

CHRISTIAN THOMASIUS E A AUFKLÄRUNG*

*Diego Kosbiau Trevisan***

<http://orcid.org/0000-0002-0269-7847>

diegokosbiau@hotmail.com

RESUMO *O presente artigo discute o papel de Christian Thomasius como pioneiro da Aufklärung, bem como a especificidade desta no contexto mais amplo do Iluminismo. A partir de uma discussão sobre os recentes estudos acerca do Iluminismo, será extraída uma diretriz interpretativa para avaliar a peculiaridade política e filosófica da Aufklärung.*

Palavras-chave *Iluminismo, Aufklärung, Christian Thomasius, Política, Filosofia Eclética.*

ABSTRACT *This paper discusses the role of Christian Thomasius as a pioneer of the Aufklärung and the specific position of the latter in the broader context of the Enlightenment. Departing from a review of recent studies on the Enlightenment, this paper will draw an interpretative guideline to assess the political and philosophical peculiarity of the Aufklärung.*

Keywords *Enlightenment, Aufklärung, Christian Thomasius, Politics, Eclecticism.*

* Artigo submetido em 14/11/2018. Aprovado em 28/05/2019.

** Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, SC, Brasil.

Christian Thomasius (1655-1728) é costumeiramente considerado o primeiro *Aufklärer*,¹ o responsável pela passagem da antiga tradição escolástica alemã para a modernidade filosófica e cultural marcada pela *Aufklärung* (cf. p.ex., Schröder, 1999; Schneiders, 2005). Com a consciência de que a sociedade, a política e a cultura alemãs careciam de uma profunda reforma, talvez similar àquela que Lutero realizara na consciência religiosa,² Thomasius foi o principal responsável pela reformulação e modernização institucional do currículo acadêmico e da estrutura universitária alemã, fundando o primeiro jornal crítico-literário em idioma alemão, o *Monatsgespräche* (cf. p.ex., Wilke, 1978, pp. 54ss), e oferecendo o primeiro curso universitário no vernáculo: “De modo bem justificado, parte-se da assim chamada primeira lição <Vorlesung> alemã de Thomasius (*Discurso sobre a imitação dos franceses* <*Discours von der Nachahmung der Franzosen*>, de 1687) como início da *Aufklärung* alemã” (Schneiders, 1990, p. 30. Cf. também Schneiders, 1989). Não se tratava, por certo, de iniciativas isoladas ou fortuitas. Com efeito, Thomasius diagnosticou um “atraso alemão” em relação às demais nações *savantes* europeias a ser remediado com as reformas por ele sugeridas:

Quando se investigam as causas que explicam por que as artes e as ciências na Holanda, Inglaterra e França tanto floresceram e se expandiram nesse último século até uma alta perfeição, [percebe-se] que na Alemanha elas não progrediram de forma tão visível, mas, antes, avançaram muito devagar (Thomasius, 1701, p. 450).

Segundo Thomasius, tal cenário alemão se deixaria explicar pela ausência, até então, do único critério responsável pelo avanço das ciências:

Trata-se da *irrestrita liberdade*; a liberdade, decerto, é o que dá ao espírito a vida correta, e sem ela o entendimento humano – tenha ele, de resto, tanto mérito quanto se deseja – parece como que morto e finado <*entseelt*> (Thomasius, 1701, pp. 458-9).

Com efeito, “a *Aufklärung* se inicia, com Thomasius, como uma luta consciente pela razão e liberdade por meio de uma luta consciente contra a ausência de razão <*Unvernunft*> e a ausência de liberdade <*Unfreiheit*>, isto é, a *Aufklärung* como ação e programa de ação surge através de uma nova compreensão de razão e liberdade que percebe a si mesma como nova” (Schneiders, 1979, p. 4).

Procuraremos ressaltar o papel de Thomasius como *Frühaufklärer* inicialmente a partir de uma discussão com a recente bibliografia sobre

1 Usaremos o termo “*Aufklärung*” e derivados para designar o específico “iluminismo” alemão, reservando o termo “iluminismo” para caracterizar o movimento iluminista de modo geral. Sobre isso, ver a próxima seção.
2 É comum a ideia de Thomasius como o “segundo reformador” da Alemanha. Cf. Schröder, 1999, p. 19.

o Iluminismo como um movimento intelectual europeu (1), procurando extrair daqui a ideia da *Aufklärung* como um fenômeno *político e filosófico* propriamente alemão (2). Na sequência, a especificidade filosófica da *Aufklärung* será apresentada como um esforço intelectual de antidogmatismo e liberdade filosofante e de pensamento, liberto das amarras impostas pela teologia ortodoxa (3).

1. Os “iluminismos”

Os estudos sobre o Iluminismo se fortaleceram de forma impressionante nas últimas décadas. Desde as investigações já clássicas de Paul Hazard e Ernst Cassirer sobre o Iluminismo como um acontecimento intelectual e filosófico europeu, surgiram inúmeros estudos que procuram compreender o Iluminismo em toda a sua complexidade histórica. Estes estudos analisam o Iluminismo seja como um movimento filosófico pan-europeu que, de variadas formas, respondeu a uma crise intelectual da cultura ocidental, seja como uma série de fenômenos regionais reagindo a contextos culturais e políticos específicos. Vale a pena reproduzir o longo diagnóstico de Ian Hunter, que sumariza as grandes linhas interpretativas mais recentes sobre o Iluminismo:

[A] imagem de um Iluminismo filosófico generalizado [...] está agora sob pressão a partir de duas fontes. Primeiro, houve um movimento para pluralizar o Iluminismo. Essa pluralização começou de forma moderada, com a observação de iluminismos nacionais divergentes [...], mas progrediu desde então até recuperar uma multiplicidade de iluminismos – religioso e secular, metafísico e civil, radical e conservador [...]. Tal pluralização coloca em dúvida não apenas a periodização de uma idade da razão, como também a existência histórica de um único Iluminismo [...]. Segundo, e mais recentemente, houve um movimento para destacar noções de Iluminismo a partir de uma história filosófica universalizante e para fundá-las nas circunstâncias políticas, religiosas e culturais de culturas particulares do Iluminismo [...]. Isso também teve um efeito pluralizante, retirando a atenção do drama de um Iluminismo monolítico e colocando o foco, em lugar disso, nas circunstâncias históricas e agendas de culturas, grupos e redes que se consideravam como iluministas e procurando, por vezes, conceder tal condição a outras (Hunter, 2004, p. 576).

A corrente mais recente na bibliografia especializada sobre o Iluminismo busca, assim, analisar o movimento iluminista no continente europeu como uma série de fenômenos cultural e regionalmente delimitados, com pautas e agendas diversas, ainda que, decerto, interligados entre si e compartilhando temas e preocupações comuns. O que haveria de comum a todos os movimentos regionais e nacionais iluministas seria o apelo à racionalização e à secularização como rompimento com uma visão (ou cosmovisão) religiosa e tradicional sobre

o ser humano e o mundo. Como afirma um dos principais estudiosos atuais do Iluminismo, Jonathan Israel,

[a] Europa de meados do século 17 era ainda – não apenas predominantemente, mas esmagadoramente – uma cultura na qual todos os debates sobre o ser humano, Deus e o mundo que penetravam a esfera pública giravam em torno de temas ‘confessionais’ – isto é, temas católicos, luteranos, reformados (calvinistas) ou anglicanos –, e os *scholars* lutavam, sobretudo, para determinar qual bloco confessional possuía o monopólio da verdade e um título, dado por Deus, para a autoridade [...]. Após 1650, um processo geral de racionalização e secularização imposto rapidamente derrubou a antiga hegemonia da teologia no mundo do estudos, erradicou da cultura intelectual europeia de modo devagar, mas decidido, a magia e a crença no sobrenatural, e levou alguns poucos a desafiar abertamente tudo o que era herdado do passado – não apenas assunções comumente recebidas sobre a humanidade, sociedade, política e o cosmos, mas também a veracidade da Bíblia e da fé cristã, ou mesmo de qualquer fé (Israel, 2001, p. 4).

