

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO**  
**FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS**  
**DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL**

**BRUNO HÜBSCHER**

**Werner Jaeger e o “Terceiro Humanismo”:  
O ideal político antigo na Alemanha, 1919-1936**

(Versão corrigida)

**São Paulo**  
**2017**

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO**  
**FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS**  
**DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL**

**Werner Jaeger e o “Terceiro Humanismo”:**  
**O ideal político antigo na Alemanha, 1919-1936**

(Versão corrigida)

**Bruno Hübscher**

Tese apresentada à Faculdade de Filosofia,  
Letras e Ciências Humanas da Universidade  
de São Paulo para obtenção do título de  
Doutor em História Social

**Orientadora:** Profa. Dra. Sara Albieri

**São Paulo**  
**2017**

## **Resumo:**

O “Terceiro Humanismo” de Werner Jaeger constitui um momento crucial na interpretação da Antiguidade, em especial no que diz respeito à sociedade grega clássica. Constituiu uma tentativa de recuperar um ideal humanístico através dos recursos da filologia clássica e das *Altertumswissenschaften*, conduzida na Alemanha nos anos do regime republicano de Weimar e também sob o nacional-socialismo. A partir de uma análise do desenvolvimento do projeto humanístico de Jaeger, do início da trajetória acadêmica do filólogo, logo antes da Primeira Guerra Mundial, até sua migração para os Estados Unidos, em 1936, a presente pesquisa procura lançar luz sobre as conjunturas políticas, sociais e intelectuais que condicionavam sua trajetória, conduzindo-o a uma tentativa de *Gleichschaltung* política com o nacional-socialismo no contexto dos primeiros meses do regime, e, em última análise, ao malogro de seu desígnio basilar – colocar a serviço do presente forças educativas antigas, éticas e políticas.

## **Abstract:**

Werner Jaeger's “Third Humanism” constituted a crucial moment in the interpretation of Antiquity, especially of classical Greek society. It was an attempt at recovering a humanistic ideal through the resources of classical philology and the *Altertumswissenschaften*, carried out in Germany in the years of the Weimar Republic and also under the National Socialist regime. By analyzing the development of Jaeger's humanistic project, from the beginning of the philologist's academic career, right before World War I, to his migration to the United States in 1936, the present research seeks to shed light upon the social, political and intellectual conditions that affected his trajectory, leading up to an attempt at political *Gleichschaltung* with National Socialism during the first months of the regime, and ultimately to the failure of his primary goal – to place ethical and political formative forces of Antiquity at the service of the present.

# Índice

<b>Agradecimentos</b>	5
<b>Introdução</b>	7
<b>Capítulo I – Humanismo e <i>Altertumswissenschaft</i>: Os antecedentes do “Terceiro Humanismo”</b>	18
<b>Capítulo II – Gênese e fundamentação do “Terceiro Humanismo”</b>	54
<b>Capítulo III – <i>Paideia</i> platônica e humanismo</b>	84
<b>Capítulo IV – Humanismo e política: Ciência contemplativa e crise do espírito</b>	112
<b>Capítulo V – Humanismo e política: A formação do homem político e o advento do nacional-socialismo</b>	142
<b>Capítulo VI – O ideal político antigo além de Atenas e Esparta</b>	182
<b>Bibliografia</b>	220

## Agradecimentos

O trabalho aqui apresentado teve início formal com o meu ingresso no Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade de São Paulo, em janeiro de 2012. Entre setembro de 2012 e agosto de 2016, contei com bolsa CNPq, de forma que registro meu agradecimento à agência.

Devo ao Professor Francisco Murari Pires, sob a orientação de quem iniciei o doutorado, o encorajamento recebido desde que lhe apresentei meu projeto de pesquisa, em meados de 2011. Devo igualmente à Professora Sara Albieri por sua disponibilidade no decorrer do período em que atuou como minha orientadora, a partir de 2014.

Reconheço a enorme generosidade do Prof. Dr. David Konstan, cujo esforço viabilizou, a despeito do encerramento do Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior da CAPES em 2015, uma curta visita aos Estados Unidos, financiada através dos fundos da taxa de bancada da bolsa CNPq e de meios próprios. Documentos fundamentais para o desenvolvimento da pesquisa puderam ser consultados no curto período da estada em Providence, no campus da Universidade de Brown, da mesma forma que visitas puderam ser realizadas ao *Nachlaß* de Jaeger, abrigado na Houghton Library, em Harvard.

Uma versão embrionária deste trabalho foi apresentada no Exame de Qualificação a uma banca composta pelos Professores Raquel Glezer e José Antonio Vasconcelos. Devo a ambos pelos seus comentários, que foram de auxílio para os rumos da investigação.

Às pessoas que contribuíram para a tese através de leituras, debates, fornecimento de materiais de pesquisa, suspensão de entraves burocráticos e outras questões, expresso meus agradecimentos: Professora Pura Nieta, Professor Stanley Burstein, Professora Judith Hallett, Professor Antonio Orlando de Oliveira Lopes, Professora Janice Gonçalves, Professor Marcelo Rede, Professor Roberto Bolzani Filho, Professor Miguel Soares Palmeira, Professor Marcos Napolitano, Henrique Fiebig, Fernanda Diedrich Miron, Marina de Bem, Alain El Youssef, Bruce Schaller, Leonardo Borcioni, os funcionários da PPGHIS e da Pró-Reitoria de Pós-Graduação da Universidade de São Paulo, Susan Halpert e a equipe da Houghton Library em Harvard, e a equipe da Rockefeller Library em Brown.

Por fim, agradeço aos meus familiares, por todo o apoio no decorrer dos anos – em especial: Karina, Elaine, Hartmut, Letícia, Alzira, Rejane, Vinícius, Ada e Alice.

## Introdução

O historiador italiano Arnaldo Momigliano, uma das figuras mais proeminentes no campo dos estudos clássicos na segunda metade do século XX, identificava em curso no âmbito de tal campo, no final da década de 1960, um processo de “descolonização” [*decolonizzazione*]. Tratava-se, de acordo com ele, de um processo de ressignificação da herança helênica após “cento e cinquenta anos de predomínio absoluto da ciência alemã da Antiguidade clássica”.<sup>1</sup> Se, no que dizia respeito à história romana, os alemães haviam “perdido o direcionamento” após Mommsen, no âmbito da história grega, onde Momigliano julgava inevitável o predomínio dos problemas culturais, seu domínio permanecia incontestado, estendendo-se pelo século XX. Lançava em 1967, frente a isso, um chamado a seus colegas classicistas, convocando-os a vencerem os limites que, ainda àquela altura, a hegemonia da ciência alemã continuava a impor, no âmbito da história grega, ao entendimento da cultura clássica.<sup>2</sup>

Momigliano elencava, junto a tal chamado, os elementos que identificava com a herança do helenismo alemão para o presente – ou o jugo que permanecia impondo, de forma consciente ou inconsciente, sobre a perspectiva que a ciência histórica lançava sobre a Antiguidade grega. Dentre os oito elementos para os quais chamava a atenção, podemos identificar diversos dos fundamentos sobre os quais se amparava a perspectiva humanística do filólogo Werner Jaeger, o grande nome dos estudos clássicos alemães no período final de sua hegemonia absoluta, nos anos da República de Weimar que antecederiam a emergência do nacional-socialismo. Destaca-se, nesse sentido, a noção distintamente jaegeriana de “uma Grécia que descobre a ideia de educação – ou como preferiam chamar, de *paideia* –, que determinaria os ideais da aristocracia europeia pelos séculos vindouros”.<sup>3</sup> Tal noção, Momigliano identificava relacionada a outra importante premissa da herança alemã, a vinculação entre helenismo e a emergência do cristianismo, estabelecida através da absorção do período posterior a Alexandre Magno à história política e cultural grega. Emergindo com Droysen no século XIX, o historiador reconhecia tal perspectiva preservada ainda, de forma não menos dogmática,

---

<sup>1</sup> A. D. Momigliano, *Quarto Contributo alla Storia degli Studi Classici e del Mondo Antico*, 1969, p. 43.

<sup>2</sup> *Ibidem*, pp. 44, 46.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 47.

no contexto alemão do início do século XX, sobretudo na produção de estudantes de Wilamowitz, entre os quais se incluía Jaeger.<sup>4</sup> Outros elementos relevantes destacados por Momigliano, a serem retomados nas discussões a seguir desenvolvidas, consistem na separação entre os mundos grego e oriental como dois mundos contrapostos; a polarização da interpretação do helenismo entre Esparta e Atenas como duas possíveis alternativas para o homem moderno; e, por fim, a noção mais ou menos explícita de que, para que um entendimento mais profundo dos gregos pudesse ser alcançado, far-se-ia necessário pensar em grego, ao que contribuía a dificuldade da tradução em línguas modernas de termos gregos como *paideia*, *eunomia*, *arete* etc, e também a “veneração alemã” por tais termos intraduzíveis.<sup>5</sup>

Apresentado a uma platéia de classicistas italianos e posteriormente impresso em um periódico também italiano,<sup>6</sup> o texto de Momigliano lançava uma perspectiva sobre o problema ajustada à realidade da Itália, onde a influência da *Altertumswissenschaft* alemã sobre os estudos clássicos havia sido particularmente acentuada. Anos antes, porém, o historiador havia já lançado o mesmo chamado na Inglaterra, na ocasião de sua aula inaugural como professor catedrático de história antiga na University College London, em fevereiro de 1952.<sup>7</sup> Nesse contexto, notava igualmente que a história grega, e não a romana, impunha maiores dificuldades à pesquisa no presente. Convidava, frente a isso, à apreciação da obra de George Grote, historiador e banqueiro britânico cuja história da Grécia, escrita a partir de uma perspectiva liberal *Whig*, tivera enorme impacto em meados do século XIX. Identificava no arranjo entre história política e história intelectual articulado na abordagem de Grote, fundamentado sobre o que tomava por uma análise exemplar das evidências, uma via de acesso ao patrimônio intelectual grego que recomendava como alternativa preferível, no presente, àquela oferecida na *Paideia* de Jaeger, obra que reconhecia como “um dos livros mais influentes de [seu] tempo no campo dos estudos clássicos”, notando, porém, que a

---

<sup>4</sup> Idem.

<sup>5</sup> Ibidem, pp. 47, 51.

<sup>6</sup> Republicado no quarto volume dos *Contributi* de Momigliano, surgido em 1969, o artigo aparecia originalmente em *Rivista Storica Italiana*, 80, 1968, pp. 5-19, após ser apresentado em um congresso em Perugia, em outubro de 1967.

<sup>7</sup> A. D. Momigliano, *Contributo alla Storia degli Studi Classici*, 1955, pp. 213-231.



perspectiva que lançava falhava em referenciar de forma adequada as realidades política e social da Grécia.<sup>8</sup>

Caracterizava o traço distintivo – e também controverso – da grande obra de Jaeger o fato de sua abordagem mirar além da meta de produção de conhecimento histórico a respeito da Antiguidade, com o que rompia com as premissas da filologia clássica alemã do período anterior, afirmada como ciência estritamente histórica. Sua *Paideia*, nesse sentido, perseguia uma meta mais ampla e ousada, que se orientava à articulação de um programa de educação política para o presente alemão fundamentado sobre um ideal político antigo, que Jaeger julgava poder derivar do processo histórico grego que tomava por objeto. Impunha-se como um problema relevante, frente a isso, a referência insuficiente à realidade política e social grega que Momigliano identificava na abordagem de Jaeger, limitação que reconhecia como aspecto da “crise” dos estudos gregos que denunciava vinculada à herança alemã.

Outro importante classicista da segunda metade do século XX, Moses Finley, reconhecendo Jaeger como “figura central” para sua geração, identificava a produção do filólogo, nesse sentido, como culminação de “uma forte corrente, a escola romântica de historiadores cujo pai espiritual foi Wilhelm von Humboldt, [a qual] visava algo além de uma mera *techne*”, e cujas “preocupações *weltanschauliche* políticas [gravitavam] em torno de conceitos como ‘espírito’, ‘essência’, ‘nação’”.<sup>9</sup> Chamava a atenção, frente a isso, para o perigo de tais conceitos, que tomava por demasiado abstratos, notando que em períodos de desagregação política se converteriam facilmente em “armas ideológicas”. Aqui é importante ressaltar que, entre a perspectiva humanística “romântica” de Jaeger e as perspectivas de Momigliano e Finley, interpunha-se a experiência da Segunda Guerra Mundial e dos grandes regimes totalitários da primeira metade do século XX, cujos efeitos os últimos haviam experimentado em primeira mão – Momigliano como vítima de perseguição sob o regime fascista italiano e Finley vitimado pelo macarthismo norte-americano. O chamado de Momigliano à “descolonização” e à insurreição contra o jugo da ciência alemã, ecoado por Finley em meados da década de 1970, se traduzia em alguma medida, assim, como um chamado à “desnazificação” dos estudos clássicos. Constituindo um produto da realidade do regime weimariano, a perspectiva de Jaeger, à qual lançavam suas críticas, não era reconhecida

---

<sup>8</sup> Ibidem, p. 230.

<sup>9</sup> M. I. Finley, *Uso e Abuso da História*, 1989, p. 78.

como fruto do nacional-socialismo. Frente à *Gleichschaltung* de todos os âmbitos da vida nacional alemã que sob o regime se impunha, no entanto, tal perspectiva ver-se-ia entre o diálogo com a ideologia e *Weltanschauung* nacional-socialistas ou sua marginalização no âmbito das instituições de ensino e ciência alemãs. Momigliano identificava Jaeger, nesse contexto, também como vítima do nazismo, noção que a história intelectual posterior viria a questionar, como será discutido em maior detalhe à frente. Apontava acertadamente, porém, que após a migração do filólogo para os Estados Unidos, em 1936, alguns de seus “discípulos (...) que haviam continuado na Alemanha” converteriam em nazismo o tipo de historiografia preconizada pelo filólogo. Isso, em especial, perturbava a ele e a Finley.<sup>10</sup>

A perspectiva lançada por Momigliano e Finley é relevante, e fornece um ponto de partida apropriado a uma avaliação da obra de Jaeger, em vista de ambos os intelectuais se pronunciarem em um importante momento de renovação dos estudos clássicos.<sup>11</sup> Nesse sentido, ao reiterar frente a seus colegas italianos, no final da década de 1960, o chamado à descolonização dos estudos clássicos lançado em 1952, Momigliano percebia que cediam já, àquela altura, as barreiras impostas pelo domínio absoluto da *Altertumswissenschaft* alemã ao campo dos estudos gregos. Tratava-se daquilo que David Konstan chamaria de a “virada antropológica” nos estudos clássicos,<sup>12</sup> a emergência de novas abordagens da Antiguidade através de métodos emprestados da sociologia e da antropologia. Tanto Momigliano quanto Finley identificavam com tais métodos uma via à obtenção de um conhecimento histórico mais autêntico sobre o período, que propunham como substituição àquele produzido através do emprego dos métodos ofertados pela *Altertumswissenschaft* alemã. A “virada antropológica” nos estudos clássicos irrompia, assim, a partir da década de 1950, como reação direta ao domínio do pensamento alemão no campo dos estudos clássicos, de forma que Momigliano reconhecia como “importantes experimentos que visavam

---

<sup>10</sup> A. D. Momigliano, *Terzo Contributo alla Storia degli Studi Classici e del Mondo Antico*, 1966, pp. 300-301.

