das disposições naturais da humanidade, particularmente a racionalidade (cf. *Metafísica dos costumes*, especificamente o tópico *Dos fins que são simultaneamente deveres*). Na Contemporaneidade, todavia, não se percebe que o estoicismo seja tão difundido quanto foi outrora; parece-nos que seus princípios encontram-se restritos a um pequeno círculo de indivíduos, que tentam alcançar, em suas vidas privadas, alguma ataraxia, em meio a um turbilhão incessante de perturbações.



³⁶ *Ib.*, §86-87, grifos nossos.

³⁷ O reconhecimento de que não se deve resistir ao destino, porque o mesmo não se encontra sob nosso controle, é uma das fontes da felicidade humana. “A felicidade e a liberdade começam”, diz Epicteto em seu *Manual*, “com a clara compreensão de um princípio: algumas coisas estão sob nosso controle e outras não. Só depois de aceitar essa regra fundamental e aprender a distinguir entre o que podemos e o que não podemos controlar é que a tranquilidade interior e a eficácia exterior tornam-se possíveis” (EPICTETO, 2018, p. 21).

³⁸ LAÉRCIO, 2008, §149.

No mundo romano judaico-cristão, a filosofia estoica repercutiu e foi recepcionada, em alguma medida, por Agostinho, que realizou uma ruptura em relação à perspectiva de tempo cíclico, inaugurando uma perspectiva linear do tempo e da história na qual se pode assinalar a origem do tempo como simultânea à criação da matéria³⁹, tal como os estoicos também pensaram. Mas, na filosofia da história de Agostinho, a história assume ares de uma *peregrinatio*⁴⁰ em direção a uma de duas cidades⁴¹, a terrena e a divina, que têm fins diferentes: o inferno e o céu. No curso da peregrinação humana no mundo atua a providência de deus, não o destino e Zeus. O princípio ético estoico de viver segundo a natureza passou a ser interpretado, com o cristianismo, como viver de acordo com a vontade de deus, vontade que se manifesta no tempo de diferentes modos, segundo as características de cada uma das “pessoas” da trindade. Agostinho dá continuidade à tradição, iniciada pelos pagãos, que afirma que devemos viver de acordo com a vontade divina; para ele, o único caminho que conduz à cidade de deus⁴² passa necessariamente por cumprir a vontade da divindade cristã.

Cerca de oito séculos depois de Agostinho, Joaquim da Fiori (c. 1135-1202) avançou outra perspectiva filosófica e cristã da história, na obra *Expositio in Apocalipsim* (1196-1199), na qual a história também foi dividida em fases, nas quais se desdobram as



³⁹ Agostinho afirma, no Livro Décimo Primeiro da *Cidade de Deus*, que, “[...] como as Sagradas Letras, que gozam de máxima veracidade, dizem que no princípio fez Deus o céu e a terra, dando a entender que antes nada fez, pois, se houvesse feito algo antes do que fez, diriam que no princípio o houvera feito, *o mundo não foi feito no tempo, mas com o tempo*. O que se faz no tempo faz-se depois de algum tempo e antes de algum, depois do passado e antes do futuro. Mas não podia haver passado algum, porque não existia criatura alguma, cujos mutáveis movimentos o fizessem. *O mundo foi feito com o tempo*, se em sua criação foi feito o movimento mutável” (AGOSTINHO, 2013b, XI, p. 29, grifos nossos).

⁴⁰ Tratando da verdadeira felicidade dos imperadores cristãos, na citação seguinte, do Livro Quinto da *Cidade de Deus*, Agostinho deixa-nos perceber sua compreensão acerca da existência neste mundo como *peregrinação*, e sua concepção escatológica da história, ao dizer que “[...] tais imperadores cristãos são felizes *nesta peregrinação* e depois o serão na realidade, *quando se cumprir o que esperamos*” (*idem*, 2013a, V, p. 236, grifos nossos). Esse último trecho destacado na citação permite-nos perceber o elemento escatológico da filosofia agostiniana da história, posto que o que se espera seja a realização de todos os eventos narrados no livro bíblico do *Apocalipse* de João.