Com efeito, em função da clareza dessa pauta ou “inimigo” comum – a saber, a religião e a visão tradicional e teológica do mundo –, antes que surgissem as novas formas de interpretar o Iluminismo como uma série de fenômenos regionais interligados e como um conjunto temático multifacetado, a historiografia foi durante muito tempo dominada por uma concepção sobre o Iluminismo como um fenômeno europeu *unificado* ou *homogêneo*. Peter Gay é um dos mais notórios defensores dessa interpretação:

Houve muitos filósofos no século 18, mas certamente houve apenas um Iluminismo. Uma coalizão frouxa, informal e completamente não-organizada de críticos culturais, céticos religiosos e reformistas políticos de Edimburgo a Nápoles, de Paris a Berlim, de Boston a Filadélfia, os *philosophes* compuseram um coro clamoroso, e havia algumas vozes discordantes entre eles, mas o que chama a atenção é sua harmonia geral, não seu desacordo ocasional (Gay, 1966, p. 3).

Outro importante autor a contribuir para a representação do Iluminismo como um fenômeno homogêneo, ainda que multifacetado, foi Paul Hazard (1978; 1995). A tese de Hazard é conhecida: o momento de “crise da consciência europeia” nos séculos 17 e 18, entre a era confessional e a fase áurea do Iluminismo propriamente dito, culmina, como sua “solução”, na Revolução Francesa. Nesse intenso período intelectual europeu surge uma nova compreensão sobre a natureza, o ser humano, a cultura, a religião e a política. As causas para tal crise seriam inúmeras: uma nova relação com a religião, a urgência de tolerância e as guerras confessionais; a nova ciência da natureza, que começa a questionar o lugar do ser humano no cosmos e propõe uma nova forma de relação entre natureza e ser humano; a crescente mobilidade de livros e ideias, o contato mais estreito entre os intelectuais por todo o continente europeu; a nova crítica

exegética da bíblia de origem católica e, sobretudo, protestante etc.³ Contudo, em que pese a erudição e o interesse que a análise de Hazard desperta, ela repousa na ideia de uma grande narrativa intelectual do movimento iluminista europeu de certa forma *homogênea* e que, de resto, como será discutido adiante, não dá suficiente importância ao papel da *política* como o ingrediente que provoca e catalisa tal crise cultural europeia.

Com efeito, como afirma a literatura mais recente, essa representação homogeneizante do Iluminismo parece pouco convincente. Ora, a ideia de um fenômeno homogêneo obscurece a questão sobre as diferentes formas de “Iluminismo” observadas na Europa (*Lumières, Enlightenment, Aufklärung, Verlichting, Iluminismo* etc.). Embora um fenômeno que tenha sido observado em todo o continente europeu e que guarda semelhanças em todas as suas manifestações, o Iluminismo foi algo heterogêneo e particular a cada contexto nacional específico. Portanto, ao invés de “apenas um Iluminismo”, é mais correto dizer que houve “muitos iluminismos”,⁴ dependendo de suas especificidades regionais, que, em seu conjunto heterogêneo e multifacetado, podem ser conjugados no fenômeno europeu (e mundial) do Iluminismo dos séculos XVII e XVIII.⁵

- 3 Para uma crítica da tese de Hazard, Cf. Jacob, 2014. Israel é outro autor que evoca a ideia de uma “*crisis of the European mind*” (cf. Israel, 2001, pp. 14-22). Israel, de resto, propõe uma reformulação cronológica da tese de Hazard. Ao passo que Hazard localiza o momento de crise em 1680, Israel sugere que ele tenha ocorrido em 1650: “O período de 1650 a 1680 é designado como a fase de transição ou ‘crise da mente europeia’, precedendo o despertar do Iluminismo, e o período de 1680 a 1750 [é designado como] o período mais dramático e decisivo do pensar, quando o mundo mental do ocidente foi revolucionado segundo linhas racionalistas e seculares. Por volta da década de 1750, todas as principais inovações e realizações intelectuais do Iluminismo europeu já estavam bem avançadas, quando não absolutamente completadas” (Israel, 2001, p. 20). Ainda sobre a periodização do Iluminismo, Max Wundt escreve sobre o caso especificamente alemão: “O período inicial [da *Aufklärung*] vai de 1690 a até 1720 e contém as obras filosóficas de Christian Thomasius e seu círculo. Os anos de 1720 a 1750 podem ser considerados como o período culminante [da *Aufklärung*], durante o qual a filosofia de Wolff foi produzida em seus pontos principais e se estabeleceu por completo. Segue-se o período final de 1750 a 1780, no qual os rígidos limites das escolas foram rompidos e a filosofia passou à cultura geral” (Wundt, 1964, p. 18).
- 4 “Não há um fenômeno único ou unificável que possa ser descrito como ‘o Iluminismo’, mas é o artigo definido, e não o substantivo que deve ser evitado. Ao estudarmos a história intelectual do final do século 17 e do século 18, nós encontramos uma variedade de enunciados feitos e assunções assumidas aos quais o termo ‘Iluminismo’ pode ser utilmente aplicado, mas os sentidos do termo alteram-se quando o aplicamos. As coisas estão conectadas, mas não são contínuas; elas não podem ser reduzidas a uma única narrativa; e nós nos vemos utilizando a palavra ‘Iluminismo’ em uma família de maneiras e falando sobre uma família de fenômenos que se parecem e se relacionam uns com os outros numa variedade de maneiras que permitem várias generalizações sobre eles. Contudo, nós não estamos comprometidos com um significado de raiz única da palavra ‘Iluminismo’, e não precisamos reduzir os fenômenos que tratamos a um único processo ou entidade a ser denominado ‘o Iluminismo’” (Pocock, 2008, p. 83).
- 5 “Uma estratégia que historiadores adotaram para elucidar as divergências filosóficas entre as figuras e os períodos do Iluminismo foi a de dividi-los em grupos: nós temos o ‘Iluminismo radical’ oposto ao ‘Iluminismo *mainstream*’; e os últimos vinte anos assistiram a uma enxurrada de estudos dedicados a recolocar o Iluminismo em um ‘contexto nacional’. A crescente atenção dada a correntes locais e menores levou alguns historiadores, como John Pocock, a insistir para que falemos apenas de ‘iluminismos’ no plural. Essa recalibragem dos

Com isso, no entanto, se coloca a questão sobre como se deu o “nascimento” e a difusão do Iluminismo e das ideias iluministas em toda a Europa. Ora, parece ser uma coincidência improvável que inúmeros movimentos independentes, mas semelhantes, pudessem surgir como que *ex nihilo* e sem causas correlatas. Edelstein, num trabalho recente sobre a genealogia do Iluminismo, coloca a questão nestes termos:

Contudo, a questão mais fundamental é se esses iluminismos regionais ou confessionais variantes foram inteiramente o resultado de movimentos sociais e intelectuais caseiros ou se, antes, surgiram de um processo de difusão por meio do qual um único conceito singular de Iluminismo tornou-se acessível a diferentes culturas, que, por seu turno, adaptaram-no. O primeiro caso parece pouco provável: não há uma única explicação histórica óbvia para o aparecimento sincrônico, em diferentes países, de uma tal narrativa complexa e de movimentos sociais similares. Quanto à outra alternativa, é bem simples imaginar como um desenvolvimento cultural importante em um país poderia desencadear uma série de desenvolvimentos relacionados, quando não idênticos, em outros lugares (Edelstein, 2010, p. 3).

Nesse contexto, a Inglaterra normalmente ganha destaque. Com efeito, segundo a visão mais tradicional do movimento, “os santos padroeiros e pioneiros [do Iluminismo] foram britânicos: Bacon, Newton e Locke tiveram reputações tão extraordinárias no continente que chegaram a ofuscar as ideias revolucionárias de um Descartes ou de um Fontenelle” (Edelstein, 2010, pp. 11-12).⁶ No entanto, há outras interpretações concorrentes. Há ainda a visão de que as *lumières* francesas foram a fagulha que acendeu o movimento em todo o continente, sobretudo por meio da expansão e projeção continental das ideias dos denominados *philosophes*;⁷ outra que localiza o foco inicial do *Verlichtung* na Holanda, mais especificamente em Espinosa e no espinosismo (cf. Israel, 2001; Jacob, 1991); e por fim aquela outra, de certa forma mais recente e mais convincente, que considera os diferentes focos do “Iluminismo” europeu como

estudos sobre o Iluminismo apresenta um formidável desafio à antiga visão segundo a qual, nas palavras de Peter Gay, ‘houve apenas o Iluminismo’” (Edelstein, 2010, p. 12).