<sup>11</sup> Tanto Finley quanto Momigliano teriam papéis importantes nesse processo de renovação do campo dos estudos clássicos, emergindo, na metade do século, como intelectuais refugiados que afirmavam perspectivas heterodoxas e se estabeleciam academicamente através do estudo de temas considerados marginais no âmbito dos estudos clássicos – a economia antiga, no caso de Finley, e a história da historiografia, no caso de Momigliano. A tal respeito, cf. M. S. Palmeira, *Moses Finley e a “economia antiga”: A produção social de uma inovações historiográfica*, 2007, e também B. Hübscher, *Arnaldo Momigliano: História da historiografia e do mundo antigo*, 2010.

<sup>12</sup> D. Konstan, *A Amizade no Mundo Clássico*, 2005, p. 4.

substituir a *Paideia* de Jaeger” as abordagens de Levi-Strauss, Jean-Pierre Vernant e Louis Gernet na França, e de Finley na Inglaterra. O próprio Finley identificava com o chamado lançado por Momigliano à “descolonização” em 1967, nesse sentido, muito mais que “a exigência de emancipação frente à *auctoritas* alemã”; tratava-se, entre outras coisas, de “um apelo à modernização do estudo da antropologia na Itália e a uma maior interação, nesse país, entre os estudos clássicos, a sociologia e a antropologia”, à exemplo do que se observava na Inglaterra e França.<sup>13</sup>

Como corolário do processo de “descolonização” do campo dos estudos clássicos, efetivado como “virada antropológica”, a herança alemã, e em especial a perspectiva humanística preconizada por Jaeger, era tornada antiquada, tanto na metodologia que empregava quanto em sua perspectiva geral. O nome de Jaeger, frente a isso, raramente seria encontrado, já nas décadas finais do século XX, em notas de rodapé da produção especializada, e sua obra mais famosa, *Paideia*, receberia aclamação apenas de “diletantes e leigos incapazes de perceber os seus defeitos” – conforme notava William M. Calder no início da década de 1990.<sup>14</sup> Se tomarmos, no entanto, as abordagens, métodos e perspectivas que emergiam e se afirmavam no *establishment* acadêmico inglês e francês na segunda metade do século XX como respostas diretas à perspectiva humanística preconizada por Jaeger, conforme propunha Momigliano, pensar os estudos clássicos na atualidade passa necessariamente pelo problema do longo período de hegemonia da *Altertumswissenschaft* alemã, incluindo o seu momento derradeiro, que correspondia ao período da liderança de Jaeger e da condução de sua campanha humanística, melhor conhecida como o “Terceiro Humanismo”. O conhecimento produzido no campo dos estudos clássicos e das ciências humanas em geral, não sendo paradigmático, necessita ser apreciado a partir das condições de sua produção, diante do que Finley notava que, se a enorme contribuição da ciência da Antiguidade alemã do século XIX e início do século XX, cuja importância não devia ser subestimada, podia ser avaliada a partir das histórias do conhecimento clássico, a elucidação e avaliação de seu “significado mais profundo” requeria uma investigação de outro tipo.<sup>15</sup>

---

<sup>13</sup> M. I. Finley, op. cit., 1989, p. 80.

<sup>14</sup> W. M. Calder, *Werner Jaeger Reconsidered: Proceedings of the Second Oldfather Conference, held on the campus of the University of Illinois at Urbana-Champaign, April 26-18, 1990*, 1992, p. vii.

<sup>15</sup> M. I. Finley, op. cit., 1989, p. 78.

O interesse por Jaeger se manteria restrito ainda por algum tempo, entretanto, ao âmbito dos estudos clássicos – ou das “histórias do conhecimento clássico”, como colocava Finley –, no qual eram ainda reconhecidas, em alguma medida, as contribuições do filólogo para a pesquisa especializada a respeito de certos temas da Antiguidade (como no caso dos estudos aristotélicos), desvinculadas, no entanto, da perspectiva humanística geral a partir da qual se originavam. No início da década de 1990, Donald O. White chamava a atenção, frente a isso, para a ausência de estudos que abordassem Jaeger e seu “Terceiro Humanismo” a partir da perspectiva da história intelectual alemã. O texto do próprio White, nesse sentido, inaugurava a abordagem do programa humanístico do filólogo através de tal perspectiva.<sup>16</sup> Desde então, estudos têm surgido que, seguindo o caminho apontado por White, visam lançar luz sobre aspectos do humanismo de Jaeger.<sup>17</sup> Não há até o momento, no entanto, estudos de maior fôlego a respeito do tema, que forneçam discussões mais amplas e pormenorizadas de seus problemas.

A importante contribuição de White era ensejada pela ocasião de um simpósio organizado pelo historiador norte-americano dos estudos clássicos William M. Calder, o qual tomava lugar na Universidade de Illinois nos Estados Unidos, em 1990. Autoridades em diversos campos se reuniam, na ocasião de tal evento, para uma apreciação conjunta da obra de Jaeger e de sua contribuição ao campo dos estudos clássicos. O volume que reúne os textos das conferências no simpósio apresentadas, publicado por Calder em 1992, continua constituindo a literatura definitiva a respeito do filólogo e de seu “Terceiro Humanismo”. Reunindo, conforme apontava Calder, “historiadores dos estudos clássicos que buscavam tomar Jaeger no âmbito da tradição filológica alemã da geração pós-Wilamowitz”, “autoridades na cultura da República de Weimar” que examinavam as ideias do filólogo “no contexto de seu tempo”, e, por fim, “autoridades modernas nos assuntos dos livros de Jaeger”, que buscavam “avaliá-los anos após sua publicação” e “medir a sua influência ou explicar a ausência de influência

---

<sup>16</sup> D. O. White, “Werner Jaeger’s ‘Third Humanism’ and the Crisis of Conservative Cultural Politics in Weimar Germany”, in W. M. Calder, op. cit., 1992, pp. 267-288.

<sup>17</sup> Entre tais estudos destacamos S. L. Marchand, *Down from Olympus: Archeology and Philhellenism in Germany, 1750-1970*, 1996; R. Mehring, “Humanismus als *Politicum*: Werner Jaegers Problemgeschichte der griechischen *Paideia*”, *Antike und Abendland*, 45, 1999, pp. 111-128; A. Andurand, “Jeter un Pont Entre La Science et la Vie: Werner Jaeger et le Troisième Humanisme”, *Kentron*, 25, 2009, pp. 53-76, B. Näf, *Von Perikles zu Hitler? Die athenische Demokratie und die deutsch Althistorie bis 1945*, 1986.

a partir da perspectiva que a distância no tempo permitia”,<sup>18</sup> o volume aborda o objeto em seus diversos aspectos. Carece, no entanto, de uma maior integração entre as abordagens e perspectivas que fornece. As abordagens mais internalistas, em especial, que buscam avaliar obras específicas de Jaeger a partir da perspectiva de campos de estudo especializados – como no caso dos estudos platônicos ou dos estudos da democracia ateniense no tempo de Demóstenes –, encontram enorme dificuldade em seu propósito, uma vez que o ponto de partida para as abordagens de Jaeger, determinado pela sua perspectiva humanística, diferia radicalmente daquele de que partiam os estudiosos do período posterior. Traçando como meta o restabelecimento, sob um novo arranjo, da função normativa da Antiguidade grega para o presente, a perspectiva de Jaeger visava um reatamento do vínculo entre “ciência histórica e vida presente” [*einem neuen lebendigen Humanismus, der zwischen der geschichtlichen Wissenschaft und dem heutigen Leben die Brücke schlägt*].<sup>19</sup> Tal perspectiva condicionava a produção do filólogo em sua totalidade. A meta para a atividade filológica e para a pesquisa histórica não mais consistia, frente a isso, na mera produção de conhecimento científico a respeito da Antiguidade – o estabelecimento de fatos e eventos em conformidade com a evidência disponível, conforme voltaria a preconizar Arnaldo Momigliano no período posterior –,<sup>20</sup> mas em uma interpretação do período que atendesse a demandas do presente, mais especificamente às demandas político-espirituais que se impunham no período extremamente conturbado do regime weimariano e, posteriormente, no período da tomada de poder pelos nazistas.

Apenas através da chave do “Terceiro Humanismo” tornam-se inteligíveis, assim, as perspectivas lançadas por Jaeger sobre os temas de sua abordagem. Frente a isso, a história intelectual alemã do período de Weimar, como contexto de sua produção filológica, e também a história de sua disciplina, condicionando a perspectiva humanística que lançava, tornam-se os pontos de partida para a análise que aqui se propõe. É preciso atentar-se, frente a isso, aos problemas impostos por abordagens do tipo estritamente externalista. Apesar de estabelecer no horizonte de seu humanismo questões políticas de seu presente, Jaeger se pronunciava como porta-voz de sua disciplina, a filologia clássica, através da linguagem especializada da mesma e da

---

<sup>18</sup> W. M. Calder, op. cit., 1992, p. vii.

<sup>19</sup> W. Jaeger, *Humanistischen Reden und Vorträge*, 1960, p. 24.

<sup>20</sup> Cf. B. Hübscher, op. cit., 2010, pp. 66ss.

abordagem de seus temas eruditos. As implicações extra-acadêmicas de seus pronunciamentos, mediadas por tal linguagem e temas, não se fazem diretamente acessíveis a uma análise que, ignorando a autonomia relativa da disciplina científica em nome da qual se pronunciava o filólogo, busque reduzir o discurso acadêmico à posição social de seu produtor. Os princípios que determinavam o engajamento político de Jaeger, expressos de forma apenas remota ou semi-remota em um discurso que emprega a linguagem do campo relativamente autônomo de sua disciplina, não se rendem, dessa forma, a reducionismos do tipo externalista. Impõe-se ainda como obstáculo à apreensão das fronteiras entre os espaços sociais e mentais distintos referenciados na produção do filólogo, definidos pela busca científica pela verdade e o domínio político circundante, o caráter contemplativo-teorético abstrato, distintivamente platônico, do tipo específico de “política” que incorporava ao seu discurso, por meio do qual propunha vincular a ciência à vida, visando a elevação do discurso científico e, em última análise, também do próprio domínio político que referenciava, acima das questões políticas práticas e concretas que no âmbito desse domínio se impunham.<sup>21</sup>

Atentando para tais dificuldades e para as diversas formas de reducionismo em que a análise pode incorrer,<sup>22</sup> a abordagem que aqui se propõe parte do pressuposto da inexistência de uma simples linha de dependência entre discurso político e discurso

---

<sup>21</sup> O conceito jaegeriano de “política” é discutido de forma exaustiva na presente tese, sobretudo em seus capítulos finais.

<sup>22</sup> Outro tipo de reducionismo cuja observação é relevante ao pesquisador que, visando além dos limites do campo dos estudos clássicos, pretende abordar o discurso humanístico de Jaeger e seu elemento político a partir da perspectiva da história intelectual alemã, é aquele em que incorre Pierre Bourdieu em seu estudo sobre Martin Heidegger – intelectual contemporâneo de Jaeger que, de forma semelhante ao filólogo, negociaria seu engajamento político com o nacional-socialismo, no contexto de 1933, em nome da posição intelectual que defendia. Bourdieu proporá, como maneira de escapar às formas de reducionismo nas quais recairiam os modos de análise da produção científica pautados tanto pela tradição internalista quanto pela externalista, uma síntese desses modos. Tal síntese é articulada, no estudo sobre Heidegger, por meio de uma leitura simultaneamente filosófica e política da obra do filósofo, definida por uma ambiguidade fundamental identificada no âmbito da mesma, resultado de sua referência a dois espaços sociais e mentais distintos. Bourdieu proporá, frente a isso, uma distinção entre a busca filosófica pela verdade, que definiria um desses espaços, e o domínio político circundante. Ao destacar a forma imposta ao discurso de Heidegger pela censura específica do campo da produção filosófica como o mais crucial elemento para a sua análise, incorria, no entanto, no que Hans Sluga identifica como uma forma modificada e mais sofisticada de reducionismo, que reconhece duas determinantes sociais para o discurso filosófico – uma que governaria a sua forma e outra que governaria o seu conteúdo. Diante disto, o discurso filosófico seria “tomado por produto de um meio termo entre um interesse expressivo e uma censura repressiva, e as asserções filosóficas (...) tomadas como eufemismos para esconder o seu real significado (político)”. Fundada em um tal reducionismo modificado, dependente de uma distinção não-examinada entre forma e conteúdo das asserções filosóficas, a análise proposta por Bourdieu se apresentaria, ainda seguindo Sluga, como demasiado problemática, falhando em endereçar, em última análise, a complexa rede de relações existente entre discursos provenientes dos diferentes espaços. Cf. P. Bourdieu, *The Political Ontology of Martin Heidegger*, 1996, e também H. Sluga, *Heidegger Crisis: Philosophy and Politics in Nazi Germany*, 1993, pp. 247-248.

intelectual (de natureza filológico-filosófica, no caso específico de Jaeger), reconhecendo, em vez disso, a presença de um conjunto de relações dispersas de conexões e dissociações mediando os âmbitos de tais discursos. A abordagem, diante disso, não se propõe dar conta de tal realidade complexa de forma absoluta; constitui antes uma entre uma infinidade de abordagens possíveis, que seriam adequadas e pertinentes ao tratamento do tema – uma, entretanto, que julgamos relevante para adiantar a produção científica a seu respeito, e que deve lançar luz sobre o intrincado conjunto de relações imposto pelas múltiplas realidades históricas que referencia. Diante disso, o que aqui se propõe é uma análise que, orientada pelo problema do elemento político do “Terceiro Humanismo” de Jaeger, lance sobre o tema perspectivas variadas, de acordo com as necessidades impostas pela investigação, recorrendo, dessa forma, a *insights* fornecidos tanto por autoridades nos temas da produção de Jaeger, quanto por estudiosos da história intelectual da República de Weimar e historiadores da *Altertumswissenschaft* alemã.