⁴¹ “Dividi a humanidade em dois grandes grupos:”, afirma Agostinho no Livro Décimo Quinto da *Cidade de Deus*, “um, o dos que *vivem segundo o homem*; o outro, o daqueles que *vivem segundo Deus*. Misticamente, *damos aos dois grupos o nome de cidades*, que é o mesmo que dizer sociedades de homens. Uma delas está predestinada a reinar eternamente com Deus; a outra, a sofrer eterno suplício com o diabo. [...] O desenvolvimento dessas duas cidades compreende todo o lapso de tempo, também chamado século, rápida sucessão de nascimentos e de mortes, que forma o curso das duas cidades” (*idem*, 2013b, XV, p. 185, grifos nossos).

⁴² Diz Agostinho (2013b, XV, p. 222-223, grifos nossos): “Mas o galardão dos santos é muito diferente, embora no mundo tolerem afrontas pela *cidade de Deus*, odiosa para os que amam este mundo. Essa cidade é sempiterna. Ali ninguém nasce, porque ninguém morre. Ali existe verdadeira e completa felicidade, não deusa, mas dom de Deus. Dali recebemos a prenda da fé, enquanto, *peregrinos*, suspiramos por sua beleza”.

manifestações trinitárias da divindade, nos chamados *Primeiro, Segundo e Terceiro Reino*. Também da Fiori, no século XIII, manteve atuante a providência na história.

Ao longo da filosofia moderna, vemos o despontar de outras perspectivas de filosofia da história, das quais podemos destacar algumas características, como a presença de elementos das filosofias da história mais antigas (como a ideia de deus), ou o retorno de elementos dessas filosofias antigas (como a ideia de acaso), ou como a presença de um novo elemento, típico do contexto da Modernidade e do Iluminismo: a ideia de progresso. Bodei⁴³ destacou outras características das filosofias modernas da história posteriores a Vico (1668-1744) e sua *Scienza Nuova* (1725), entre as quais a busca por pontos de sentido, racionais ou irracionais, entre os acontecimentos históricos; a crítica das categorias temporais utilizadas; a criação de relações entre as histórias dos povos particulares e a da espécie humana; a apresentação dessas histórias como propostas de autoeducação da humanidade, e a atualização constante da filosofia da história empregada.

No contexto histórico moderno, configuraram-se, segundo Bodei (2001), três grandes tradições de filosofia da história: a escocesa, a francesa e a alemã. A primeira teve como expoentes David Hume (1711-1776), Adam Smith (1723-1790), John Millar (1735-1801) e Adam Fergusson (1733-1813). Eles compreendiam a história como composta de tempos múltiplos, sendo os povos classificados como selvagens, bárbaros ou civilizados, podendo existir, em um mesmo país, diferentes tempos históricos, assim como aceleração ou redução da marcha dos mesmos⁴⁴.

A tradição francesa de filosofia da história teve como seu maior expoente Condorcet (1743-1794), que enfatizou, na obra *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano* (1795), a noção de progresso, que não constava do arcabouço conceitual das filosofias da história antigas e medievais. Para Condorcet, a história é produto da acumulação da riqueza material e espiritual do passado da humanidade, e a lógica do progresso pode ser compreendida e manipulada em benefício da espécie humana⁴⁵.

A tradição alemã de filosofia da história, conforme Bodei⁴⁶, teve como alguns de seus representantes Kant (1724-1804), Herder (1744-1803) e Hegel (1770-1831). Herder, na obra *Outra filosofia da história para a educação da humanidade* (1774), e em *Ideias para*

⁴³ Cf. Bodei, R. *A história tem um sentido?*, p. 28.

⁴⁴ V. *Ibidem*, p. 29-35.

⁴⁵ Cf. BODEI, 2001, p. 35-39.