- 6 Podemos citar aqui E. Cassirer, que, de certa forma, remete o início do impulso iluminista à ciência britânica e ao método científico newtoniano (Cassirer, 1992, pp. 19-63, especialmente p. 24). Jacob resume da seguinte maneira essa precedência dos britânicos: “Ela presume uma taxonomia das ideias do século 18, dissecadas pela primeira vez pelo historiador alemão Ernst Cassirer na década de 1930, que correta, porém abstratamente, coloca a ciência de Newton no cerne do discurso iluminista, acrescentando-lhe a teoria do contrato, associada aos escritos de John Locke, assim como a religiosidade racional, por vezes descrita como deísmo e frequentemente combinada ao anticlericalismo” (Jacob, 1991, p. 19).
- 7 De certa forma, é esta a premissa de Isaiah Berlin em seu notório texto sobre o “contrailuminismo”, onde procura descrever a contracorrente ao *mainstream* iluminista francês (cf. Berlin, 1997). Peter Gay também traça o momento inicial ou, ao menos, o foco propulsor do Iluminismo na França, com seus *philosophes* e os propagandistas que levaram as *Lumières* a todo o continente europeu. Ademais, Gay foi um dos primeiros estudiosos a ressaltar a importância da recuperação dos clássicos e da filosofia antiga para o movimento iluminista, chegando até mesmo a apelidá-lo de um “paganismo moderno” (Gay, 1966).

fenômenos aparentados, mas sem um autor ou sede inicial particular, dentre os quais destaca-se a *Aufklärung* alemã (cf. Schneiders, 2005).⁸

Outra corrente mais recente na literatura sobre o Iluminismo que busca por suas raízes e características específicas, mais bem ilustrada pelos recentes trabalhos de Jonathan Israel, consiste não apenas em periodizá-lo de outra maneira ou analisar seus diferentes contextos regionais e culturais, mas também em dividir o Iluminismo como um todo em duas grandes correntes: o Iluminismo radical e o Iluminismo moderado. Para Israel, o “Iluminismo [...] não apenas atacou ou cortou as raízes da cultura europeia tradicional no sagrado, mágico, nobreza e hierarquia, secularizando todas as instituições e ideias, mas (intelectualmente e até certo ponto na prática) efetivamente demoliu toda a legitimação da monarquia, subordinação da mulher ao homem, a autoridade eclesiástica e escravidão, substituindo estes todos pelos princípios de universalidade, igualdade e democracia” (Israel, 2001, p. vi). Contudo, de forma análoga ao que ocorrera com a Revolução Francesa, esse projeto ou plano originário revolucionário acabou sendo apropriado por duas grandes correntes, uma mais conservadora e outra mais progressista. O “Iluminismo moderado”, mais conservador, seria

apoiado por inúmeros governos e facções influentes nas principais Igrejas, aparecendo, ao menos na superfície, como a tendência mais poderosa. Os seus principais porta-vozes eram Newton e Locke na Inglaterra, Thomasius e Wolff na Alemanha, os ‘newtonianos’ Nieuwentijt e ‘s-Gravesande na Holanda, e Feijoo e Piquier na Espanha. Esse foi o Iluminismo que pretendia derrotar a ignorância e a superstição, estabelecer a tolerância, e revolucionar ideias, educação e atitudes por meio da filosofia, mas de tal modo a preservar e salvaguardar o que se julgavam ser os elementos essenciais das estruturas antigas, efetivando uma síntese viável do antigo e do novo, e da razão e da fé (Israel, 2001, p. 11).

Ou seja, o “Iluminismo moderado” seria aquele movimento do *mainstream* europeu que procurava “mudar tudo sem mudar grande coisa”, que buscava uma conciliação pacífica entre a antiga e a nova ordens. Ao invés de levar os ideais iluministas às últimas consequências e, de fato, ultrapassar a “crise da consciência europeia”, o “Iluminismo moderado”, que teria prevalecido historicamente, apenas conseguiu apaziguá-la. Segundo Israel, o “Iluminismo radical”, por sua vez,

8 Sobre a *Aufklärung*, Schneiders escreve que, apesar das influências externas como a de Descartes e Newton, ela não pode ser considerada uma “importação”, mas, antes, uma “guinada independente”: “O período inicial da *Aufklärung* alemã é um fenômeno de natureza e causa próprias” (Schneiders, 2005, p. 169).

rejeitava todo compromisso com o passado e buscava eliminar por completo as estruturas existentes, rejeitando a Criação do modo como era tradicionalmente compreendida na civilização judaico-cristã e a intervenção de um Deus providencialista nos afazeres humanos, negando a possibilidade de milagres e a recompensa e punição do além-vida, desprezando todas as formas de autoridade eclesiástica, e recusando-se a aceitar que há uma hierarquia social ordenada por Deus, a concentração de privilégios ou posse de terras nas mãos dos nobres, ou ainda a sanção religiosa para a monarquia (Israel, 2001, pp. 11-12).

Segundo Israel, para avaliar o significado global do Iluminismo, é preciso compreendê-lo como um movimento pan-europeu e, assim, conceder um justo valor ao Iluminismo radical como a autêntica e originária intenção do movimento iluminista. Para tanto, contudo, Israel acrescenta, é necessário reconhecer a influência e o impacto de Espinosa e do Espinosismo na primeira fase do Iluminismo europeu, em especial o radical.⁹

Com isso voltamos a um problema já mencionado dos estudos sobre o Iluminismo, a saber, a respeito de um foco ou autor específico como *locus* inicial do Iluminismo. Com efeito, como já mencionado, na literatura recente discutem-se muito as dificuldades de identificar um autor ou uma determinada nação como a fonte principal do movimento iluminista. Ora, a transmissão de ideias por entre as fronteiras físicas, culturais e linguísticas das nações europeias da época, e a recepção de determinados autores ou doutrinas não são tão diretas como se imagina:

O caso de Newton é paradigmático: frequentemente louvado como o pai fundador do Iluminismo, sua recepção na França [...] foi complexa e distendida. Apenas nos anos 1730 é que sua explicação física do universo foi aceita pelas principais figuras da *Académie des Sciences*. Dado que [...] já havia à época uma teoria coerente e já estabelecida do Iluminismo nos círculos intelectuais franceses, o newtonianismo não pode ser considerado a fagulha que iluminou a Europa (Edelstein, 2010, p. 9).

A dificuldade de traçar linhas de força e de continuidade entre nações e contextos iluministas específicos leva, talvez, à diminuição do peso que certos autores e certas tradições intelectuais e filosóficas específicas tiveram no desencadear do movimento iluminista em diferentes regiões europeias e, ao mesmo tempo – o que para nós é fundamental –, desloca o foco para a importância que certas experiências políticas específicas exerceram em cada contexto particular. Nesse

9 Segundo Israel, “[o] termo ‘*Spinosisme*’, conforme usado no iluminismo francês, ou *Spinosistery*, como foi chamado na Alemanha, era frequentemente empregado [...] de modo um tanto amplo para denotar virtualmente todo o conjunto do Iluminismo radical, isto é, todos os sistemas deístas, naturalistas e ateus que excluíam a providência divina, a revelação e os milagres, incluindo recompensas e punições no além, ao invés de denotar uma adesão estrita ao sistema de Espinosa enquanto tal” (Israel, 2001, p. 13).

sentido, mais do que um autor, tema ou país, a *política* recebe o papel de chave interpretativa mais frutífera para o movimento iluminista. O Iluminismo não foi apenas um momento de secularização da sociedade e de novas descobertas científicas, mas também – e talvez sobretudo – foi um período de intensas reviravoltas políticas que inicialmente desencadearam e estabeleceram o movimento iluminista em cada contexto regional específico.