O elemento político do “Terceiro Humanismo” de Jaeger, constituindo, conforme expresso, o principal objeto da abordagem, fornecia o ponto de partida para a presente pesquisa. Dois problemas a partir dele se colocavam: o primeiro, relacionado primariamente ao contexto da produção da obra do filólogo, dizia respeito à sua tentativa de aproximação com o nacional-socialismo em 1933, com a qual culminava sua militância humanística no decorrer de todo o período da República de Weimar; já o segundo, relacionado à sua apreensão da Antiguidade grega, dizia respeito ao lugar concedido aos modelos políticos ateniense e espartano no novo humanismo político que preconizava. Rompendo com a perspectiva do historicismo científico do século XIX, Jaeger intencionava o restabelecimento, através da articulação de uma nova perspectiva humanística, de um vínculo direto entre Antiguidade e presente. Fornecendo um breve histórico do *Neuhumanismus* alemão do tempo de Wolfgang Goethe e Wilhelm von Humboldt, e da disciplina científica estabelecida por Friedrich August Wolf em seu encaixe, o primeiro capítulo da tese, “Humanismo e *Altertumswissenschaft*: os antecedentes do ‘Terceiro Humanismo’”, traça os desenvolvimentos que levariam, no decorrer do século XIX, à ruptura da ciência histórica da Antiguidade em relação ao humanismo e, no início do século XX, a um retorno à perspectiva humanística através do estabelecimento de um novo humanismo, articulado pela filologia acadêmica sob a liderança de Jaeger. O capítulo seguinte, “Gênese e fundamentação do ‘Terceiro

Humanismo””, traz uma discussão dos fundamentos sobre os quais Jaeger propunha a articulação de tal humanismo, lançados através do restabelecimento do diálogo entre filologia clássica e filosofia. O rompimento definitivo com a tradição do século XIX, que estabelecia a filologia como ciência puramente histórica, é aí proposto como resposta à crise do historicismo alemão, suscitada pela queda do regime imperial após a Primeira Guerra Mundial e pelo estabelecimento de uma república democrática na Alemanha.

Desmoronadas, com a fundamentação da nova perspectiva humanística, as barreiras impostas a um resgate da Antiguidade como paradigma para o presente, os problemas acima apontados, a partir dos quais partiam a investigação, convergiam para uma mesma solução. Frente a isso, a investigação conduzia ao novo retrato de Platão que, na década de 1920, emergia na Alemanha, discutido no terceiro capítulo da tese, “*Paideia* platônica e Humanismo”. A filosofia platônica, passando a ser reconhecida como ápice do desenvolvimento cultural-espiritual grego, é aí discutida como fundamento sobre qual se amparava a síntese humanística articulada por Jaeger. A partir da reapreciação da obra de Platão conduzida pelo filólogo, por meio da qual o filósofo ateniense passava a ser tomado primordialmente como pensador e educador político, emergia o elemento político de sua síntese humanística, que constitui o tema dos dois capítulos que se seguem, reunidos sob a chave “Humanismo e política”. No primeiro deles, discute-se em maior detalhe a “crise do espírito” com a qual se viam às voltas os intelectuais alemães no decorrer do período de convulsão social, política e econômica da década de 1920. Nos preocupa aí, sobretudo, a resposta “política” articulada por Jaeger frente a tal contexto de desagregação, no qual se dissolvia a ordem que até então possibilitara à elite intelectual alemã afirmar a sua posição como porta-voz do “espírito” da nação.

Os capítulos finais retomam os problemas originais dos quais partiam a pesquisa. O Capítulo V, ainda orientado para o problema da relação entre humanismo e política, problematiza a relação entre o “Terceiro Humanismo” de Jaeger e o nacional-socialismo, e também a migração do filólogo para os Estados Unidos em 1936. Para tanto, documentos relevantes são analisados. Em função do encerramento do Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior (PDSE) da CAPES em meados de 2015, ficaram inviabilizados os planos de uma pesquisa mais extensiva nos arquivos da Universidade de Harvard, onde se encontra disponível, na Houghton Library, o *Nachlaß* de Jaeger,



contendo documentos e a correspondência deixados pelo filólogo. Uma curta visita, financiada através da taxa de bancada da bolsa CNPq e meios próprios, tornada possível pela enorme ajuda do Professor David Konstan, permitiu o acesso aos periódicos e documentos básicos necessários para a discussão oferecida no capítulo. Também certos documentos trazidos à luz pelo Professor Stanley Burstein, da Universidade do Estado da Califórnia, discutidos em um artigo ainda inédito, por ele gentilmente compartilhado, ajudaram a lançar luz sobre o problema.

O capítulo que encerra a tese, “O ideal político antigo além de Atenas e Esparta”, retoma, enfim, o problema dos modelos ateniense e espartano para a política do “Terceiro Humanismo”. A discussão aí proposta, além de esclarecer a perspectiva de Jaeger a respeito da herança política grega antiga, de Tirteu e Sólon a Demóstenes, lança maior luz sobre o problema da relação entre sua perspectiva humanística e o nacional-socialismo, evidenciando os pontos em que sua posição conflitava com a ideologia e *Weltanschauung* esposadas pelo partido, os quais determinariam sua inadequação para o programa pedagógico que sob o regime viria a ser instituído.

## Capítulo I

### Humanismo e *Altertumswissenschaft*: Os antecedentes do “Terceiro Humanismo”

#### I

Em julho de 1914, tinha início a Primeira Guerra Mundial. Munido de dispensa médica, o jovem filólogo Werner Wilhelm Jaeger, com vinte e seis anos de idade, não passaria pela experiência, tão marcante para sua geração, do conflito nas trincheiras. No lugar, Jaeger partia para a Suíça, onde, em dezembro daquele ano, assumia a cátedra de filologia clássica da universidade da Basileia – a qual fora ocupada, cerca de meio século antes, por outro importante jovem filólogo, Friederich Nietzsche. A recomendação de Jaeger para a cátedra vinha das maiores autoridades no campo da filologia clássica na virada do século, Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff e Hermann Diels. Helenistas catedráticos da universidade de Berlim e professores de Jaeger, ambos o tinham, naquele momento, como a “grande esperança” para a sua disciplina [*die grösste Hoffnung unserer Wissenschaft zur Zeit*].<sup>1</sup> Jaeger permaneceria na Suíça por um período curto, retornando à Alemanha no ano seguinte: logo em seu início, a guerra clamava a vida de Siegfried Sudhaus, helenista catedrático em Kiel, para onde Jaeger se transferia em novembro de 1915. Alguns anos mais tarde, em 1919, receberia ainda um convite da universidade de Hamburgo, ao qual declinaria – o jovem filólogo já possuía em vista, naquela altura, uma posição mais elevada.<sup>2</sup>

Em 1921, Jaeger alcançava, enfim, o ápice de sua trajetória acadêmica, assumindo uma das cátedras de filologia clássica na Universidade de Berlim como sucessor de Wilamowitz, então o grande nome da disciplina na Alemanha. Contemplado com a “mais prestigiosa cátedra dos estudos clássicos do mundo”,<sup>3</sup> Jaeger conquistava, aos 32 anos de idade, uma grande vitória profissional – da qual derivariam, de acordo com William Calder, todos os sucessos posteriores de sua carreira, incluindo as cátedras em Chicago e Harvard após o seu exílio. Juntamente

---

<sup>1</sup> W. M. Calder, 12 March 1921: The Berlin Appointment in: W. M. Calder (ed.), *Werner Jaeger Reconsidered: Proceedings of the Second Oldfather Conference, held on the Campus of the University of Illinois at Urbana-Champaign, April 26-28, 1990, 1992*, p. 4.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>3</sup> *Idem*.

com o prestígio, entretanto, a cátedra de Berlim implicava uma grande responsabilidade e um enorme desafio: Jaeger era alçado a uma posição de liderança na dura batalha travada em defesa de seu *métier*, que havia se tornado, nos primeiros anos da República de Weimar, “exemplo de disciplina inútil e obsoleta, um símbolo visível de antiquadas predileções sem propósito [*zwecklose*] e da persistência do antigo regime”, tornando-se, com isso, alvo de cerrado ataque de uma série de grupos interessados em reformas na estrutura do ensino alemão. Se os ataques à filologia clássica não constituíam, nesse momento, uma novidade – mais de meio século antes, como veremos, Nietzsche já chamara a atenção para a esterilidade da produção filológica e para a necessidade de uma renovação das metas e métodos da disciplina –, o que era questionado agora era sua própria *raison d’être*, juntamente com a centralidade do mundo mediterrâneo, e sobretudo helênico, para a *Bildung* e *Kultur* alemãs.

## II

A “tirania da Grécia sobre a Alemanha”, como uma historiadora britânica descrevia, na década de 1930, a relação dos alemães modernos com os gregos antigos,<sup>4</sup> tivera seu início – nas palavras de Jaeger – com o “fatídico encontro [dos alemães] com o mundo helênico (...) no decorrer do *Goethezeit*.” Com a revolução em marcha na França, a juventude burguesa alemã se unia em oposição ao antigo regime, porém de forma que se restringia à esfera cultural: reagiam, acima de tudo, ao predomínio da cultura francesa e “intelectualmente frígida” das cortes alemãs, sem pretensões, no entanto, de derrubar o poder estabelecido. A demanda não era por mudança política, mas por mudança – ou renovação – na esfera e instituições culturais alemãs, e se fazia ouvir, nas palavras de Norbert Elias, “em toda a parte, no seio da classe-média jovem, [onde] encontramos sonhos de uma nova Alemanha unida e de uma vida ‘natural’ – ‘natural’ em oposição à vida ‘antinatural’ da sociedade de corte”.<sup>5</sup> Uma personificação de tal ideal de vida “natural”, a *Bürgertum* alemã encontraria nos gregos antigos, que ofereciam, a seu ver, uma alternativa superior ao mundo contemporâneo e à situação

---

<sup>4</sup> E. M. Butler, *The Tyranny of Greece Over Germany: A Study of the Influence Exercised by Greek Art and Poetry Over the Great German Writers of the Eighteenth, Nineteenth and Twentieth Centuries*, 1935.

<sup>5</sup> N. Elias, *The Civilizing Process*, 1997, p. 17

da Alemanha nele, e em quem os intelectuais alemães reconheciam, em grande medida, a si mesmos:

Para os contemporâneos mais jovens de Winckelmann, a natureza, na forma dos gregos, clamava pela libertação do gênio individual das amarras das distinções sociais artificiais e do comportamento exageradamente refinado das cortes. (...) Os gregos de Winckelmann não se diferenciavam muito da imagem que esta geração possuía de si mesma; jovial, criativa, auto-suficiente, sedenta por autorealização, apaixonada, desinteressada por sucessos a curto prazo ou por sua eventual salvação.<sup>6</sup>

As obras de Johann Joachim Winckelmann (1717-68), historiador da arte mencionado no trecho, teriam um papel fundamental para o estabelecimento, entre os seus contemporâneos alemães, de uma relação direta entre os gregos – mais especificamente a arte grega, tida como a manifestação de um “espírito helênico”, homogêneo e harmônico – e aquilo que concebiam como a natureza humana em sua forma mais verdadeira, livre e íntegra. As reflexões de Winckelmann sobre os gregos deixariam sua marca tanto no âmbito artístico – sobretudo na literatura e poesia, com Goethe, Schiller, Hölderlin etc – quanto no âmbito científico [*wissenschaftlich*] – na filosofia estética do final do século XVIII, com Kant, Herder, Lessing, Schlegel, e, de forma ainda mais acentuada, no âmbito dos estudos clássicos.<sup>7</sup>

Angariando adeptos entre os jovens alemães – incluindo algumas das mais brilhantes mentes de uma geração – e vinculado à causa da cultura nacional alemã, o filohelenismo semeado por Winckelmann ganhava ímpeto à medida que, no final do século XVIII, o mecenato aristocrático cedia lugar às universidades, e as instituições culturais passavam à tutela do Estado. No âmbito político, com as guerras napoleônicas em marcha na Europa, o aspecto anti-aristocrático do filohelenismo alemão cedia lugar a sentimentos pró-nacionais, possibilitando uma aproximação com o Estado e, eventualmente, sua incorporação ao *status quo*.

Neste processo, destacou-se a figura de Wilhelm von Humboldt (1767-1835), responsável pela reforma do sistema de ensino prussiano no início do século XIX. Após a derrota da Prússia contra Napoleão em Jena, em 1806, reformistas sentiram

---

<sup>6</sup> S. L. Marchand, *Down From Olympus: Archeology and Philhellenism in Germany, 1750-1970*, 1996, p. 7.

<sup>7</sup> O historiador italiano Arnaldo Momigliano aponta como traço “tradicional” da historiografia alemã sobre a Antiguidade helênica o pressuposto de um “espírito grego” atemporal e, segundo ele, acrítico, cuja origem identifica com Winckelmann. Cf. A. D. Momigliano, “Introduzione alla griechische Kulturgeschichte di Jacob Burckhardt” in *Secondo contributo alla storia degli studi classici*, 1984, p. 287.

que uma maior articulação entre Estado e ensino se fazia necessária, e Humboldt, nomeado para a recém-criada Seção de Cultura e Educação do Ministério do Interior – posteriormente tornada uma seção independente sob o nome Ministério da Cultura –, fora o escolhido para levar a cabo tal tarefa. Nesse período, Humboldt já se ocupava, havia algum tempo, da questão do cultivo/formação individual, ou *Bildung*.<sup>8</sup> Tal cultivo, acreditava, pressupunha a atividade intelectual voltada para a aquisição de um “conhecimento da natureza humana em sua totalidade”.<sup>9</sup> Convencido, assim como muitos de seus contemporâneos – Goethe e Schiller eram seus amigos próximos –, da equivalência entre “natureza humana” e os antigos gregos, Humboldt equiparava pedagogia salutar ao estudo destes, de maneira que sua reforma do ensino institucionalizaria, na(s) Alemanha(s), um tipo de pedagogia neo-humanista de caráter proeminentemente filohelênico.

Se, para Winckelmann, a equivalência entre gregos e natureza era atestada pela perfeição das formas observadas na arte grega, em especial nas artes plásticas,<sup>10</sup> para Humboldt tal equivalência se estendia para além do âmbito plástico e artístico. Dentre as manifestações do gênio ou espírito de um povo [*Volksgeist*] – arte, religião, costumes, tradições –, Humboldt concedia especial importância à língua, cujas estruturas acreditava encarnarem o caráter nacional [*Nationalcharackter*] da comunidade de seus falantes, podendo encontrar-se mais ou menos distante, em relação às demais línguas, daquilo que concebia como a “natureza do espírito humano”.<sup>11</sup> Posteriormente, Humboldt expandiria seus estudos linguísticos para além

---

<sup>8</sup> Humboldt passara a se ocupar do problema do cultivo pessoal a partir de 1794, ano de seu casamento e de seu estabelecimento em Jena, onde estreitaria laços com Fichte e Schiller, cf. W. H. Bruford, *The German Tradition of Self-Cultivation: Bildung from Humboldt to Thomas Mann*, 1975, p. 15. A respeito da produção de Humboldt sobre a *Bildung* no período, cf. G. W. Stocking (Ed.), *Volksgeist as Method and Ethic*, 1996, pp. 21-22.