⁴⁶ V. *ibidem*, p. 43-52.



uma filosofia da história da humanidade (1784-1791), retomou a ideia de deus, fazendo-a presente no que chamou de “espíritos dos povos”, os quais manifestariam deus. Cada um dos espíritos dos diferentes povos constitui um fio da trama histórica e compõem, juntos, uma “história de entrelaçamento”. Essa noção de entrelaçamento histórico, assim como a de progresso, encontra-se presente na filosofia da história de Kant – cujas ideias estão espreiadas em algumas obras, como *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita* (1784), *Começo conjectural da história humana* (1786), *A paz perpétua* (1795) e *O conflito das faculdades* (1798) – e na filosofia da história de Hegel.

De modo bastante sintético, expusemos, nesta terceira parte, algumas das principais perspectivas da *filosofia da história* que surgiram ao longo da *história da filosofia*. Pensamos que, a esta altura da nossa investigação, o pressuposto da vinculação necessária entre a filosofia e seu tempo está suficientemente demonstrado.

4 Considerações finais

Depois de percorridas todas essas páginas, ao longo das quais pudemos refletir acerca de alguns tópicos e momentos pontuais da história da filosofia, é hora de retomarmos o objetivo que perseguimos neste estudo, o qual expusemos na Introdução, a fim de avaliarmos em que medida conseguimos, ou não, atingi-lo. Afirmamos que nosso objetivo principal aqui era o de relacionar, o quanto fosse-nos possível, a filosofia, enquanto criação e atividade humana, à história, a qual apreendemos com um duplo sentido: por um lado, história como a totalidade das condições materiais e espirituais produzidas pela atividade humana no tempo, que cada nova geração humana inexoravelmente encontra ao chegar a este mundo; e, por outro lado, história como ciência da ação humana no tempo, como historiografia. Assim, tendo em vista nosso objetivo, ocupamo-nos, na segunda parte deste estudo, da história da filosofia; buscamos então destacar, em cada um dos quatro grandes períodos que a compõem, alguns filósofos e tópicos específicos, selecionados unicamente com o fito de, a partir deles, podermos perceber, neles, a repercussão de seus respectivos contextos históricos, que sobre eles atuaram como condicionantes. Seguiu-se dessa abordagem a ideia de que a filosofia expressa sempre o *Zeitgeist* que a tornou possível.

Depois de demonstrarmos e assentarmos, o mais firmemente que pudemos, a relação necessária entre a vida cotidiana e concreta de cada um de nós e a filosofia como



atividade humana, passamos, na terceira parte desta investigação, a tratar da filosofia da história como área específica dos estudos filosóficos. Destacamos então, ainda que brevemente, algumas perspectivas teóricas dessa área, perfazendo um arco temporal que foi da Antiguidade ao século XIX. Vimos que as considerações filosóficas sobre o tempo e a história são muito diversificadas, e que sofreram influência de fatores políticos, religiosos, econômicos, dentre outros que, como lentes posicionadas diante dos nossos olhos, condicionam e conformam o modo como enxergamos o mundo. Partindo de considerações e indagações acerca do tempo (considerado cíclico ou linear, eterno ou escatológico), assim como de concepções sobre o que seria a história (considerada quer como uma peregrinação dos seres humanos do tempo para a eternidade, quer como um feixe formado pelo entrelaçamento das histórias particulares de cada povo), pudemos ver que a filosofia, como atividade de reflexão que brota do solo da vida cotidiana e do senso comum, ofereceu-nos um leque de compreensões possíveis sobre isso que nós mesmos somos, seres e agentes históricos, sobre isso que nossa existência e nossa atividade constroem sem cessar, a história de cada um de nós, a história de todos nós.



Bibliografia

Agostinho. *A cidade de Deus*, Parte 1. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Editora Universitária São Francisco, 2013a.

_____. *A cidade de Deus*, Parte 2. Petrópolis: Vozes, 2013b.

_____. *Diálogo sobre a felicidade*. Lisboa: Edições 70, 2010.

_____. *Confissões*. São Paulo: Penguin Classics e Companhia das Letras, 2017.

Aristóteles. *Metafísica*. Bauru: Edipro, 2006.