Margaret Jacob retrança as origens do Iluminismo numa experiência política determinada, a saber, “a experiência revolucionária inglesa contra o absolutismo dos Stuart, assim como a oposição continental ao absolutismo francês, após 1685 até a morte de Luis XIV (1715), que ocorrera em grande medida na República dos Países Baixos” (Jacob, 1991, p. 15). Ela critica historiografias “idealistas”, como as de Koselleck e Hazard, que se esquecem das experiências políticas “efetivamente vividas” da época. Jonathan Israel também ressalta a importância de certas experiências políticas no desabrochar do impulso iluminista no continente europeu; contudo, diferentemente de Jacob, ele o localiza na revolta republicana holandesa e em outros eventos políticos republicanos do século XVII, como a Fronda e a insurreição de Masaniello em Napoli (Israel, 2001, pp. 21-22). Por fim, Franco Venturi também é crítico das grandes narrativas do Iluminismo – as quais, segundo ele, teriam matriz alemã (de Kant a Cassirer) –, que procuram retrair sistemas de ideias a origens puramente intelectuais, e não político-sociais. Segundo ele, o Iluminismo foi eminentemente uma experiência política com ressonâncias culturais, científicas, religiosas etc. (Venturi, 1971, pp. 2-5).¹⁰ Diferentemente de Jacob e Israel, contudo, Venturi prefere não isolar algum “evento político fundante” para o movimento iluminista.

É justamente nessa chave *política*, que confere importância às especificidades político-sociais regionais, sem esquecer, decerto, das generalidades intelectuais compartilhadas em todo o continente europeu, que agora passamos ao papel de Thomasius na *Aufklärung* e a seu significado político.

2. O suposto caráter apolítico da *Aufklärung*

Dentro dessa chave “política” de interpretação do Iluminismo, é comum a ideia de classificar a *Aufklärung*, ou ao menos os *Aufklärer*, como “isolados,

10 O momento de transição do Iluminismo para sua fase de “decadência” coincide, segundo Venturi, com a transição do discurso político para um discurso econômico (cf. Venturi, 1971, pp. 123ss).

impotentes e quase que completamente apolíticos” (Gay, 1966, p. 4).¹¹ Trata-se, contudo, de um preconceito historiográfico que vem sendo combatido recentemente. Os *Aufklärer*, embora não tenham se envolvido em revoltas como seus pares franceses, britânicos, italianos e holandeses, eram também politicamente ativos. Thomasius, por exemplo, se enredou em uma série de polêmicas sobre temas políticos do momento (posicionando-se, por exemplo, contra os processos por bruxaria, tortura e casos de intolerância religiosa) e também se engajou em programas de reformas jurídicas encomendadas por Friedrich Wilhelm I (cf. Rüdiger, 2005, p. 155). Ademais, como veremos na próxima seção, nos *Aufklärer* se reconhece uma clara postura intelectual com consequências e origens políticas: a *libertas philosophandi* como forma de combater e desmascarar o dogmatismo teológico e de fomentar a tolerância nos territórios confessionais.

Talvez esse juízo historiográfico sobre a impotência política dos *Aufklärer* alemães provenha justamente – e paradoxalmente – da sua íntima ligação com o poder. Ao invés de serem “livres pensadores” ou reunirem-se em organizações autônomas da sociedade civil, os *Aufklärer* eram, em sua grande maioria, funcionários do Estado: professores universitários e *Beamten*. Ora, a necessidade de uma reforma institucional e universitária que formasse novos quadros governamentais era reflexo das circunstâncias políticas dos territórios alemães, abertas pela Paz de Vestfália (1648), e da conseqüente urgência de secularização e pacificação confessional da sociedade. Thomasius foi um dos artífices da fundação da Universidade de Halle (1694), um dos centros mais importantes da *Aufklärung* e foco inicial da reforma universitária dos territórios alemães. Ele encontrou em Halle, à época pertencente a Brandemburgo, um ambiente propício para sua tarefa institucional central: a secularização da sociedade. No território de Brandemburgo, “a dinastia Hohenzollern havia se convertido ao calvinismo no início do século 17 – buscando unir reforma religiosa e a constituição do Estado territorial como parte da ‘segunda reforma’ do norte da Alemanha –, enquanto que os estamentos de Brandemburgo e da Prússia permaneceram firmemente luteranos, tratando sua religião como um

11 Também Hammerstein ressalta essa suposta característica apolítica da *Aufklärung*: “O papel que o pensamento do direito natural tinha como fermento revolucionário contra a antiga ordem, por exemplo, na França, nos Países Baixos e mesmo, bem diferentemente, na Inglaterra da Revolução Gloriosa, falta por completo em Thomasius – e, podemos acrescentar, em quase todos os jusnaturalistas alemães” (Hammerstein, 1972, p. 78). Segundo Hammerstein, o motivo dessa especificidade alemã reside numa tradição que remontaria a Lutero: “O homem privado apolítico e a autoridade justa do pai de família são, ambos, avessos a toda mudança política revolucionária. A resistência permanece fora de sua capacidade imaginativa, ela é pura e simplesmente pecaminosa” (Hammerstein, 1972, p. 78). Nesse sentido, segundo Hammerstein, o objetivo da autoridade e dos membros da comunidade política não é a atuação revolucionária, mas antes a garantia da *Rechtsordnung*. Procuraremos matizar essa avaliação na sequência.

direito imperial” (Hunter, 2007, p. 7). O esforço dos Hohenzollern de propor um território biconfessional que, assim, salvaguardasse uma convivência social tolerante e pacífica, correspondia ao estado-de-coisas que se abriu após a Paz de Vestfália:

Ao reconhecerem os príncipes territoriais como signatários independentes, os Tratados de Vestfália (1648), intermediados pelos franceses, deram reconhecimento legal internacional ao sistema pós-imperial de Estados territoriais. Ao mesmo tempo, ao declarar a legitimidade das três principais religiões (luteranismo, catolicismo e calvinismo), independente da religião da dinastia dominante, os tratados sinalizavam uma certa secularização ou dessacralização da política, primeiramente ao exigir formas limitadas de tolerância religiosa [...]. Embora seu desenvolvimento completo ainda se encontrasse no futuro, nós podemos reconhecer aqui a nascente relação recíproca entre uma certa ‘autonomização’ do Estado – isto é, a tentativa de tornar o Estado independente de comunidades religiosas ou morais que ele precisa governar – e uma certa ‘liberalização’ da esfera privada (religião, família, comércio), agora declarada como repousando fora da preocupação exclusiva do Estado pela segurança (Hunter, 2004, p. 578).

As iniciativas dos Hohenzollern de reformar a constituição religiosa de Brandemburgo aplacaram a ortodoxia luterana, possibilitando uma coexistência pacífica com a parcela calvinista da comunidade e propiciando um ambiente mais tolerante do que em outros territórios alemães. A casa Hohenzollern estava então convicta de que tal ambiente de tolerância impulsionaria a incorporação dos demais Estados imperiais ao território de Prússia-Brandemburgo, mas, antes, era preciso extinguir a ideia de uma religião ou confissão oficial de Estado. Para tanto, contudo, os oficiais políticos, jurídicos e religiosos precisavam conceber a sua função pública como independente da religião que professavam enquanto indivíduos privados. Isso envolvia, decerto, reformar as instituições de ensino do território, construindo as condições para um ensino não marcado pela ortodoxia luterana. Nesse contexto, o projeto inicial da *Aufklärung*, impulsionado por Thomasius e pela Universidade de Halle, cumpria uma função política e institucional bem precisa.

Por essa razão, convencionou-se interpretar a *Aufklärung* como um processo “vindo de cima”, sem pretensões políticas revolucionárias ou mais radicais. Como afirma Venturi,

na Prússia, o Iluminismo veio de cima. Absolutismo e reforma eram tão intimamente entrelaçados que restava muito pouco espaço não apenas para grupos e movimentos, mas mesmo para indivíduos, como Voltaire veio, ele mesmo, a descobrir (Venturi, 1971, p. 126).