<sup>9</sup> P. B. Stadler, *Wilhelm von Humboldts Bild der Antike*, 1959, p.58, citado em S. L. Marchand, op. cit., 1996, p. 26.

<sup>10</sup> Para uma discussão sobre a complexa relação entre gregos, arte e natureza estabelecida na teoria estética de Winckelmann, cf. James L. Larson, “Winckelmann's Essay on Imitation”, *Eighteenth-Century Studies*, Vol. 9, No. 3, 1976, pp. 390-405.

<sup>11</sup> Humboldt propunha um projeto de antropologia comparada [*vergleichende Anthropologie*], que consistia em uma síntese de estudos filosóficos, históricos e linguísticos, visando apreender a natureza comum da humanidade expressa através do caráter individual (i.e. a totalidade das manifestações culturais) de cada nação ou *Volk*. Tais manifestações, por sua vez, revelariam o grau de *Bildung* alcançado por cada nação, algumas ocupando patamares mais altos, encontrando-se em estados mais elevados de auto-realização e, portanto, servindo como modelos para as nações que, no presente, buscassem maximizar seus potenciais culturais. Cf. G. W. Stocking, op. cit., 1996, p. 22.

do âmbito das línguas clássicas;<sup>12</sup> entre 1806 e 1809, porém, quando assumia a tarefa de estruturar o ensino alemão, seu interesse continuava circunscrito à Antiguidade clássica, e, em sua produção intelectual, o estudo científico da língua fundia-se ao filohelenismo estético winckelmanniano – a língua dos gregos, assim como sua arte, elevava-se acima das demais, constituindo a chave para a natureza humana e formação [Bildung] ideal do indivíduo.<sup>13</sup>

Assim, como parte de sua reforma, Humboldt implementava um exame de qualificação como requisito para o ingresso no ensino superior, o *Abitur*, que consistia em traduções de textos gregos e testes escritos e orais em latim. A responsabilidade de aplicar tais exames recaía exclusivamente sobre instituições de ensino secundário que ofereciam cursos completos de línguas clássicas, os chamados *Gymnasien*, que se tornariam as únicas instituições preparatórias para as universidades alemãs – espécie de instituições de ensino “pré-universitárias” –, figurando como a escolha necessária para todos aqueles que aspirassem seguir carreiras como servidores públicos, professores ou profissionais liberais. Também instituía um exame do Estado para professores secundários, que passavam a necessitar um curso completo de formação erudita nas universidades para o exercício da função. Com isso, crescia a influência das universidades sobre o ensino secundário, e a influência eclesiástica e de patronos locais encolhia à medida que a educação passava de forma progressiva à tutela do Estado.<sup>14</sup>

O coroamento da reforma de Humboldt seria a fundação, em 1810, da Universidade de Berlim, cuja organização interna serviria como modelo para todas as

---

<sup>12</sup> Originalmente concebido como um estudo inclusivo de todos os aspectos da condição humana, o projeto de antropologia comparada de Humboldt evoluiria gradualmente em uma teoria da linguagem que, por sua vez, abrangia uma teoria da antropologia, à medida que seu idealizador se convencera de que a linguagem constituía o elemento definitivo da vida humana. Após sua aposentadoria em 1819, Humboldt passaria a dedicar-se quase exclusivamente ao estudo das línguas, produzindo, no período, um estudo comparativo inovador de línguas não-indo-europeias. Sobre os estudos de Humboldt no campo da linguística comparativa cf. G. W. Stocking, op. cit., 1996, p. 29-36 e a introdução de Peter Heath em Wilhelm von Humboldt, *On Language: The Diversity of Human Language Structure and its influence in the Mental Development of Mankind*, 1988, pp. vii-xv.

<sup>13</sup> A combinação entre ciência linguística e filohelenismo estético é articulada por Humboldt no artigo de 1806, intitulado “Latium und Hellas, oder Betrachtungen über das klassische Altertum” [Lácio e Hélade, ou Observações sobre a Antiguidade Clássica], no qual propunha que a compreensão da idealidade das formas gregas poderia ser alcançada através do estudo da língua – que constituiria a chave tanto para a essência quanto para o desenvolvimento histórico do caráter nacional dos helênicos. Cf. S. L. Marchand, op. cit., 1996, p.31.

<sup>14</sup> Sobre a reforma do ensino prussiano realizada por Humboldt cf. F. K. Ringer, *O Declínio dos Mandarins Alemães*, 2000, pp. 38-39 e S. L. Marchand, op. cit., 1996, pp. 27-28

instituições alemãs de ensino superior, tanto novas quanto antigas, no decorrer de todo o século XIX e início do século XX. A faculdade de filosofia figurava, na instituição, acima das faculdades “práticas”, como medicina, direito e teologia. Entre os campos de estudo reunidos sob a faculdade de filosofia – incluindo a filologia, filosofia e ciências naturais –, as ciências naturais ficavam subordinadas às ciências humanas, e, diante da importância que Humboldt atribuía ao estudo das línguas e de seu apreço pelos gregos, a filologia clássica ocupava lugar de destaque.

A importância atribuída por Humboldt ao estudo das línguas e a centralidade de tal estudo nos currículos por ele instituídos, assim como a posição privilegiada da filologia clássica na universidade que fundara, decorriam, em grande medida, de suas trocas intelectuais com Friedrich August Wolf (1759-1824), outro importante filohelenista do período. Se a forma como Wolf percebia os gregos não diferia essencialmente daquela de seus contemporâneos – os gregos manifestariam, de acordo com ele, as “qualidades fundamentais da verdadeira humanidade” –,<sup>15</sup> sua abordagem tomava um direcionamento distinto, definindo-se mais em termos de conhecimento sobre a Antiguidade que em termos de propósito cultural: a recuperação do espírito helênico no presente requeria, de acordo com sua perspectiva, interpretação histórica precisa dos textos. A anedota segundo a qual, negando-se a efetuar matrícula como estudante de teologia na Universidade de Göttingen, Wolf teria sido o primeiro aluno inscrito na instituição como *Studiosus Philologiae*, lançando-se, com isso, em uma carreira inexistente na Alemanha de 1777, e também o fracasso, alguns anos mais tarde, de seu seminário pedagógico na Universidade de Halle, substituído, com enorme êxito, por um seminário puramente filológico, ilustram a crença inequívoca de Wolf no direcionamento que dava aos estudos clássicos, apontando para a constituição de uma *Altertumswissenschaft* livre de contaminações pedagógicas, teológicas ou filosóficas.<sup>16</sup>

Neste sentido, *Prolegomena ad Homerum* (1795), sua obra mais influente, resultado de seu seminário filológico em Halle, constituía mais que um estudo sobre Homero e a *scholia* dos textos homéricos: apresentava, ao mesmo tempo, o programa

---

<sup>15</sup> F. A. Wolf, “Darstellung der Altertumswissenschaft”, *Kleine Schriften*, vol. 2, 1869, p. 887, citado em *Ibidem*, p. 21.

<sup>16</sup> A anedota sobre a matrícula de Wolf é mencionada por uma série de comentadores e historiadores dos estudos clássicos, sendo considerada apócrifa por alguns. Sobre o percurso acadêmico de Wolf, incluindo seu seminário em Halle, cf. J. E. Sandys, *A History of Classical Scholarship*, 1908, Vol III, pp. 51-61.

para uma “ciência” histórica da Antiguidade, para a qual a filologia clássica, ocupando-se da análise textual, tinha importância central. Por meio de tal programa, Wolf alçava a filologia clássica da posição de *Hilfswissenschaft*, um campo de estudos subordinado a outras disciplinas estabelecidas, ao patamar de uma disciplina autônoma, além de definir a meta a ser por ela perseguida:

[Wolf] foi o primeiro a apresentar uma descrição sistemática da vasta fábrica que chamou pelo nome de *Alterthums-Wissenschaft*, visando arranjar e revisar seus elementos integrantes e apontar o conhecimento perfeito da vida multifacetada dos antigos gregos e romanos como meta para o estudo moderno do mundo antigo.<sup>17</sup>

No contexto de seu advento, no final do século XVIII, o programa proposto por Wolf dividira opiniões. Entre os poetas, sobretudo, observa-se dissidência – Klopstock, Wieland, Schiller, e também Voss, o tradutor de Homero, receberiam com reservas sua abordagem. Já Goethe – que, de acordo com outra anedota, assistira ao seminário de Wolf em Halle escondido atrás das cortinas – demonstraria entusiasmo por seu estudo sobre Homero, assim como os irmãos Schlegel.<sup>18</sup> No âmbito político, Wolf angariava admiradores em posições privilegiadas, incluindo Karl Abraham von Zedlitz, que no decorrer da década de 1780 ocupava a posição de chefe do *geistliche Departement*, ramo da burocracia prussiana responsável pela administração das instituições eclesiásticas e educacionais; Karl Friedrich Beyme, chefe de gabinete do Ministério da Cultura Prussiano, envolvido na fundação da Universidade de Berlim em 1810;<sup>19</sup> e enfim Wilhelm von Humboldt, cujo papel seria decisivo para a institucionalização do método de crítica textual de Wolf – combinado, como visto, à sua própria pedagogia neohumanista.

Se, de início, o programa proposto por Wolf não fora unanimemente aceito nos círculos filohelênicos alemães, seu eventual triunfo seria selado por sua centralidade para as instituições do novo sistema de ensino prussiano estruturado por Humboldt. Os *Gymnasien*, com sua ênfase nos cursos de línguas clássicas, passavam a atuar como meio de acesso e preparação para o ensino superior, ao passo que, nas universidades, o estudo da Antiguidade, conduzido de acordo com as premissas do programa de Wolf, enfatizava o procedimento científico estrito e estimulava a especialização. Mais que seu tratado sobre a epopéia homérica, cujo segundo volume nunca viria a ser

---

<sup>17</sup> Ibidem, p. 60.

<sup>18</sup> Ibidem, p. 54.

<sup>19</sup> S. L. Marchand, op. cit., 1996, p. 22.



produzido, a atuação de Wolf como professor, nas Universidades de Halle e posteriormente em Berlim – onde, atendendo ao convite de Humboldt, assumiria a primeira cátedra de *Altertumswissenschaft* da instituição, na ocasião de sua fundação em 1810 –, teria significativa influência, e seus métodos e abordagem continuariam a ser desenvolvidos por seus alunos e pupilos, entre eles o importante filólogo August Böckh, a quem retornaremos mais à frente.

A institucionalização do programa de Wolf, entretanto, teria consequências para o *Neuhumanismus* alemão por ele não previstas. A metódica e rigorosa crítica textual que professava, para a qual a realidade presente além do texto estudado era feita irrelevante, resultaria em uma separação entre estudos clássicos e vida cultural moderna. O programa de Wolf concedia à filologia clássica um caráter fechado, voltado para si mesma – o filólogo se ocupava do mundo auto-contido da Antiguidade, ao qual não dizia qualquer respeito o ideal helênico moderno. Além disso, as soluções alcançadas através da aplicação dos métodos e os progressos feitos em relação aos objetos de estudo tendiam a fomentar maior especialização, de forma que a produção filológica tornava-se, progressivamente, o trabalho de especialistas voltado para um exclusivo público de especialistas. Com isso, o ideal helênico de Winckelmann e Schiller – também compartilhado por Wolf –, para o qual a vida moderna do presente constituía o cerne, sofria um revés: a crescente especialização e o caráter esotérico que os estudos sobre a Grécia adquiriam, pressupondo cada vez mais o conhecimento especializado dominado apenas pelo filólogo profissional, dificultava e desencorajava escritores a buscarem na literatura grega *topoi* para sua produção, como fizera a geração de Goethe e Schiller. A interação entre produção acadêmica científica e vida cultural, pressuposta por Wolf, era desta maneira minada: a relevância dos estudos filológicos para além do âmbito da própria disciplina se tornava gradualmente menor, e o ideal helênico, anteriormente reivindicado por poetas e pensadores, logo se tornava a esfera restrita de uma classe de estudiosos profissionais.

A *Altertumswissenschaft*, inicialmente concebida como uma ferramenta a serviço do *Neuhumanismus*, se dissociava assim das premissas deste, seguindo seu curso independente que a levaria, eventualmente, a voltar-se contra o humanismo e enfim destroná-lo no âmbito institucional. Tal desenrolar, como veremos, tornaria problemática a defesa, algumas décadas mais tarde, de uma noção de *Bildung* helênica,

pela qual, desde a reforma de Humboldt, se haviam pautado tanto o sistema de ensino quanto as instituições culturais e de produção de conhecimento alemãs.

### III

No decorrer de todo século XIX, a filologia clássica praticada nas universidades alemãs se desenvolvera, a partir do programa de uma *Altertumswissenschaft* proposto por Wolf, de acordo com as tendências acima apontadas. Os desfechos para uma série de polêmicas e conflitos irrompidos no âmbito da disciplina ao longo do período, os quais abordaremos a seguir, viriam a reforçar e reafirmar o caráter científico, especializado e fechado da disciplina, resultando no descrédito e repúdio de quaisquer esforços que se arriscassem para além dos restritivos parâmetros metodológicos que se estabeleciam.

A virulenta campanha iniciada logo no início do século XIX contra a obra *Symbolik und Mythologie des alter Völker* [Simbolismo e Mitologia dos Povos Antigos] de Friedrich Creuzer, surgida em 1812, ilustra bem, nesse sentido, a dinâmica do desenvolvimento acima indicado. Professor de filologia e história antiga na Universidade de Heidelberg, Creuzer propunha, em sua obra, uma história da experiência religiosa, no âmbito da qual identificava o símbolo como expressão primordial do pensamento e experiência sensorial. O símbolo seria posteriormente elaborado em mitos, e os mitos, por sua vez, em religiões, que se tornariam cada vez mais racionais à medida que a história progredia e a civilização se deslocava do Oriente (Índia) para o Ocidente (Grécia). De acordo com Arnaldo Momigliano, a obra teria constituído uma “tentativa de fornecer base científica para a interpretação neoplatônica da mitologia grega, (...) recebida com entusiasmo por filósofos, [porém] logo descartada por filólogos responsáveis”.<sup>20</sup> Por “responsabilidade” no campo da filologia, Momigliano entendia a conformação da investigação histórica aos limites impostos pela evidência,<sup>21</sup> o que vinha de encontro às críticas dos contemporâneos de Creuzer, em especial a do filólogo Karl Otfried Müller, que o acusava de especulações pouco cuidadosas sobre o passado pré-literário – para Müller, assim como para outro importante contemporâneo mais jovem, Leopold von Ranke, o advento da escrita

---

<sup>20</sup> A. D. Momigliano, *Contributo Allá storia degli studi classici*, 1955, p. 233.