_____. *Política*. Bauru: Edipro, 2009.

Asante, Molefi Kete. *The afrocentric idea*. Filadélfia: Temple University Press, 1987.

Bacon, Francis. *Novo órgãoon*. São Paulo: Edipro, 2014.

BÍBLIA. A. T. Gênesis; N. T. Apocalipse. Bíblia Sagrada. Edição ecumênica. Rio de Janeiro: Barsa, 1972.

Bloch, Marc. *Apologia da História*. Ou o ofício de historiador. Rio de Janeiro, Zahar, 2001.

Bodei, Remo. *A história tem um sentido?*. Bauru, Edusc, 2001.

Carreira, José Nunes. *Filosofia antes dos gregos*. Mem Martins: Publicações Europa-América, 1994.

Cícero. *Da Antiga à Nova Academia*. In: *Textos Filosóficos*. Lisboa: Gulbenkian, 2012.

Descartes, René. *Discurso do método*. Lisboa: Sá da Costa Editora, 1980.

_____. *Meditações metafísicas*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

Epicteto. *A arte de viver*. Rio de Janeiro: Sextante, 2018.

Foucault, Michel. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis, Vozes, e Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2007.

Heidegger, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2009.

Jaeger, Werner. *Paideia*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

James, George Granville Monah. *Stolen legacy: Greek philosophy is stolen Egyptian philosophy*. Nova Iorque: Philosophical Library, 1954.

Kant, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa, Edições 70, 2008a.

_____. *Resposta à pergunta: Que é o Iluminismo?*. Lisboa, Edições 70, 2008b.

LIMA, Rafael Lucas de. DA HISTÓRIA DA FILOSOFIA À FILOSOFIA DA HISTÓRIA. p. 7-39



_____. *Sobre a pedagogia*. Lisboa: Edições 70, 2012.

Laércio, Diógenes. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Brasília: Ed. UnB, 2008.

Le Goff, Jacques. *História e memória*. Campinas: Editora da Unicamp, 2013.

Locke, John. *Ensaio sobre o Entendimento Humano*. Lisboa: Gulbenkian, 2010.

Marcondes, Danilo. *Iniciação à História da Filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

Obenga, Théophile Mwené Ndzalé. *La philosophie africaine de la période pharaonique: 2780-330*. Paris: L'Harmattan, 1990.

_____. *Ancient Egypt and black Africa: A student's handbook for the study of Ancient Egypt in philosophy, linguistics and gender relations*. Londres: Karnak House, 1992.

_____. *L'Égypte, la Grèce et l'école d'Alexandrie: Histoire interculturelle dans l'Antiquité: aux sources égyptiennes de la philosophie grecque*. Paris: Khepera e L'Harmattan, 2005.

Pegararo, Olinto A. *Sentidos da história*. Petrópolis: Vozes, 2011.

Pereira, Maria Helena da Rocha. *Estudos de História da Cultura Clássica*. Vol. 1, Cultura Grega. Lisboa: Gulbenkian, 2012.

Platão. *República*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

Pré-Socráticos. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1996.

Ramos, César Augusto. Aprender a filosofar ou aprender filosofia: Kant ou Hegel? *Trans/Form/Ação*. São Paulo, num. 30, vol. 2, p. 197-217, 2007.

Reale, Giovanna; Antiseri, Dário. *História da filosofia*. Vol. 1. São Paulo: Paulus, 2003.

LIMA, Rafael Lucas de. DA HISTÓRIA DA FILOSOFIA À FILOSOFIA DA HISTÓRIA. p. 7-39



Rousseau, Jean-Jacques. *Emílio. Ou da educação*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

Vernant, Jean-Pierre. *As Origens do Pensamento Grego*. Rio de Janeiro: Difel, 2011.

_____. *Entre mito e política*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.



LIMA, Rafael Lucas de. DA HISTÓRIA DA FILOSOFIA À FILOSOFIA DA HISTÓRIA. *Kalagatos*, Fortaleza, Vol.17, N.2, 2020, p. 7-39.

Recebido: 09/2021
Aprovado: 10/2021



39