É certo, porém, que tal representação é exagerada. Ora, o processo iluminista “moderado” em toda a Europa, e não apenas na Alemanha, pode ser considerado

como um movimento ou uma crise de élites – “cortesãos, oficiais, *scholars*, patrícios e clérigos” (Israel, 2001, p. 5)¹² – e, nessa medida, vindo “de cima”.¹³ No entanto, uma das especificidades mais marcantes da *Aufklärung* é, sem dúvida, o seu caráter – digamos – *institucional* e áulico. Com efeito, os funcionários de Estado eram incentivados a receber uma formação filosófica e a exercer seu papel de “intelectuais públicos”, para além de sua função na manutenção da administração pública, sempre na *persona* de funcionário público:

Assim, além de seus deveres profissionais, os oficiais se dedicavam a interpretar publicamente o mundo ao escreverem artigos de jornais, trabalhos acadêmicos, tratados e estudos mais amplos na tradição da filosofia acadêmica. Se se examinam os escritos redigidos em alemão ao final do século 18, torna-se claro que a maioria dos autores servia ao Estado. Uma miríade de oficiais, ou pretensos oficiais, pensava e argumentava sobre como o mundo deveria ser (Hellmuth, 2004, p. 452).

Se, como já mencionado, é fato que a reforma do currículo universitário que possibilitou a formação de uma casta de funcionários públicos a serviço do Estado foi de responsabilidade sobretudo de Thomasius (cf., p.ex., Hammerstein, 1972), o discurso de Thomasius como o primeiro *Aufklärer* alemão, contudo, não surge sem alguns perigos. Uma das primeiras dificuldades em classificar Thomasius como um *Aufklärer* no sentido mais tradicional do termo consiste em enquadrá-lo na narrativa padrão sobre o Iluminismo como um grande movimento do “liberalismo secular” – como é a tese de Pocock (2008, p. 84). Decerto, o secularismo é uma marca incontestável do pensamento de Thomasius; já o liberalismo, entendido na tradição britânica e, em menor medida, francesa, contudo, não é algo a ser-lhe atribuído sem maiores problemas. Aqui talvez resida uma especificidade de Thomasius e *a fortiori* da *Aufklärung*: a convivência dos ideais iluministas (dentre os quais o secularismo, mas também o apelo à razão e à liberdade de pensamento etc.) com uma representação política, *grosso modo*, *absolutista*.¹⁴

12 Israel argumenta que o Iluminismo foi um fenômeno vindo das elites e que contaminou a cultura popular: “Porém, mesmo sendo verdade que a revolução intelectual do final do século 17 era predominantemente uma crise de elites – cortesãos, oficiais, *scholars*, patrícios e clérigos –, foram precisamente essas elites que moldaram, supervisionaram e estabeleceram os contornos da cultura popular. Por conseguinte, uma crise intelectual de elites teve rapidamente um impacto também nas atitudes dos homens comuns, e de forma alguma apenas numa minoria de artistas literatos e na pequena burguesia” (Israel, 2001, p. 5).

13 Ademais, para uma crítica à tese de Israel de que Thomasius pode ser enquadrado na corrente “moderada” da *Aufklärung*, cf. McCarthy, 2018.

14 Há comentadores, como Mario Cattaneo (1976), Felice Battaglia (1936) e Klaus Luig (1980), que argumentam ser possível encontrar em Thomasius claros elementos liberais, mais notadamente nos pequenos escritos em que condena a tortura, baseando-se em uma noção de dignidade e intangibilidade do indivíduo. Por seu turno, outros comentadores, como Frank Grunert (2000), Peter Schröder (1999; 2001) e Diethelm Klippel (1976), ressaltam a inequívoca matriz absolutista do jusnaturalismo thomasiiano.

Outro perigo presente no discurso sobre Thomasius como “pai da *Aufklärung*” consiste em traçar uma espécie de narrativa triunfalista da *Aufklärung* que se inicia em Thomasius e culmina em Kant. Como afirma Ian Hunter,

Ocorreu, em grande parte, uma classificação histórico-filosófica – a *Aufklärung* – que faz parecer com que Thomasius tenha sido participante inicial de um movimento político-cultural filosoficamente unitário, que atingiu seu apogeu na metafísica crítica de Kant, em seu republicanismo moral e teologia filosófica (Hunter, 2007, p. ix).

Hunter argumenta que Thomasius não pode ser inserido nesta grande narrativa “filosófica” da *Aufklärung* pelo simples fato de ele próprio não se considerar um filósofo, ou ao menos não um – na tipologia de Hunter – “filósofo metafísico”, mas, sim, um “filósofo civil”:

Thomasius não foi um participante inicial na (que seria conhecida como) *Aufklärung* kantiana, não compartilhando nem seus interesses filosóficos e nem sua perspectiva religiosa e política. Na realidade, Thomasius não era um filósofo no sentido acadêmico moderno do termo, um sentido forçosamente moldado pela aparição histórica da própria filosofia kantiana. Para ele, todo o esforço de fornecer fundações filosóficas ‘puras’ ou universais para doutrinas políticas e jurídicas era, na melhor das hipóteses, uma distração auto-indulgente; na pior das hipóteses, era uma traição às tarefas de secularização da jurisprudência e da política por parte de uma casta teosófica de intelectuais (Hunter, 2007, p. ix).

Segundo Hunter, a “filosofia civil” de Thomasius era apenas um entre os “modelos” iniciais da *Aufklärung* em Halle, o local de onde saiu a fagulha iluminista na Alemanha. Os outros seriam o pietismo de Francke e o racionalismo de Wolff. Os três modelos teriam em comum, contudo, a ideia de formação de uma elite – respectivamente, jurídica, eclesiástica e filosófico-científica – a serviço do Estado, mais especificamente do território de Prússia-Brandemburgo (cf. Hunter, 2001; 2004). Em todo caso, segundo Hunter, a visão da *Aufklärung* que triunfou teria sido a do racionalismo metafísico de matriz wolffiana em sua reconciliação com o espiritualismo pietista. Não por acaso, a filosofia de Kant – considerada por Hunter como o resultado da harmonização entre o racionalismo de Wolff e o pietismo de Francke realizada na Universidade de Königsberg – seria a versão “*mainstream*” da *Aufklärung* que foi transmitida à posteridade:

Em poucas palavras, o comportamento intelectual ainda amplamente identificado com a *Aufklärung* – no qual a filosofia estende as pretensões da razão a todas as áreas da vida, enquanto vence, ao mesmo tempo, o cientificismo por meio da redescoberta das condições a priori da experiência – pode ser considerado como a aliança triunfante

de duas culturas acadêmicas poderosas: o protestantismo ‘racional’ e o racionalismo metafísico alemão (Hunter, 2004, p. 590)¹⁵

Infelizmente não será possível aprofundar a tese de Hunter a respeito do conflito entre a *Aufklärung* “civil” de Thomasius e a *Aufklärung* “metafísico-pietista” de Wolff e, posteriormente, Kant. Acreditamos ser possível, contudo, matizar essa radical clivagem operada por Hunter e identificar traços comuns que unem ambos os modelos e que, assim, permitem que se trace uma linha de continuidade no interior da própria *Aufklärung*, considerada na especificidade regional e cultural alemã, entre Thomasius e Kant. A despeito das claras diferenças entre os autores (de resto, é difícil imaginar que em outros países não seja igualmente possível distinguir “inúmeros iluminismos” concomitantes – pensemos, por exemplo, em Diderot e D’Alembert), o que há de comum entre ambos é aquilo que constituiria o núcleo conceitual comum da *Aufklärung* como fenômeno alemão.