<sup>21</sup> Cf. B. Hübscher, *Arnaldo Momigliano: História da Historiografia e do Mundo Antigo*, 2010.

estabelecia o limite para além do qual juízos históricos seguros não seriam possíveis. Também o método comparativo empregado por Creuzer seria alvo de críticas: Müller acusava Creuzer de haver falhado em reconhecer as diferenças essenciais que separariam o *Geist* helênico de suas contrapartes orientais. A autoctonia dos helênicos, pronunciada por Winckelmann meio século antes, era assim reafirmada, em consonância com as premissas de um historicismo filológico pelas quais a disciplina, como praticada no âmbito das instituições acadêmicas alemãs, guiava seu desenvolvimento e afirmava sua independência.

O historicismo constitui um problema complexo, porém de extrema importância e ao qual retornaremos continuamente. Trata-se de um termo impreciso, utilizado com sentidos bastante distintos, por vezes até mesmo contraditórios. Frederick Beiser, no prefácio de seu estudo sobre a tradição historicista alemã, fala em um “novo historicismo”, que, identificado com o campo dos estudos literários, remeteria ao problema do “relativismo histórico” – trata-se do reconhecimento de que o historiador não é um agente externo à história, mas observa os acontecimentos de um ponto de vista determinado ou ao menos condicionado por sua situação singular e mutável dentro dela, de forma que uma abordagem objetiva dos eventos se faria impossível. A esse “novo historicismo” contrapõe-se o “velho historicismo”, que se traduz pela influente tradição filosófico-historiográfica alemã do *Historismus*, ou historicismo, cuja origem Beiser identifica com Chladenius, Möser, Herder e Humboldt, na metade do século XVIII, e seu fim com Max Weber, no início do século XX.<sup>22</sup> No decorrer do século XIX e início do XX, essa tradição seria adiantada por um diversificado e heterogêneo grupo de pensadores, no qual se incluem Gustav Droysen, Leopold von Ranke, Friedrich Meinecke, Wilhelm Dilthey etc. Fora da Alemanha temos como expoentes notáveis desse historicismo o filósofo britânico R. G. Collingwood e o italiano Benedetto Croce. Traçar o desenvolvimento de tal tradição não consiste em uma tarefa simples – o próprio Meinecke necessitou, em 1936, dois longos volumes para tanto –, além de não ser diretamente relevante para a presente pesquisa; por hora, será suficientemente elucidativa a síntese proposta por Ringer:

(...) talvez se pudesse traduzir *Historismus* mais adequadamente por “abordagem orientada para o passado” no sentido rankeano. No historicismo, todos os enunciados e juízos de valor são tratados historicamente, como partes de um processo em perpétua transformação. (...) Nossas verdades e nossa ética

---

<sup>22</sup> F. C. Beiser, *The German Historicist Tradition*, 2011, p. 2.

são uma parte tão condicional de nossa época quanto as do inquisidor espanhol eram da sua.<sup>23</sup>

O trecho ecoa a definição proposta pelo teólogo e filósofo Ernst Troeltsch, responsável pela introdução do termo em seu uso moderno, segundo a qual por historicismo se deve entender “a historização fundamental de todo o pensamento sobre o homem, sua cultura e seus valores”.<sup>24</sup>

No campo da filologia clássica, o historicismo implicava o estabelecimento de uma meta de reconstrução histórica total da Antiguidade, de forma que toda a produção do período fosse compreendida à luz das condições específicas de seu surgimento: “Se historicismo significa buscar a compreensão dos homens como indivíduos de seu tempo, então confesso pertencer à dita *victa causa*”, declarava Wilamowitz, o filólogo que incorporava, no final do século XIX, o pináculo do ideal historicista.<sup>25</sup> O contraste é evidente entre tal abordagem e a aquela que propunha Creuzer em seu *Symbolik*, na qual buscava estabelecer aquilo que é “eterno e imutável, (...) assegurado pela história fidedigna e pela consciência religiosa”, e que acusava seus críticos de quererem tornar em “flutuações [*Fluction*] incertas, para que se possa admirar seu aguçado entendimento e heróica ousadia, e para que possam então construir o trono de seu egoísmo em meio a um niilismo generalizado”.<sup>26</sup>

O triunfo do “egoísmo” dos críticos de Creuzer, entretanto, estava selado, e, à polêmica envolvendo seu estudo, seguiria um estreitamento dos objetivos e métodos da filologia clássica em conformação às premissas historicistas defendidas por K. O. Müller e outros filólogos do período, estabelecendo-se, com isso, uma separação mais rígida entre os fins e objetos de estudo da filosofia e da filologia, a última afirmando-se como uma ciência estritamente histórica, subscrevia a uma forma de nominalismo – à premissa de que tudo que existe é determinado ou particular, que universais seriam construções da atividade mental humana, inexistindo tanto nas coisas quanto em um mundo inteligível à parte. Afirmava, com isso, sua independência em relação a teorias e especulações metafísicas do campo da filosofia. Apesar de constituir, em essência,

---

<sup>23</sup> F. Ringer, op. cit., 2000, pp. 314-315.

<sup>24</sup> E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, 1961, p. 9.

<sup>25</sup> W. M. Calder, “How did Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff read a text?”, *The Classical Journal*, Vol. 86, No. 4, 1991, p. 348.

<sup>26</sup> F. Creuzer, *Aus dem Leben eines alten Professors*, p.55, citado em S. L. Marchand, op. cit., 1996, pp. 45-46.

uma tradição filosófica, o historicismo se distinguiria da filosofia da história por seu caráter puramente epistemológico, envolvendo apenas reflexões de segunda ordem sobre a história – historiografia, métodos e formas da escrita da história; não constituía uma tradição metafísica, encontrando-se nela ausentes reflexões de primeira ordem sobre as leis, o sentido e os fins da história.<sup>27</sup> Como observou Beiser, os mais proeminentes representantes do historicismo, entre os quais inclui Humboldt, Ranke, Dilthey e Weber, seriam “bastante críticos da filosofia da história, temendo que qualquer associação com sua metafísica contaminasse ou minasse o status científico da história.”<sup>28</sup>

Utilizando a distinção recusada pelo historicismo croceano, pode-se afirmar que, aderindo aos preceitos do historicismo, a filologia se voltava para o âmbito do individual, no que consistiria o objeto da história, distanciando-se, com isso, da filosofia, cujo objeto seria o âmbito do universal. O individual ou a individualidade constituiria, de acordo com Beiser, o princípio elementar que determinava a tradição historicista, de forma que o objeto e a finalidade definitivos da investigação histórica deveria ser o “indivíduo”. Este “indivíduo”, entretanto, deve ser compreendido à luz de um segundo princípio, que consistiria, ainda seguindo Beiser, no “holismo” – por holismo entende-se a submissão das partes ao todo, e a irredutibilidade do todo às suas partes: “[De Herder a Weber,] historicistas insistiram que o ser humano individual não constitui uma unidade auto-suficiente e independente, mas sua própria identidade e existência depende do seu lugar dentro do todo, o universo social, histórico e cultural do qual ele é apenas uma parte.” Por “indivíduo”, portanto, entendia-se não o ser humano individual, mas a totalidade irredutível da qual dependia a sua própria existência – “(...) é uma totalidade ou unidade indivisível que determina a própria identidade das partes, cuja própria existência dela depende.”<sup>29</sup> Este comprometimento com o “todo”, deve-se notar, não envolvia um comprometimento com a existência de universais – o que estaria em contradição com o caráter nominalista do historicismo,

---

<sup>27</sup> “Por trás (...) da tese central do historicismo, encontra-se uma antiga tradição filosófica, que remete a William de Ockham e ao século XIV: o nominalismo. A importância do nominalismo para alguns dos principais protagonistas da ciência moderna em seus primórdios – Bacon, Hobbes, Locke, Glanvill, Hume – [já] foi bem estabelecida. O nominalismo também teve um papel proeminente no pensamento de importantes historicistas, especialmente Chladenius, Herder, Ranke, Rickert, Simmel e Weber – pensadores que, de maneiras diferentes, explicitamente afirmam a tradição nominalista.” F. C. Beiser, op. cit., 2011, p. 14:

<sup>28</sup> Ibidem, p. 8.

<sup>29</sup> Ibidem, p. 6.

anteriormente apontado; o todo também pode ser individual, existindo não separado de suas partes, mas através delas, e possuindo sobre elas prioridade lógica.

Disso derivava o emprego por historicistas do conceito de *Volksgeist* como expressão do tipo de “individualidade holística” que constituía o objeto de sua atividade intelectual. Trata-se de outro termo problemático, para o qual não há um sentido fixo. Introduzido por Herder no século XVIII, seria emprestado da tradição idealista, na qual se encontrava impregnado de conotações metafísicas, a diversos campos do conhecimento, como a jurisprudência, a história, a psicologia e a filologia, no contexto dos quais seria re-significado e, em alguns casos, despojado de suas implicações metafísicas. *Volksgeist* é geralmente traduzido por *esprit de la nation*, “espírito” ou “caráter” nacional, terminologia que implica um comprometimento com a ideia moderna de Estado-nacional, o que não é necessariamente implícito no termo – *Nationalgeist* e *Nationalcharakter* consistem nos termos que na língua alemã corresponderiam, respectivamente, ao espírito e caráter nacionais. Em uma definição normativa, por *Volksgeist* devemos entender a totalidade natural de um povo ou coletividade humana, sua identidade única, seu caráter individual, a unidade indivisível de suas leis, expressões, religião, língua etc; retornando ao preceito holístico do historicismo, *Volksgeist* constituiria o todo indivisível que determina (a identidade de) suas partes, sem o qual estas não poderiam existir.

No âmbito da filologia clássica e da tradição filohelênica alemã, o *Volksgeist* dos antigos gregos estivera, desde o início, associado a dois elementos de sua cultura: a arte (via Winckelmann) e a língua (via Wolf e Humboldt) – para Hegel, assim como para August Böckh, o já mencionado discípulo de Wolf, a arte dos gregos, enleada à sua religião, constituiria uma manifestação de seu *Volksgeist*, ao passo que Humboldt, como visto, acreditava que a língua grega forneceria a chave para o *Volksgeist* helênico. É possível se estabelecer uma relação entre estes dois âmbitos (arte e língua) e as duas vertentes da filologia clássica que competiriam entre si, gerando, ainda na primeira metade do século XIX, outra controvérsia que dividiria o campo da disciplina, envolvendo, de um lado, a *Wortphilologie* (voltada para a crítica textual e associada à figura de Gottfried Hermann), e, de outro, a *Sachphilologie* ou *Realphilologie* (orientada para o intelectual-social, associada a Böckh). A última figuraria como ponte entre o estudo da tradição literária e exegese textual e o âmbito das “coisas reais” [*Realien*], abrindo caminho, como observou Marchand, para um

diálogo entre filologia e arqueologia – “o rápido aumento no ritmo da produção [filológica em meados do século XIX] induziria faculdades, onde os fundos permitiam, a adicionar posições dedicadas à *Sachphilologie*. Em 1856, por exemplo, a Universidade de Göttingen decidia ceder a cátedra uma vez ocupada pelo polímata do século XVIII J. G. Gesner a dois estudiosos, um (Hermann Sauppe) para lidar com ‘o lado exegético-linguístico da filologia’ e outro (Ernst Curtius) para representar o ‘[lado] real da filologia (arqueologia, história da arte, mitografia, história constitucional, geografia)’”.<sup>30</sup> Como o trecho indica, a resolução da querela entre Hermann e Böckh, *Wort-* e *Sachphilologie*, diferente da controvérsia envolvendo o estudo de Creuzer, não resultaria no descrédito de uma destas vertentes, mas, eventualmente, na união de ambas as especialidades sob o estandarte de um *Totalitätsideal* historicista, que viria a ser incorporado, no final do século XIX, pelo filólogo Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff.<sup>31</sup>

A guinada historicista no campo da filologia que se seguia à controvérsia gerada pela publicação do *Symbolik* de Creuzer, garantiria, assim, a premissa winckelmanneana da autoctonia dos gregos antigos e a separação entre o *Geist* helênico e oriental (egípcio, hebreu etc). K. O Müller, o principal crítico de Creuzer, levando o conceito de *Volksgeist* no sentido da história nacional rankeada, seria em grande medida responsável por afirmar a autonomia do desenvolvimento da arte e religião gregas.<sup>32</sup> A exaltação historicista da individualidade e unicidade do *Geist* helênico, entretanto, impunha uma barreira para o estabelecimento de modelos da Antiguidade para a realidade presente – no que se amparava o *modus operandi* dos poetas e pensadores filohelenos do *Goethezeit* –, e não tardaria para que toda a especialização e ênfase no âmbito do individual inviabilizasse, definitivamente, qualquer relação entre a vida cultural do presente e o passado helênico. Diante de tal desenvolvimento, a filologia clássica passava a limitar-se, por determinação própria, a produzir conhecimento histórico preciso sobre o passado individual das civilizações grega e romana, cujo valor para a realidade presente, de acordo com suas próprias premissas, limitava-se ao âmbito de uma curiosidade científica. Com isso, a disciplina logo passaria a ser percebida (e, eventualmente, também contestada) como a prática de

---

<sup>30</sup> S. L. Marchand, op. cit., 1996, p. 48.

<sup>31</sup> Cf. W. M. Calder, op. cit., 1991, p. 347.

<sup>32</sup> S. L. Marchand, op. cit., 1996, pp. 45-47.

um cientificismo frívolo e despropositado, um exercício de auto-adulação levado a cabo por uma classe ascética, indiferente à realidade de seu presente, e que a despeito de produzir conhecimento de interesse restrito a um círculo restrito de estudiosos, sem oferecer absolutamente nada ao público não-especialista, mantinha-se erguida em um pedestal, ocupando uma posição privilegiada numa sociedade para a qual não contribuía efetivamente de forma alguma. À medida que a Alemanha avançava em um processo de rápida modernização, iniciado em meados do século XIX, tal realidade se tornaria progressivamente mais incômoda e a situação da disciplina mais aguda. No decorrer deste processo, outra importante controvérsia eclodiria no âmbito da filologia clássica, para a qual devemos dirigir agora nossa atenção.

#### IV

Antes da emergência de uma contestação seriamente articulada proveniente de fora do âmbito da filologia clássica, a reação ao quadro acima traçado vinha, num primeiro momento, do interior da própria disciplina. Cerca de meio século após a controvérsia incitada pelo *Symbolik* de Creuzer, outro filólogo, desta vez o jovem catedrático Friedrich W. Nietzsche, daria início a uma polêmica ainda mais acirrada com a publicação de sua obra *O Nascimento da Tragédia*, à qual, por antecipar em muitos aspectos a profunda crise que a disciplina enfrentaria no início do século XX, dispensaremos aqui maior atenção.