3. *Der Mittelweg* – ecletismo e a *libertas philosophandi*

Já mencionamos o sentido político-institucional que caracteriza a *Aufklärung* como um programa de reforma da sociedade alemã nos séculos XVII e XVIII. Resta discutir aquele que seria o sentido *filosófico* unificante da *Aufklärung* como um fenômeno intelectual alemão. Nesse contexto preciso, o papel de Thomasius como um *Frühauflklärer* pode ser mais bem medido pelo seu antidogmatismo ou antissectarismo. O pensamento da *Frühauflklärung* se caracteriza pelo desiderato da imparcialidade e do exame não dogmático das doutrinas filosóficas como reação ao predomínio da ortodoxia teológica em todos os âmbitos da vida e do pensamento – trata-se do elemento filosófico do almejado secularismo do Estado pós-confessional. Num sentido mais *pragmático*, um traço central da *Aufklärung* alemã se deixa igualmente definir por meio de Thomasius: a institucionalização do pensamento filosófico-jusnaturalista e da política e da economia política como disciplinas universitárias independentes da teologia e da ortodoxia confessional (cf. Rüdiger, 2005). Se o papel político dos *Aufklärer* (ao contrário dos *philosophes*) como uma classe

15 Sobre a linha de continuidade de Thomasius a Kant, cf. Dreitzel, 2003, pp. 284-5. Achenwall, autor do manual de direito natural utilizado por Kant, estaria próximo de Köhler, o aluno de Thomasius e professor de Baumgarten que buscou uma conciliação de Thomasius e Wolff, e de Gundling, um importante seguidor da sua doutrina jusnaturalista thomasiiana (cf. Rüping, 1968, pp. 130ss). Rüping fala da doutrina de Achenwall como a espécie “mais palpável” de “síntese dos elementos de Wolff e Thomasius”. “Partindo fundamentalmente do sistema de Wolff, ele acolhe as noções de Thomasius sobre o dever interno e externo, assim como o momento de coerção para a separação de direito e moral” (Rüping, 1968, p. 132).

“governamental”, ligada direta e institucionalmente aos *Fürsten*, é uma marca definidora da *Aufklärung*, então tal atuação política deve se unir à postura filosófica de combate aos preconceitos e de antidogmatismo – isso transparece tanto em Thomasius como em Kant.

Thomasius não foi um pensador que procurou resolver problemas filosóficos, políticos e religiosos mediante um sistema filosófico abrangente; pelo contrário, ele dividiu esses âmbitos intelectuais e tentou atribuir independência a cada um deles na busca pela solução de seus problemas (cf. Hunter, 2001; Tomasoni, 2009). Como condição de possibilidade para tal nova forma de pensar problemas filosóficos, porém, é possível identificar a ideia de uma filosofia *eclética* que se volta contra o sectarismo da época e propõe aquilo que pode ser tido pelo lema *aufgeklärt* na Alemanha: a *libertas philosophandi* ou *liberdade da filosofia*. Segundo Thomasius, era necessário, antes de tudo, combater a “filosofia sectária”.¹⁶ Com efeito, a ideia de combate ao dogmatismo e a busca por um ponto de vista imparcial a respeito do conhecimento são uma constante de Thomasius a Kant. Nos *Prolegomena*, Kant descreve a sua filosofia crítica como a “verdadeira via média” ou “caminho intermediário” entre o dogmatismo e o ceticismo:

A crítica da razão indica aqui a verdadeira via média <*Mittelweg*> entre o dogmatismo, que Hume combatia, e o ceticismo, que ele, pelo contrário, queria introduzir; não uma via média como as outras vias médias, que são, por assim dizer, oferecidas mecanicamente (um pouco de uma, um pouco de outra) por si mesmas e pelas quais nenhum homem é esclarecido sobre uma melhor, mas, antes, uma tal via média que pode ser determinada de forma exata segundo princípios (Kant, Prol AA 04: 360).

A entrada em funcionamento da *Crítica da Razão Pura* (1781) como tribunal da razão seria a única forma de conciliar os partidos filosóficos em litígio por meio de um veredito que instauraria, de modo inédito na história da filosofia, o termo médio entre as pretensões conflitantes. No entanto, Kant apenas reproduz aqui um antigo lema. A filosofia da *Aufklärung* esteve, desde antes de Kant, voltada à busca por um *Mittelweg* imparcial e antidogmático.¹⁷ Já em 1688 Thomasius

16 “Thomasius usava esse termo para designar filosofias que [...] pretendiam conhecer essências ou substâncias, e ele o aplicava à escolástica aristotélica e ao platonismo cristão, mas também ao cartesianismo e espinosismo” (Hunter, 2007, p. 13).

17 “Na busca pela assim chamada terceira via <*dritten Weg*> trata-se em geral de, pela prevenção de duas decisões incorretas, encontrar a única correta. Sob a pressuposição de uma figura de pensamento de tríade ou tricotômica (em lugar de uma meramente dicotômica ou de díade) trata-se de, mediante a defesa contra uma falsa alternativa (*ne-utrum*), encontrar entre dois falsos caminhos dados (extremos, riscos, etc.) o único em geral normativamente correto – e este é, em todos os casos, o caminho intermediário [...]. Com auxílio desta figura de pensamento, também Kant pôde determinar o criticismo como a ‘verdadeira via média’ entre dogmatismo e ceticismo” (Schneiders, 1990, pp. 56-57).

atrela a busca por conciliação à tendência *aufklärerisch* de um compromisso entre partidos filosóficos opostos. Em sua *Philosophia aulica*, Thomasius busca uma “via média” entre o cartesianismo e o aristotelismo dominantes à época. Thomasius desejava “realizar uma tentativa de colocar diante dos olhos os erros evidentes da lógica comum e poder mostrar racionalmente um caminho plano e simples para raciocinar que fosse livre dos viciados cardos e espinhos escolásticos” (Thomasius, 1712, p. vi); em tal vício escolástico incorriam “tanto os cartesianos como os peripatéticos” (Thomasius, 1712, p. 7).¹⁸

Nesse sentido – e aqui traçamos novamente uma linha de continuidade entre Thomasius e Kant –, seria necessário abraçar uma forma mitigada e racional de *ceticismo* no exame dos partidos em conflito. Assim como para Kant a dúvida de *Aufschub* tem importância capital para a formulação mesma do problema crítico (cf. Trevisan, 2018, pp. 180-204), Thomasius recusa o ceticismo acadêmico de Descartes e sua *dubitatio sceptica* ao mesmo tempo que reconhece a importância central da dúvida para a filosofia enquanto uma salutar *dubitatio eclectica* que ataca os preconceitos no caminho até a verdade:

Uma dúvida é ou cética ou eclética [...]; a primeira dúvida para dar a verdade como completamente perdida e permanecer em uma dúvida que se prolonga continuamente; a segunda, porém, dúvida para poder chegar, de um modo tanto melhor, à verdade e à certeza e poder separar, de um modo tanto melhor, os *Praejudicia erronea* dos verdadeiros juízos (Thomasius, 1712, p. 150).

A *dubitatio sceptica* permanece na incerteza e a *dubitatio eclectica* “analisa racionalmente e seleciona” (Thomasius, 1712, p. 150). A dúvida a ser acolhida pelo filósofo não deve ser aquela cartesiana, que toma “tudo por falso”, mas antes aquela dúvida que não renuncia à busca pela verdade e que permanece, pois, “a pressuposição e pedra suprema desse exame” (Thomasius, 1712, p. 150). A dúvida revela, decerto, uma imperfeição do ser humano, mas é ao mesmo tempo um mal necessário, pois sem ela não é possível obter um conhecimento seguro da verdade.¹⁹ Na *Ausübung der Vernunftlehre*, Thomasius modifica os termos e se aproxima daquela dicotomia que seria retomada por Kant, a

18 Mais à frente Thomasius identifica como seu propósito na obra “tirar os preconceitos do caminho” <die *Vorurtheile aus dem Weg zu räumen*> (Thomasius, 1712, p. 8). Os preconceitos são classificados por Thomasius em preconceitos de precipitação <Übereilung> e preconceitos de autoridade (cf. Thomasius, 1691. Cap. 1, § 25). Sobre a *Aufklärung* como uma época de combate aos preconceitos, cf. Schneiders, 1983.

19 “Os que duvidam pressupõem uma imperfeição do ser humano em seu estado presente; contudo, eles são, por assim dizer, um mal necessário, pois sem eles não se pode chegar facilmente a um conhecimento certo da verdade” (Thomasius, 1710. Cap. 3, § 73).

saber, entre *skeptischer* e *dogmatischer Zweifel*.²⁰ Esta exclui a possibilidade da verdade, ao passo que aquela, pelo contrário, pressupõe a verdade enquanto um “*postulatum*”,²¹ como Thomasius diz ele mesmo fazer:

Duvidar significa ou bem fraquejar em seu entendimento ou bem perguntar se algo no mundo é verdadeiro ou falso, ou se, antes, tudo é apenas duvidoso, ou, no máximo, apenas provável ou improvável; ou ainda [duvidar] significa: perguntar o que [é verdadeiro] ou se isto ou aquilo é verdadeiro ou falso, provável ou improvável. Para uma melhor distinção, desejamos denominar aquela uma *dubium Scepticum*, esta, porém, uma *dogmaticum*, pois o cético se serve de uma tal forma de duvidar, e todos os outros filósofos que contradisseram os céticos costumavam ser denominados com um nome geral: dogmáticos (Thomasius, 1710, pp. 16-17).

Thomasius, assim, com sua oposição entre *dubitatio sceptica* e *dubitatio ecletica* ou *skeptischer* e *dogmatischer Zweifel*, pode ser tido como um dos predecessores (ao lado de outros, decerto) da distinção kantiana entre um ceticismo “mitigado” e um ceticismo “dogmático”.

O “ceticismo eclético” de Thomasius se assemelha ao de Kant em mais um aspecto, a saber, a serventia, para a formação filosófica e obtenção da verdade, da dúvida e do exame cético, que leva em consideração seriamente as partes em conflito. No discurso preliminar às *Institutiones iurisprudentiae divinae*, em que redige um curto relato autobiográfico, Thomasius escreve como em sua própria formação intelectual teve de colocar em dúvida os saberes por ele admitidos e as autoridades de “filosofias sectárias” de modo a, refletindo os “argumentos de ambos os lados”, chegar àquela *libertas philosophandi* unicamente com a qual pôde formular sua filosofia madura, definida por ele em oposição à filosofia sectária como uma filosofia “eclética”:²²

20 “Uma tal dúvida racional é denominada por Thomasius no *Ausübung der Vernunftlehre* como *dúvida cética*, para opor-se de modo ainda mais claro ao ceticismo. Há uma dúvida dogmática (*dubium dogmaticum*), que duvida da verdade em geral, e uma dúvida cética (*dubium scepticum*), que pressupõe a existência da verdade” (Schneiders, 1985, p. 147).

21 Kant menciona explicitamente que o ceticismo “absoluto” se contradiz pois “pressupõe o conhecimento da verdade” que ele nega (cf. Kant, Log AA 09: 84).

22 “Eu chamo de filosofia eclética uma filosofia que exige que não se dependa da boca de um único filósofo ou que se deva estar obrigado às palavras de um único mestre por meio de um juramento, mas, antes, que da boca e escritos de todos os professores se tenha de recolher para a câmara de tesouro do próprio entendimento absolutamente tudo que seja verdadeiro e bom; ademais, que se pondere não a autoridade do professor, mas, antes, se investigue por conta própria se este ou aquele ponto teórico é bem fundamentado, e também acrescente algo da sua própria reflexão, e assim ver antes com seus próprios olhos do que com os de outrem” (Thomasius, 1712, § 90). “[...] [Q]uando não se carece ver tudo com olhos estranhos, mas, antes, por meio de uma reflexão própria, descobrir aquilo que os outros desconsideraram e deixaram passar, e melhorar o que os outros estabeleceram de forma incorreta. E isso ocorre tão-somente na filosofia eclética” (Thomasius, 1709, *Vorrede*. § 33).

[...] [C]errei os olhos de meu ânimo para que o brilho da autoridade humana não os cegasse e não mais pensei em quem ou como um grande e distinto homem escreveu isto ou aquilo, mas antes ponderei os argumentos de ambos os lados e considerei o que este levantava como pretexto, aquele contestava, o que esse afirmava e o outro, porém, respondia. De todas as coisas constitui-me o *Statum controversiae* (Thomasius, 1709, p. 6).

Para compreendermos melhor a proximidade entre ceticismo e ecletismo, a relação entre dogmatismo e ceticismo e sua conexão com a *Aufklärung* como rompimento com o pensamento dogmático tradicional, cumpre voltarmos-nos a Jacob Brucker, o grande historiador da filosofia do século XVIII. Em sua *Historia critica philosophiae*, ele define o ecletismo com auxílio de traços característicos ao ceticismo e, assim como Thomasius, como um combate racional contra os preconceitos e apelo à emancipação da razão humana:

Para mim, um filósofo eclético é apenas aquele que, depois de ter eliminado todo preconceito de autoridade, decoro, antiguidade, seita (ou algo parecido), segue meramente o fio condutor da razão conata <*rationis connatae*> e extrai, da natureza, o modo próprio e as características das coisas que ele se pôs a considerar, princípios claros e evidentes a partir dos quais ele extrai conclusões relativas a problemas filosóficos, utilizando-se das leis corretas de inferência. Porém, quando essa lei é fixada e ele nada ‘recebe’ da leitura das reflexões de outros filósofos e da ponderação e exame das doutrinas, então não foram suficientes o rigor das razões e a rigidez da prova (Brucker, 1743, p. 4. *Apud* Albrecht, 1994, pp. 546-54).

Para Brucker, o ceticismo se aproxima do ecletismo na medida em que ambos se opõem ao dogmatismo e libertam a razão do imobilismo e paralisia sectária (Brucker, 1743, p. 19. *Apud* Tomasoni, 2009, pp. 17-19). O ceticismo e o ecletismo, cada um à sua maneira, preconizam uma “liberdade espiritual” do pensador (Brucker, 1743, p. 19. *Apud* Tomasoni, 2009, p. 17). Contudo, em oposição ao ceticismo acadêmico, que se limitava à procura de erros nas doutrinas filosóficas e, assim, “anulava o uso da razão” (Brucker, 1743, p. 19. *Apud* Tomasoni, 2009, p. 18), o ecletismo se propunha, inversamente, a “buscar algo de verdadeiro em cada filosofia para realizar, com o verdadeiro de outras correntes filosóficas, uma nova composição” (Brucker, 1743, p. 19. *Apud* Tomasoni, 2009, p. 18). Segundo Brucker, como mostra o movimento de renascimento da filosofia no início da modernidade, encabeçado por Bacon, Bruno, Thomasius, entre outros, “seu objetivo [do ecletismo] era, portanto, reconstituir a unidade originária que se dispersou em correntes e escolas diversas” (Brucker, 1743, p. 19. *Apud* Tomasoni, 2009, p. 18). Trata-se de um objetivo análogo ao propósito kantiano de encontrar um “caminho médio” entre as doutrinas filosóficas em conflito e, desse modo, reconduzir a razão a seu posto central na *Aufklärung*. Com sua filosofia eclética, Thomasius já buscava

aquela “liberdade irrestrita” que ele mesmo havia diagnosticado como o motivo central do “atraso alemão” em relação a seus vizinhos. Essa postura intelectual, como se vê, serve de base filosófica para o projeto político da *Aufklärung* de secularização e racionalização da sociedade alemã.

À guisa de conclusão, notemos que a distância que separa Thomasius do apogeu da *Aufklärung* é não apenas temporal como também, digamos, temática. “Uma interpretação da obra de Thomasius que parta do ponto de vista esclarecido da razão humana autônoma precisaria mostrar forçosamente insuficiências e contradições” (Tomasoni, 2009, p. 8). Por exemplo, a convicção de que a moral e a convivência humana repousam na relação da consciência moral com Deus é limitadora de sua concepção de tolerância religiosa; da mesma forma, a longa polêmica de Thomasius contra a supremacia da Igreja, pela autonomia dos leigos e da razão e contra a autoridade escolástica parece perder parte da credibilidade devido a seu apoio incondicional ao *Fürsten* no recrudescimento de sua soberania absoluta, assim como não se compreende inteiramente a depreciação da razão diante da vontade e o refúgio na crença na fase tardia de sua filosofia. Em todo caso, como o próprio Kant afirma, sendo a *Aufklärung* não um estado-de-coisas acabado, mais um processo ainda em curso (WA AA 08: 40), não é descabido afirmar que Thomasius foi um, senão o grande responsável por pô-lo em marcha.