Publicado em 1872, o estudo de Nietzsche seguia o programa que, poucos anos antes, o jovem filólogo havia esboçado em sua aula inaugural intitulada “Homero e a filologia clássica” [*Homer und klassische Philologie*], apresentada no momento em que assumia a cátedra de filologia clássica na universidade da Basileia, em 1869.<sup>33</sup> Esse programa se iniciava com uma crítica ao campo da filologia clássica do presente, argumentando que o conjunto heterogêneo das atividades científicas reunidas sob a égide da disciplina constituiria uma “agregação inorgânica” [*unorganischen Aggregatzustande*], o que concedia a ele um caráter demasiadamente multifacetado [*vielspältigen Charakter*]. A ausência de unidade conceitual no âmbito da disciplina que disso decorria – cada filólogo, argumentava Nietzsche, confundia os objetivos que corresponderiam às suas próprias habilidades com os objetivos da própria disciplina – constituía um problema, uma vez que fomentava a incompreensão da filologia pela

---

<sup>33</sup> F. W. Nietzsche, *Homer und die klassische Philologie: Ein Vortrag von Friedrich Nietzsche*, 1869.



opinião pública, o que armava seus detratores e inimigos com melhores chances de sucesso em seus ataques. Uma nota sobre os “inimigos” [*Feinde*] da filologia clássica aos quais Nietzsche faz alusão se faz propícia: a antipatia e inimizade em relação ao campo da filologia, no final da década de 1860, constituía parte do processo que Ringer chamou “declínio dos mandarins alemães” – a contestação, por parte de novos setores emergentes da sociedade alemã, dos valores da classe média instruída que, emergindo no contexto pré-industrial do século XVIII e início do século XIX, havia, na virada entre esses séculos, adentrado a burocracia estatal e assumido controle sobre as instituições culturais e pedagógicas do país.<sup>34</sup> Sobretudo a partir da década de 1870, a Alemanha experimentava uma explosão industrial que alçaria o país, em poucas décadas, à posição de concorrente na corrida imperialista, lado a lado com Inglaterra e França, estados nacionais onde os processos de industrialização e modernização econômica e social haviam se iniciado em um período anterior e seguido seu curso de maneira menos abrupta. Se a transformação da Alemanha em um país “altamente industrializado” ocorreria entre 1870 e 1914, no período logo anterior a 1870 – quando Nietzsche apresentava sua aula inaugural – o país experimentava, ainda de acordo com Ringer, uma fase de grande desenvolvimento econômico.<sup>35</sup> Deste processo de modernização derivava um conflito de valores entre uma pequena, porém crescente elite industrial e a tradicional *Bildungsbürgertum*, a classe média educada – conflito que se aprofundaria com o avançar do século, mas que já era sentido, em alguma medida, na primeira metade do século XIX.<sup>36</sup> Exigências por mudanças na organização da educação alemã que acomodassem a nova realidade econômica e social do país tornar-se-iam mais insistentes a partir da década de 1880; já em 1869, porém, Nietzsche sentia ameaçado o “ideal helênico” ao qual subscrevia diante dos “brilhantes avanços técnicos e industriais (...) e a educação política generalizada para as massas” [*glänzender Fortschritt der Technik und Industrie, [und] verbreitete politische Durchbildung der Masse*] (p. 7), que passavam incorporar o *Zeitgeist* de seu presente.

A inquietude de Nietzsche frente aos inimigos da filologia clássica cuja emergência observava não era, de maneira alguma, infundada, e seus presságios se

---

<sup>34</sup> Cf. F. Ringer, op. cit., 2000.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 55

<sup>36</sup> As diferenças sociais e de atitude entre as duas classes que protagonizavam tal conflito são o objeto do estudo de Friedrich Zunkel, surgido na década de 1960, sobre os empresários do Reno no período compreendido entre 1834 e 1879. Cf. F. Zunkel, *Der rheinisch-westfälische Unternehmer, 1834- 1879*, 1962, citado em *Ibidem*, p. 57.

provariam corretos – algumas décadas mais tarde, uma nova geração de filólogos teria que se erguer em defesa de seu *métier*, travando, nas palavras de Jaeger, “uma batalha prática pela continuidade da existência do Humanismo”.<sup>37</sup> As ameaças que identificava ao campo de sua disciplina, entretanto, não eram sentidas de forma suficientemente aguda no tempo de Nietzsche para que fossem capazes de suscitar comoção entre seus colegas de ofício. Primeiro, os setores sociais que se opunham às instituições filohelenistas e à educação humanista não se faziam ainda suficientemente expressivos para que pudessem representar uma ameaça real. Segundo, o ideal neo-humanista, que proclamava a superioridade indiscutível dos helenos e reconhecia em sua “indizível simplicidade e nobre dignidade” a encarnação da mais verdadeira “natureza humana”, amparado pela autoridade de nomes veneráveis como Humboldt, Winckelmann e Goethe, possuía um peso ainda demasiado grande no âmbito da esfera cultural alemã – ainda conduzida de forma relativamente segura sob as rédeas firmes da *Bildungsbürgentum* – para que fosse seriamente questionado, a despeito do afã historicista e cientificista pelo qual passara a guiar-se a filologia clássica, da falta de unidade conceitual no âmbito da disciplina sublinhada por Nietzsche, e das querelas internas dela decorrentes – “dissensões causadas por disputas inúteis sobre precedência e ciúmes mútuos” (p. 7) como a querela entre *Sach-* e *Wortphilologie*, ainda em curso no período, a qual Nietzsche julgava “estúpida” –,<sup>38</sup> elementos que enfraqueciam sua posição perante a opinião pública e seus detratores. A *hubris* cientificista daqueles que praticavam a filologia clássica no âmbito acadêmico, entretanto, tornava-os cegos para o fato, prenunciado por Nietzsche e posteriormente proferido por Jaeger, de que, “caso não se reconheça um valor permanente para a cultura humana no conceito antigo de homem, a ciência da Antiguidade [*Altertumswissenschaft*] existe em um vácuo”.<sup>39</sup> Inicialmente uma ciência a serviço de um ideal helênico, encarregada de prover uma base científica para tal ideal, a filologia clássica dele se distanciara progressivamente, afirmando sua autonomia como uma ciência histórica a serviço de seu próprio progresso científico, até o ponto em que lhe voltava as costas de forma definitiva, com o que abandonava o próprio terreno no qual originalmente encontrava sua fundamentação.

---

<sup>37</sup> W. Jaeger, *Five Essays*, 1966, p.41.

<sup>38</sup> M. Dries (org), *Nietzsche on Time and History*, 2008, p. 227.

<sup>39</sup> W. Jaeger, op. cit., 1966, p.41.

Pressagiando tal destino indesejado, Nietzsche propunha um retorno a certas premissas estéticas do *Neuhumanismus* do início do século – a filologia seria também, defendia, uma disciplina estética, além de científica e histórica, e seu elemento estético se manifestaria na predileção, entre todas as Antiguidades, pela chamada Antiguidade “clássica” [*sogenannte »klassische« Alterthum*] (p. 5). Um tipo de investigação filológica salutar, de acordo com o filólogo, deveria atrelar o procedimento científico e a perspectiva histórica da tradição que remetia a Wolf e seu *Prolegomena ad Homerum* ao ideal helênico estético dos artistas e poetas, de Winckelmann, Goethe e Schiller, selando a união desses dois âmbitos em um movimento ao mesmo tempo científico e artístico [*wissenschaftlich-künstlerische Bewegung*], cuja finalidade seria lançar uma ponte sobre a lacuna entre o ideal da Antiguidade e a Antiguidade real [*jene Kluft zwischen dem idealen Alterthum (...) und dem realen zu überbrücken*]. Para que tal objetivo fosse alcançado, o princípio historicista da individualidade precisaria ser descartado em nome de uma subscrição a um ideal eterno e atemporal – “toda a atividade filológica deve ser encerrada e cercada por uma visão de mundo [*Welanschauung*] filosófica, na qual tudo que é individual e isolado [*Einzelne und Vereinzelte*] é evaporado como algo repreensível [*Verwerfliches*] e apenas o todo e o uniforme [*Ganze und Einheitliche*] devem permanecer” (p. 24). Nisso consistia o credo filológico do jovem Nietzsche: a negação da tendência historicista pela qual se guiava o campo da disciplina, e a subscrição a um tipo de investigação filológica norteada pelos campos da arte e da filosofia.

Separado de sua aula inaugural pela experiência da guerra franco-prussiana (1870-71), porém ainda verdadeiro ao programa nela apresentado, o primeiro livro de Nietzsche, seu estudo sobre *O Nascimento da Tragédia*, surgia em 1872, oferecendo uma tentativa de articular as causas do gênio grego através de uma forma não convencional de investigação filológica, na qual a filologia oferecia seus serviços à filosofia e à arte através da invocação das figuras do filósofo Arthur Schopenhauer e do compositor Richard Wagner. Nietzsche não apenas insistia em um ideal helênico estético, lamentando o enfraquecimento do projeto de emulação da cultura grega para a constituição da cultura alemã iniciado por Winckelmann, Schiller e Goethe, mas ia além, formulando, em seu estudo, uma metafísica da tragédia que, amparada pela filosofia schopenhaueriana, dava continuidade às interpretações de Schelling, Hegel e Hölderlin para o fenômeno trágico. Subscrevendo à visão ou intuição [*Anschauung*] de

que “o contínuo desenvolvimento da arte [estaria] ligado à duplicidade do apolíneo e do dionisíaco”,<sup>40</sup> tomados por impulsos [*Trieben*] artísticos relacionados, respectivamente, com o âmbito plástico e com a música, com a necessidade de auto-criação fictícia e com o igualmente persuasivo desejo de auto-desmembramento, com o *principium individuationis* e com um tipo de embriaguez que implicava a ruptura com tal princípio e a satisfação do “Uno-primordial”, Nietzsche propunha a compreensão da arte trágica, com a qual identificava o ápice do gênio artístico helênico, como a conciliação e perfeito equilíbrio entre tais impulsos. O declínio do helenismo, assim, corresponderia ao declínio do gênero trágico, que Nietzsche associava à emergência do socratismo no seio da cultura grega. O triunfo da tendência iniciada com a tragédia de Eurípides, na qual a ênfase recaía sobre a racionalidade e o conhecimento consciente, em concordância com a premissa socrática de que “tudo deve ser inteligível para ser belo”,<sup>41</sup> teria, de acordo com Nietzsche, excisado o elemento dionisíaco da tragédia, na ausência do qual deixava também o palco o apolíneo – “a divindade, que falava pela boca [de Eurípides], não era Dionísio, tampouco Apolo, mas um demônio de recentíssimo nascimento, chamado Sócrates. Eis a nova contradição: o dionisíaco e o socrático, e por causa dela a obra de arte da tragédia grega foi abaixo”.<sup>42</sup> Com Sócrates inaugurava-se a linhagem de um novo tipo de homem, o homem teórico, munido de um otimismo científico inartístico proveniente da crença “de que o pensar, pelo fio condutor da causalidade, atinge os abismos mais profundos do ser, e que o pensar está em condições não só de conhecê-los, mas inclusive de corrigi-los” – uma “sublime ilusão metafísica”, pontuava Nietzsche, “aditada como instinto à ciência, [conduzindo-a] sempre de novo a seus limites, onde ela tem de transmutar-se em arte”.<sup>43</sup> O saber trágico, amparado na união artística entre os impulsos apolíneo e dionisíaco, ofereceria os meios para uma transfiguração da realidade no sentido schopenhaueriano que a metafísica racional socrática falhava em prover.

Assim como Winckelmann e a geração de Humboldt e Goethe, Nietzsche vislumbrava uma relação entre arte, natureza e os gregos, e reconhecia nos últimos o

---

<sup>40</sup> F. W. Nietzsche, *O Nascimento da Tragédia, ou Helenismo e Pessimismo*, 1999, p. 27.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 81.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 79.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 93.

único modelo digno de emulação. Em *O Nascimento da Tragédia*, referia-se aos gregos como “nossos luminosos guias, (...) à vista [dos quais] toda a produção autônoma, aparentemente de todo original e sinceramente admirada, [parece] de súbito perder cor e vida e encolher-se em cópia malograda e até mesmo em caricatura”,<sup>44</sup> Em seu relato do nascimento e declínio do espírito trágico helênico, entretanto, o quadro tradicional do gênio grego que, desde Winckelmann, teria feito da Atenas do século V a.C. o modelo para a emulação alemã, era subvertido – o estilo arcaico de Ésquilo era elevado acima de Sófocles, Platão desprezado, e a “idade de ouro” helênica retratada como o início de um longo período de degeneração artística e cultural. Além disso, a “serenidade” [*Heiterkeit* – alegria, jovialidade] que Winckelmann e os filohelenos alemães do século anterior tanto haviam admirado nos gregos e que os tornava, a seus olhos, dignos de emulação, seria por Nietzsche perturbada pela associação de tal aspecto apolíneo com as profundezas irracionais do dionisíaco. “Se Winckelmann, Goethe e Schiller fizeram o espírito alemão entrar na escola dos gregos,” como observou Machado, “Nietzsche pensa que ‘não conseguiram abrir a porta mágica que dá acesso à montanha encantada do helenismo’ porque não usaram a boa chave para isso: a música, ou melhor ainda, a tragédia musical.”<sup>45</sup>

Pensar a tragédia como uma arte fundamentalmente musical permitira Nietzsche não apenas traçar a origem e declínio do espírito trágico helênico com base na dualidade apolíneo-dionisíaco, mas também perseguir, à exemplo de Winckelmann, seu projeto de utilização da Antiguidade helênica como modelo para a cultura alemã de seu presente. O filólogo identificava, no âmbito da música alemã – “de Bach a Beethoven, de Beethoven a Wagner” –,<sup>46</sup> uma reemergência gradual do espírito dionisíaco, que, culminando no presente com o drama musical wagneriano, apontava para um renascimento da tragédia helênica. No frêmito da vitória alemã na guerra Franco-Prussiana, selada pelos triunfos germânicos sobre o exército francês na batalha de Sedan e no cerco de Metz, em 1870, e da subsequente criação do *Reich* alemão, Nietzsche entrevia a possibilidade de um retorno integral à Grécia do século V a.C., não através da mera imitação de modelos gregos, mas em forma alemã e a partir de uma mitologia exclusivamente alemã – o retorno dos antigos deuses germânicos

---

<sup>44</sup> Idem.

<sup>45</sup> R. Machado (org.), *Nietzsche e a polêmica sobre O Nascimento da Tragédia*, 2005, p. 11.

<sup>46</sup> F. W. Nietzsche, op. cit., 1999, p. 118.

profetizado por Heine – Wotan, Donner e Froh – erguendo-se “em meio a detritos esquecidos e limpando a poeira de mil anos sobre seus olhos”,<sup>47</sup> se concretizava através da “obra de arte total” [*Gesamtkunstwerk*] do tipo trágico de Richard Wagner.