Referências

- ALBRECHT, M. *Eklektik: Eine Begriffsgeschichte mit Hinweisen auf die Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte*. Stuttgart-Bad Cannstatt : Frommann-Holzboog, 1994.
- BATTAGLIA, F. “Cristiano Thomasio. Filosofo e Giurista”. Roma, Società editrice del ‘Foro italiano’, 1936.
- BERLIN, I. “The Counter-Enlightenment”. In: _____. *The Proper Study of Mankind: An Anthology of Essays*. London: Chatto & Windus 1997.
- BIENERT, W. “Der Anbruch der christlichen deutschen Neuzeit dargestellt an Wissenschaft und Glauben des Christian Thomasius”. Halle: Akadem. Verl., 1934.
- BRUCKER, J. J. “Historia critica philosophiae”. Bd IV. Teil 2. Leipzig, 1743.
- CASSIRER, E. “A Filosofia do Esclarecimento”. Campinas: Ed. Unicamp, 1992.
- CATTANEO, M. “Dilitto e pena nel pensiero di Christian Thomasius”. Milano: A. Giuffrè, 1976.
- DREITZEL, H. “The reception of Hobbes in the political philosophy of the early German Enlightenment”. *History of European Ideas*, 29, 2003.
- EDELSTEIN, A. “Enlightenment. A Genealogy”. Chicago: University of Chicago Press, 2010.

- GAY, P. "The Enlightenment: An Interpretation. Vol. I: The Rise of Modern Paganism". New York: Knopf, 1966.
- GRUNERT, F. "Normbegründung und politische Legitimität: zur Rechts- und Staatsphilosophie der deutschen Frühaufklärung". Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2000.
- HAMMERSTEIN, N. "Jus und Historie: ein Beitrag zur Geschichte des historischen Denkens an deutschen Universitäten im späten 17. und im 18. Jahrhundert". Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972.
- HAZARD, P. "La crise de la conscience européenne: 1680-1715". Paris: Fayard, 1995.
- _____. "La Pensée européenne au XVIIIe siècle de Montesquieu to Lessing". Paris: Fayard, 1978.
- HECKEL, M. "Deutschland im konfessionellen Zeitalter". Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.
- HELLMUTH, E. "Enlightenment and Government". In: FITZPATRICK, M. *et al.* (eds). *The Enlightenment World*. London: Routledge, 2004.
- HOCHSTRASSER, T. "Natural Law Theories in the Early Enlightenment". Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- HUNTER, I. "Rival Enlightenments: Civil and Metaphysical Philosophy in Early Modern Europe". Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- _____. "The Secularisation of the Confessional State". Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- _____. "Multiple Enlightenments: Rival *Aufklärer* at the University of Halle, 1690–1730." In: FITZPATRICK, M. *et al.* (eds). *The Enlightenment World*. London: Routledge, 2004.
- ISRAEL, J. "Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750". Oxford: Oxford University Press, 2001.
- JACOB, M. C. "Die Krise des europäischen Geistes. Ein erneuter Blick auf Paul Hazard". In: ISRAEL, J. I., MULSOW, M. (eds.). *Radikalaufklärung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2014.
- _____. "Living the Enlightenment: Freemasonry and Politics in Eighteenth-Century Europe". Oxford: Oxford University Press, 1991.
- KANT, I. "Gesammelte Schriften: herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften". 29 Vols. Berlin: Walter de Gruyter, 1902-.
- KLIPPEL, D. "Politische Freiheit und Freiheitsrechte im deutschen Naturrecht des 18. Jahrhunderts". Paderborn : Schöningh, 1976.
- LUIG, K. "Zur Bewertung von Christian Thomasius' Strafrechtslehren als Ausdruck liberaler politischer Theorie". *Studia Leibnitiana*, XII/2, 1980.
- MCCARTHY, J. A. "Enlightenment as Process. How Radical is That? On Jonathan Israel's Concept of Radicalism". In: NIEKERK, C. (ed). *The Radical Enlightenment in German: A Cultural Perspective*. Leiden; Boston: Brill-Rodopi, 2018.
- POCOCK, J. G. A. "Historiography and Enlightenment: A View of their History". *Modern Intellectual History*, 5, 2008.

RÜDIGER, A. "Staatslehre und Staatsbildung. Die Staatswissenschaft an der Universität Halle im 18. Jahrhundert". Tübingen: Max Niemeyer, 2005.

RÜPING, H. "Die Naturrechtslehre des Christian Thomasius und ihre Fortbildung in der Thomasius-Schule". Bonn: Röhrscheid, 1968.

SCATTOLA, M. "Dalla virtù alla scienza. La fondazione e la trasformazione della disciplina politica nell'età moderna". Milano: Franco Angeli, 2003.

SCHNEIDERS, W. "Philosophie der Aufklärung - Aufklärung der Philosophie. Gesammelte Studien. Zu seinem 70. Geburtstag". Hrsg. von F. Grunert. Berlin: Duncker & Humblot, 2005.

_____. "Vernunft und Freiheit: Christian Thomasius als Aufklärer". *Studia Leibnitiana*, Bd. 11, H. 1, 1979.

_____. "Naturrecht und Liebesethik: zur Geschichte der praktischen Philosophie im Hinblick auf Christian Thomasius". Hildesheim [u.a.]: Georg Olms, 1971.

_____. "Hoffnung auf Vernunft: Aufklärungsphilosophie in Deutschland". Hamburg: Meiner, 1990.

_____. "Aufklärung und Vorurteilskritik. Studien zur Geschichte der Vorurteilstheorie". Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1983.

_____. "300 Jahre Aufklärung in Deutschland". In: SCHNEIDERS, W. (Hrsg.). *Christian Thomasius 1655-1728. Interpretationen zu Werk und Wirkung*. Hamburg: Meiner, 1989.

_____. "Vernünftiger Zweifel und wahre Eklektik. Zur Entstehung des modernen Kritikbegriffes". *Studia Leibnitiana*, Bd. 17, H. 2, 1985.

SCHRÖDER, P. *Christian Thomasius zur Einführung*. Hamburg: Junius, 1999.

_____. *Naturrecht und absolutistisches Staatsrecht. Eine vergleichende Studie zu Thomas Hobbes und Christian Thomasius*. Berlin: Duncker & Humblot, 2001.

THOMASIVS, C. "Ausgewählten Werke von Christian Thomasius". Hildesheim [u.a.]: Georg Olms Verlag, 1998-.

_____. (1712). "Einleitung zur Hoff-Philosophie". Berlin und Leipzig. repr. Band 2 der Ausgewählten Werke von Christian Thomasius. Hildesheim [u.a.]: Georg Olms Verlag, 1994.

_____. (1691). "Einleitung zu der Vernunft-Lehre". Halle. Repr. Band 8. der Ausgewählten Werke von Christian Thomasius. Hildesheim [u.a.]: Georg Olms Verlag, 1998a.

_____. (1710). "Ausübung der Sittenlehre". Halle. repr. Band 9 der Ausgewählten Werke von Christian Thomasius. Hildesheim [u.a.]: Georg Olms Verlag, 1998b.

_____. (1709). „Drey Bücher der Göttlichen Rechtsgelehrtheit“. Halle. repr. Band 4 der Ausgewählten Werke von Christian Thomasius. Hildesheim [u.a.]: Georg Olms Verlag, 2001.

_____. (1701). "Die neue Erfindung einer wohlgegründeten und für das gemeine Wesen höchstnötigen Wissenschaft" [1691]. *Kleine teutsche Schriften*. Halle, 1701.

TOMASONI, F. "Christian Thomasius. Geist und kulturelle Identität an der Schwelle zur europäischen Aufklärung". München [u.a.]: Waxmann, 2009.

TREVISAN, D. K. “Der Gerichtshof der Vernunft: Eine historische und systematische Untersuchung über die juristischen Metaphern der Kritik der reinen Vernunft”. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 2018.

VENTURI, F. “Utopia and reform in the enlightenment”. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.

_____. “Settecento Riformatore”. 5 Vols. Torino: Einaudi, 1969-1987.

WEBER, W. “The German Universities and Intellectual Freedom in the Early Modern Period”. In: *Fédération Internationale des Universités Catholiques: Université, Eglise, Culture. L’université catholique à l’époque moderne de la réforme à la révolution seizième à huitième siècles*. Paris: Pierre Hurtubise 2003.

WILKE, J. “Literalische Zeitschriften des 18. Jahrhunderts (1688-1789). Teil I: Grundlegung”. Stuttgart: Metzler, 1978.

WUNDT, M. “Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung”. Tübingen, 1945. repr. Hildesheim [u.a.]: Georg Olms Verlag, 1964.