Lançando um olhar retrospectivo sobre *O Nascimento da Tragédia* – no opúsculo “Tentativa de Autocrítica”, de 1886 –, Nietzsche identificava um livro temerário e ousado, uma obra de juventude cheia de “coragem juvenil”, identificando, à distância, o problema da ciência como central e o “mais perigoso” do livro.<sup>48</sup> Dentre todas as ousadias que o ímpeto juvenil de Nietzsche lhe permitira – de seu estilo de escrita não-convencional para um trabalho filológico à subordinação da filologia à filosofia e à arte, incluindo seu desprezo pelas premissas historicistas que guiavam o campo da disciplina, as especulações pouco cuidadosas que caracterizavam falta de rigor científico, e a própria premissa básica de seu estudo, a qual se amparava em uma metafísica estética especulativa que não possuía lugar no âmbito da ciência histórica –, reconhecia como a mais aflitiva a sua rejeição do tipo de “homem teórico” à semelhança de Sócrates, e igualmente do otimismo em relação ao tipo de conhecimento científico dissociado do âmbito estético-artístico. A crítica de Nietzsche à racionalidade socrática constituía um ataque que ressoava para além dos limites do *establishment* filológico, tornando-o *persona non grata* em círculos científico-acadêmicos mais amplos – não por acaso, a esperança, confiada em 1871 ao amigo Rohde, de que seu estudo sobre a tragédia lhe conferiria “legitimidade como filósofo”, se veria frustrada, e seu pedido de transferência da cátedra de filologia clássica que ocupava para uma cátedra de filosofia seria negado: seu nome suscitara a oposição dos demais professores da faculdade de filosofia, que teriam reservas em relação à retórica anti-socrática do jovem filólogo.<sup>49</sup>

## V

As esperanças de Nietzsche de promover mudanças no campo da filologia clássica através da publicação de seu estudo sobre a origem da tragédia esbarravam, dessa forma, na controversa recepção de seu estudo. Num primeiro momento, o livro era recebido com absoluto silêncio pela corporação filológica. Ritschl, professor mais

---

<sup>47</sup> H. Heine, *Contribuição à História da Religião e Filosofia na Alemanha*, 1991.

<sup>48</sup> F. W. Nietzsche, op. cit., 1999, pp. 14-15.

<sup>49</sup> R. Machado (org), op. cit., p. 15.

influente de Nietzsche – que lhe havia adotado como *protégé*, sendo responsável, inclusive, por sua indicação à cátedra na Basileia –, justificava seu silêncio declarando-se incapaz de, na sua idade, aventurar-se por caminhos tão novos quanto aqueles indicados por Nietzsche, distanciando-se da relação que este estabelecia entre filologia, filosofia e arte. Adepto da tradição wolfiana, Ritschl subscrevia a uma forma de investigação filológica voltada para a crítica e interpretação textual,<sup>50</sup> postura metodológica que o levava a várias críticas de fundo ao *Nascimento da Tragédia*, lançadas em carta privada ao jovem filólogo:

Primeiro, a lembrar que um cientista, como ele [Ritschl], não pode condenar o conhecimento e ver na arte a única força libertadora. Segundo, a salientar que a salvação do mundo não vem de um sistema filosófico, no que reconhece a filosofia de Schopenhauer como base para a compreensão do *Nascimento da Tragédia*, mas confessa não ser capaz de compreendê-la. Terceiro, a discordar do privilégio que Nietzsche dá à tragédia grega e da importância que ela teria para a humanidade, pois, embora o helenismo seja a fonte da cultura universal, as formas e as forças espirituais de um povo, como o grego, não podem servir de modelo ou regra para outros povos e outros períodos.<sup>51</sup>

As reservas de Ritschl ao estudo de Nietzsche, assim elencadas, e em especial o último ponto, conformam-se perfeitamente às premissas historicistas anteriormente discutidas, pelas quais havia enveredado, a partir de Wolf, o campo da filologia clássica.

Nietzsche, porém, nutria ainda a esperança de que, a despeito do marcante elemento metafísico, do anti-historicismo e do wagnerismo contidos em sua obra – elementos que certamente não cairiam nas graças de filólogos acadêmicos estabelecidos –, o conteúdo histórico-filológico de seu livro, aquilo este esclarecia quanto ao conhecimento da Grécia antiga, pudesse vir a ser reconhecido entre especialistas, o que possibilitaria que a nova perspectiva inaugurada pelo estudo viesse a exercer influência sobre jovens filólogos de uma nova geração.<sup>52</sup> Tal esperança

---

<sup>50</sup> “Para a escola de Ritschl, a crítica textual era tudo”, observava Wilamowitz em sua história dos estudos clássicos. A opinião que expressa a respeito da competência filológica de Ritschl – professor de seu arqui-rival, Nietzsche, e rival de seu professor, Otto Jahn, é bastante positiva. Cf. U. von Wilamowitz-Moellendorff, *History of Classical Scholarship*, 1982, pp. 33-36.

<sup>51</sup> R. Machado (org), op. cit., 2005, p. 18.

<sup>52</sup> Discutindo o problema da audiência à qual o livro de Nietzsche se voltava, Stern e Silk concluem que a obra não fora escrita visando converter wagnerianos filosoficamente inclinados ao helenismo, mas antes “a aspiração de Nietzsche era converter seus colegas classicistas, especialmente aqueles que não haviam ainda definido seus caminhos, à sua própria perspectiva filosófica e estética. Se o Nietzsche de *O Nascimento da Tragédia* se caracterizava como um cientista [*scholar*] da Antiguidade virando as costas à ciência, ele não virava as costas também aos demais cientistas”. M. S. Silk, J. P. Stern, *Nietzsche on Tragedy*, 1984, pp. 94-95.

esmaecia, entretanto, frente à rejeição da resenha entusiasmada de seu amigo, o jovem filólogo Erwin Rohde, pela redação do periódico *Litterarisches Zentralblatt*, “frustrando a última chance de que uma voz séria falasse a favor [do livro] em um periódico especializado”.<sup>53</sup> A resenha de Rohde, reformulada a pedido de Nietzsche, porém não muito distinta da primeira versão rejeitada, apareceria, enfim, no *Norddeutsch Allgemeine Zeitung*, um jornal não-especializado simpático ao wagnerianismo.

O silêncio da ortodoxia filológica seria enfim quebrado com o aparecimento, poucos dias após a publicação do opúsculo de Rohde, de uma resenha de *O Nascimento da Tragédia* assinada pelo jovem doutor em filologia Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff. As reservas de Wilamowitz ao estudo de Nietzsche não diferiam muito daquelas que Ritschl apresentara em carta privada; proferidas pelo jovem doutor em filologia, porém, adquiriam um tom virulento e sarcástico, proveniente, em parte, da inimizade entre Ritschl, protetor de Nietzsche, e Otto Jahn, a quem Wilamowitz se associava.<sup>54</sup> A resenha de Wilamowitz ironizava, num estilo túrgido, os excessos de Nietzsche, detalhando uma série de interpretações dos textos gregos que percebia como errôneas e apontando a falta de evidências para diversas afirmações feitas pelo autor. Acusava este ainda de não haver compreendido Homero, Platão, Píndaro, Aristóteles e Eurípidas, e de cometer violências contra grandes figuras do filohelenismo alemão – Winckelmann, Goethe e Lessing.

O aspecto mais condenável que identificava no estudo de Nietzsche, entretanto, seria a sua falta de comprometimento científico. Assim como Ritschl, Wilamowitz se reconhecia como um cientista – afirmando, com ironia, que gostaria de ser digno do insulto de “homem socrático” –, e como tal subscrevia a um “método histórico-crítico” livre de dogmas metafísicos, o qual...

(...) não se deixa afetar por uma presunção a respeito do resultado final, honrando apenas a verdade de avançar de conhecimento em conhecimento, de compreender cada fenômeno histórico somente a partir das condições da época em que eles se desenvolveram e de ver sua justificativa na própria necessidade histórica.<sup>55</sup>

---

<sup>53</sup> Ibidem, p. 93.

<sup>54</sup> Sobre a disputa irrompida, em meados da década de 1860, entre Friedrich Ritschl e Otto Jahn, ambos professores de filologia clássica em Bonn, e seus desdobramentos na contravérsia envolvendo seus protegés Nietzsche e Wilamowitz cf. A. K. Jensen, “Friedrich Ritschl, Otto Jahn, Friedrich Nietzsche”, *German Studies Review*, 37, 2014, pp. 529-547.

<sup>55</sup> R. Machado (org), op. cit., 2005, p. 56



O panfleto de Wilamowitz causava indignação a Rohde, que se propunha então a prover uma justificação histórico-filológica às ideias contidas no livro de Nietzsche. Antes que pudesse finalizar seu novo opúsculo, entretanto, surgia no *Norddeutsche Allgemeine Zeitung* uma carta aberta do músico Richard Wagner a Nietzsche, publicada sem o conhecimento prévio deste, partindo em sua defesa através de um ataque fulminante proferido contra o campo da filologia clássica. Wagner expressava um tipo de opinião sobre a disciplina, proveniente da perspectiva de um *outsider*, que se tornava cada vez mais comumente aceita à medida que o século avançava e o processo de modernização pelo qual passava a Alemanha seguia seu curso: a de que os filólogos, retirados em um isolamento hermético, nada oferecendo de qualquer valor à vida e cultura contemporâneas, produzindo conhecimento do interesse apenas de especialistas (ou seja, de si próprios), constituíam uma casta a serviço apenas de seus próprios caprichos. Por antecipar o crescente desprezo pela disciplina por parte da opinião pública (cuja relevância – e perigo – Nietzsche destacara já alguns anos antes, em sua aula inaugural), convém a citação do trecho da carta de Wagner:

(...) Enquanto a faculdade de teologia nos oferece pastores e conselheiros consistoriais, a de direito nos oferece juízes e advogados, a de medicina, médicos, todos eles cidadãos úteis na prática, a filologia nos fornece apenas filólogos, que só tem utilidade entre eles mesmos e para eles mesmos. É possível perceber que nem os brâmanes indianos chegavam a ocupar posição tão sublime, por isso podemos esperar dos filólogos, de tempos em tempos, uma palavra divina. E realmente esperamos que um dia saia dessa esfera prodigiosa um homem para nos dizer, sem usar uma linguagem erudita nem citações medonhas, o que os iniciados descobriram sob o invólucro de suas pesquisas, tão incompreensíveis para nós leigos, de modo que saibamos se o que nos diz vale o esforço de sustentar uma casta tão cara.<sup>56</sup>

Diante de tal constatação, Wagner prosseguia tecendo um elogio a Nietzsche, um filólogo preocupado em integrar os frutos advindos da investigação filológica à realidade contemporânea da cultura alemã, visando seu engrandecimento, e que, descendo das alturas nas quais habitavam os filólogos em seu isolamento, dirigia-se ao público leigo.<sup>57</sup>

---

<sup>56</sup> Ibidem, p. 82.

<sup>57</sup> Aceita-se comumente que o ataque aberto de Wagner contra a filologia teria ferido gravemente a reputação de Nietzsche nos círculos acadêmicos – e em verdade, há de se convir, a intervenção do músico não prestara serviço à causa de Nietzsche frente ao *establishment* filológico. Como observaram Silk e Stern, entretanto, diante das graves transgressões à filologia convencional contidas no livro de Nietzsche, nada que Wagner pudesse acrescentar poderia agravar de maneira significativa os danos infligidos à reputação do autor. É difícil imaginar que Nietzsche não tivesse previsto que a publicação do livro o comprometeria perante seus colegas de ofício, de forma que incorrer em tal sacrifício, ainda seguindo Silk e Stern, teria constituído uma escolha consciente – a despeito do esforço do jovem

À carta de Wagner seguia-se o novo opúsculo de Rohde, agora uma defesa da reputação de Nietzsche como *Wissenschaftler* e filólogo catedrático. Escrevendo na forma de uma carta aberta a Wagner que explicava o ataque de Wilamowitz ao livro de Nietzsche, Rohde defendia *O Nascimento da Tragédia* buscando sobrepujar seu detrator em seu próprio jogo, ou seja, expondo as deficiências de seu conhecimento filológico e sua falta de familiaridade com os textos antigos, que supostamente o teriam levado a falhar na compreensão do livro de Nietzsche. Rohde ignorava, entretanto, a sugestão de Ritschl, que propunha uma correção estritamente científica do panfleto de Wilamowitz, desprovida de hostilidade contra a filologia,<sup>58</sup> e lançava também um ataque ao tipo de ortodoxia filológica defendida por Wilamowitz, “uma paródia de toda autêntica filologia, uma caricatura grotesca da crítica inteligente, uma verdadeira *Afterphilologie*”.<sup>59</sup> Como alternativa salutar ao modelo obcecado com tróvia sobre a Antiguidade, capaz de produzir apenas relatos fragmentários sobre o passado, desprovidos de vida e de sentido, Rohde propunha um modelo de crítica filológica imbuída de filosofia e arte, o qual, juntamente com Nietzsche, professava, sublinhando que a crença de que certos aspectos da Antiguidade só poderiam ser compreendidos à luz de revelações de grandes filósofos e artistas sobre a essência eterna da arte não implicava necessariamente negligência em relação aos fundamentos históricos da investigação.

O opúsculo se encerra lembrando o que Rohde acreditava ser o verdadeiro propósito da filologia clássica – não o cultivo de um luxo inocente, como o tipo de filologia defendida por Wilamowitz, mas o nobre propósito do tempo de Schiller e Wolf, quando a disciplina “pretendia reconhecer, no modo maravilhoso de ser e agir do povo grego, uma vestimenta historicamente notável que envolvia, em meio a toda a mudança, o que havia de imutável, de puramente humano”, quando ainda se “alimentava a corajosa crença de que, para nós, também é possível encontrar o caminho em direção a uma humanidade mais livre e mais nobre”.<sup>60</sup> Esta subscrição a um ideal helênico e seu comprometimento com a verdadeira cultura (*Kultur*, em oposição à civilização, distinção que Rohde atribui a Wolf), argumenta, era o que

---

filólogo em salvaguardar, *post factum*, tanto quanto lhe fosse possível de sua reputação como acadêmico catedrático. Cf. M. S. Silk, J. P. Stern, op. cit., 1984, p. 97.

<sup>58</sup> R. Machado (org), op. cit., 2005, p. 27.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 96.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 126

havia tornado a filologia clássica digna da elevada tarefa da *Bildung* – educação não como instrução em conhecimentos úteis, mas como formação no sentido mais profundo, por meio dos ginásios clássicos, da mais nobre juventude.

Aproximando, com tal discurso, a filologia clássica do âmbito pedagógico da *Bildung* e do ideal helênico do *Neuhumanismus*, Rohde antecipava a tendência que, como veremos, despontaria algumas décadas mais tarde. Em seu presente, no entanto, o opúsculo que produzira era mais uma vez rejeitado para publicação em um periódico filológico – Teubner, o principal editor de filologia da Alemanha, se recusava a publicar o texto, a despeito da intervenção de Ritschl, argumentando não querer alimentar uma polêmica contra a filologia. Tal recusa Nietzsche interpretava como sua “condenação à morte” pela corporação filológica.<sup>61</sup> O texto de Rohde era, enfim, publicado por Fritsch, editor de Wagner, reforçando a aliança entre Nietzsche e Rohde e o wagnerismo, percebida como espúria pela ortodoxia filológica.

Uma réplica de Wilamowitz surgiria alguns meses mais tarde, pondo fim à polêmica. Recusando-se a aceitar o argumento de Rohde de que verdades mais profundas não necessitam provir diretamente de documentos, o jovem doutor em filologia, mantendo o tom virulento da polêmica, lançava ataques em várias direções, com o objetivo de desqualificar a defesa de Rohde do modelo de filologia pelo duo professada. Percebendo discordâncias entre declarações de Nietzsche e as respectivas explicações fornecidas por Rohde, Wilamowitz delas se utilizava para desacreditar seus adversários, prevendo (acertadamente) uma ruptura entre os aliados.<sup>62</sup> Constatando que, com a nova manifestação de seu adversário, a controvérsia havia degenerado em injúrias e sutilezas semânticas sem importância, Nietzsche e Rohde concordam que o novo ataque de Wilamowitz não merecia ser dignificado com uma resposta, optando por encerrar a controvérsia.

A trajetória de Nietzsche como filósofo dissidente após a polêmica é bastante conhecida e bem documentada, incluindo seu posterior rompimento com Wagner e sua desilusão em relação ao *Reich* de Bismarck, além do abandono do ideal de germanidade ao qual subscrevia em seu primeiro livro. Seu rival, por outro lado, logo seria laureado com uma cátedra, na universidade de Greifswald, em 1875-6, conforme

---

<sup>61</sup> Ibidem, p. 28

<sup>62</sup> Ibidem, p. 137.

previra Nietzsche em carta a Rohde,<sup>63</sup> alçando-se, a partir daí, em uma grandiosa carreira acadêmica. Figurava, na virada do século, como o sátrapa da filologia clássica alemã, por quem passariam todas as grandes promessas para a próxima geração de filólogos clássicos – que em seu tempo se voltariam, ironicamente, a seu velho rival Nietzsche, como veremos a seguir.

## VI

Como resultado imediato da controvérsia protagonizada por Nietzsche e Wilamowitz, contemplava-se a vitória decisiva da tendência historicista e a completa extirpação do “ideal helênico”, em qualquer configuração ou forma, do âmbito da filologia acadêmica. De seu ingresso no mundo universitário na primeira década do século XX, Jaeger relembra a lição, logo aprendida, de que uma das realizações da *Altertumswissenschaft* fora ter demonstrado que “‘humanismo’ constituía uma palavra pseudo-grega de origem recente, e que, tanto a palavra quanto o seu conteúdo, estariam estritamente banidos do vocabulário da filologia clássica.”<sup>64</sup> Proscrito do âmbito da ciência, o ideal humanístico, derivando ainda autoridade de nomes veneráveis da cultura alemã como Goethe, Winckelmann e Humboldt, subsistia entre leigos, professores ginasiais e poetas, e, entre *Wissenschaftler*, restrito ao âmbito privado: “quando professores secundários buscavam ajuda na produção científica universitária, eles ouviam que fé constituía matéria privada, que não era o papel da ciência estabelecer valores, mas investigar e descobrir verdades.”<sup>65</sup> E os professores secundários que ensinavam línguas antigas viriam, é certo, solicitar o auxílio da casta dos filólogos, à medida que sua ocupação passava a ser contestada com crescente veemência e a necessidade de justificar seu *métier* passava a ser sentida com maior agudez.

Profundas transformações estavam em curso na Alemanha nas últimas décadas século XIX, seguindo o processo que Ringer chamou de “o advento das máquinas e das massas”, com a produção em larga escala seguindo-se imediatamente ao início da

---

<sup>63</sup> Nietzsche para Rohde, 8 de junho de 1872, in *Nietzsche: Briefwechsel*, 2/3:7-8, citado em S. L. Marchand, op. cit. 1996, p. 132.

<sup>64</sup> W. Jaeger, op. cit., 1936, p. 364

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 368.

expansão industrial.<sup>66</sup> Os efeitos econômicos, políticos e sociais de tal processo seriam sentidos de forma especialmente perturbadora entre a classe tradicional não-produtiva da sociedade alemã (funcionários públicos, profissionais liberais e acadêmicos), que, por ocupar posição social privilegiada, tinha mais a perder com as mudanças: “durante grande parte do século XIX, [essa classe] desempenhara um papel predominante na vida política, social e cultural do país e agora sua liderança estava sendo realmente contestada”.<sup>67</sup> O súbito advento da industrialização em larga escala transformava a natureza do processo político na Alemanha, e a retórica política da elite culta, que Ringer caracteriza como “idealista”, perdia sua eficácia diante da emergência de novos blocos de interesses econômico-sociais que, ingressando na arena política, davam início a lutas declaradas por influência quantitativa.

Os filólogos clássicos, incorporando a classe tradicional não-produtiva, se veriam enredados nestes novos conflitos de uma maneira peculiar. Ringer observa que o corpo de oficiais alemães não constituía um grupo exclusivamente aristocrático: cerca de metade de seus membros, na realidade, provinha das classes médias altas, recrutados entre os grupos não-econômicos desse segmento da sociedade. Com isso, a educação secundária do tipo clássico oferecida pelos *Gymnasien* adquiria grande importância como critério para o ingresso nos escalões mais altos da profissão militar,<sup>68</sup> de forma que a educação clássica servia como uma forma de substituto para a nobreza de nascimento. Disso decorria que “a competição entre a antiga e a nova elite pela influência no setor não-eletivo da vida pública [assumia] a forma de uma luta pelo ingresso nas camadas superiores do sistema educacional”, o que resultava em uma maior insistência, sobretudo a partir da década de 1880, nas exigências por mudanças na organização da educação alemã, proveniente de setores diversos da sociedade que defendiam propostas de reforma distintas.<sup>69</sup>

Figurando no centro das disputas políticas que irrompiam à medida que uma nova ordem político-social se configurava na Alemanha, a educação clássica passava a ser alvo da contestação de determinados setores da sociedade, que viam seus métodos

---

<sup>66</sup> Ringer baseia suas declarações em estatísticas detalhadas apresentadas em seu estudo. Cf. F. Ringer, op. cit., 2000, p. 55.

<sup>67</sup> Ibidem, p. 56.

<sup>68</sup> Em 1912, segundo estatística provida por Ringer, 65% dos cadetes possuíam certifica de formação ginásial, pp. 59-60.

<sup>69</sup> Idem.

de ensino como obsoletos e sua ênfase curricular como pouco realista.<sup>70</sup> A despeito da resistência determinada da *Bildungsbürgertum* na defesa de seus valores humanísticos e, no âmbito acadêmico-científico, da manutenção de sua liberdade de perseguir metas científicas de maneira desinteressada, derrotas no embate político seriam eventualmente inevitáveis, e, por volta da virada do século, as escolas secundárias não-clássicas, em especial as *Realschulen*, haviam aumentado consideravelmente seu prestígio, passando a representar uma ameaça à centralidade social e pedagógica dos *Gymnasien*.<sup>71</sup> Era diante de tal situação que professores ginasiais, juntamente com setores da sociedade alemã interessados na preservação do status da *klassische Bildung*, recorreriam aos filólogos em busca de auxílio, de forma que estes se veriam, nas palavras de Ringer, “travando uma longa batalha de desgaste” em defesa de sua instituição secundária.<sup>72</sup>

A reação da corporação filológica aos desafios lançados pelos reformistas encontraria seu campeão na figura do antigo rival de Nietzsche, Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff. O filólogo, então professor em Göttingen, desempenharia um papel importante no congresso convocado em 1890 pelo Kaiser Wilhelm II, no qual fora discutida a reforma no ensino.<sup>73</sup> A militância de Wilamowitz em prol do *Gymnasium*, em conformação à sua perspectiva historicista, consistia em uma retórica singular: os avanços da *Altertumswissenschaft* conquistados na segunda metade do século XIX, argumentava, haviam inviabilizado um retorno ao esteticismo winckelmanniano do século anterior (ou mesmo à noção de *Bildung* humboldtiana, que reconhecia nos gregos um ideal eterno de humanidade); tampouco o argumento,

---

<sup>70</sup> Friedrich Lange, presidente da *Realschulemännerverein* [Associação dos defensores da *Realschule*], um dos mais expressivos grupos organizados em torno de reivindicações por reformas no ensino alemão, ao lado da *Verein für Schulreform* [Associação para a reforma da educação] e *Verein für Förderung des lateinlose höheren Schulwesens* [Associação para a promoção do ensino secundário livre de latim], referia-se à educação ginásial de professores e burocratas como “escolasticismo obsoleto e sufocante”. Cf. F. Lange, “Wiedergeburt: Eine Neujahrbetrachtung”, in *Reines Deutschtum: Grundzüge einer nationalen Weltanschauung*, 1893, pp. 57-58.

<sup>71</sup> Sobre a emergência das *Realschulen* e demais tipos de escolas secundárias (e.g. *Realgymnasien*, *Oberrealschule*) na virada do século XIX para o século XX, cf. F. Ringer, op. cit., 2000, pp. 61-62.

<sup>72</sup> *Ibidem*, p. 61.

<sup>73</sup> Não afeiçoado à educação clássica, Wilhelm II se aliava aos reformistas, defendendo um currículo escolar cuja ênfase recaía sobre o ensino da língua alemã e da história contemporânea, visando promover o patriotismo entre os jovens estudantes e conter o avanço do ideário social-democrata; sua ambição, entretanto, esbarraria na reação conservadora, que, organizada sob a *Gymnasialverein* (Associação Ginásial, integrada por intelectuais mandarins Mommsen, Wilamowitz, Curtius etc), constituía um oponente formidável, capaz de frustrar até mesmo aos anseios do jovem Kaiser. Cf. F. Ringer, op. cit., 2000, p. 61, e S. L. Marchand, op. cit., 1996, p. 136.

também de teor humboldtiano, de que o estudo da língua grega serviria como disciplina mental salutar, era defendido. O ensino da língua grega deveria continuar a ser ministrado, assim, “exclusivamente com a finalidade de se ler livros gregos” [*ausschliesslich, am griechischer Bücher zu lesen*], os quais, como peças [*Stücke*] separadas temporal e geograficamente, e pela individualidade de seus autores, unidas apenas pela língua em que foram pensadas e escritas, ofereciam não o acesso a um ideal eterno, a uma natureza humana mais verdadeira, mas à verdade sobre “cada um dos séculos desde o século VI a.C. até o século IV d.C.”, período em que a língua grega fora “portadora de toda a educação [*Bildung*] mais elevada”. “Nossos rapazes”, argumentava Wilamowitz, “merecem a verdade”, pois se a ilusão é criação humana, a verdade seria divina [*die Wahrheit aber ist Gottes*].<sup>74</sup> A qualidade “elevada” da educação produzida em língua grega não carecia, na perspectiva de Wilamowitz, de uma fundamentação científica articulada pela filologia clássica. Para o filólogo, a verdade sobre a Antiguidade continha, em si mesma, todo o valor necessário para justificar o ensino secundário clássico com ênfase no estudo de línguas antigas. E por algum tempo ainda, uma defesa em tais termos se faria suficiente para conter, no âmbito político, os avanços reformistas.

Em sua defesa dos ginásios clássicos, Wilamowitz argumentava que as reformas escolares que ameaçavam o poder normativo da Antiguidade apresentavam um “grande perigo para a saúde intelectual e moral não apenas de nosso *Volk*, mas de toda a cultura humana”.<sup>75</sup> Sua preocupação central era, na verdade, o impacto que a “degradação” do ensino secundário, implicando um declínio nos padrões do ensino universitário, teria sobre a ciência, em especial sobre a *sua* ciência, a *Altertumswissenschaft*, campo ao qual havia consagrado sua vida. Nisso consistia um dos argumentos mais sublinhados pela ortodoxia intelectual alemã: temiam o impacto catastrófico que a democratização do acesso às universidades teria sobre a esfera científico-cultural, e ressentiam o fato de que questões de ordem política passavam a invadir o âmbito de suas instituições científicas, às quais fora garantida, desde o final do século XVIII, por meio de um acordo tácito entre Estado aristocrático e classe

---

<sup>74</sup> U. von Wilamowitz, “Vorrede”, in *Griechisches Lesebuch*, 1921, pp. iv-v. A primeira edição do livro data de 1902.

<sup>75</sup> U. von Wilamowitz, “Philologie und Schulreform”, p. 115, citado em F. L. Marchand, op. cit., 1996, p. 137.

média instruída, autonomia para perseguirem seus objetivos puramente científicos de forma desinteressada.<sup>76</sup>

Se, no final do século XIX, o interesse por línguas modernas, pelas ciências naturais e por carreiras mais “utilitárias” aumentava na esfera do ensino superior, as disciplinas “humanísticas”, amparadas por seu prestígio tradicional, mantinham ainda em grande medida intacto o seu elevado status no âmbito acadêmico. Isso em um momento de grande expansão e prosperidade material para as universidades, que Ringer associa à atuação de Friedrich Althoff, ministro prussiano da educação entre 1882 e 1908.<sup>77</sup> Althoff seria responsável por trazer Wilamowitz de Göttingen para a Universidade de Berlim, como sucessor de Curtius: com o “fim do monopólio do *Gymnasium* humanístico entre as escolas alemãs” em decorrência “das políticas educacionais de Sua Alteza Imperial”, Althoff teria chamado Wilamowitz para Berlim, de acordo com Jaeger, com a finalidade de “restaurar no âmbito universitário o que fora grandemente perdido no nível secundário da educação alemã”.<sup>78</sup> A militância engajada de Wilamowitz no período, que incluía seminários semanais abertos a não-classistas e a tradução para o alemão de diversas peças gregas, além de sua defesa do *Gymnasium*, tinha como objetivo tornar universal a apreciação da importância histórica da cultura helênica, o que em nada tinha relação com sua atuação como *Altertumswissenschaftler* – a filologia, ocupando-se de tarefas técnicas, não tocava tais âmbitos, ficando restrita ao universo auto-contido da atividade filológica. Persistia, assim, o isolamento da disciplina denunciado algumas décadas antes por Richard Wagner, a despeito da crescente oposição às instituições de caráter filohelênico alemãs. Um retorno, no âmbito da ciência, a um ideal helênico, via Schiller e Humboldt ou via Nietzsche e Wagner, constituía, para a ortodoxia filológica liderada por Wilamowitz, uma posição inadmissível e indefensável do ponto de vista científico.

Ringer propõe, em seu estudo sobre os intelectuais do tipo “mandarim”, uma divisão destes entre “modernistas”, que viam na acomodação seletiva de realidades modernas uma via para a manutenção de sua influência – tanto quanto dela pudessem salvaguardar – frente às transformações sociais que se efetivavam na Alemanha, e “ortodoxos”, para quem as suas tradições culturais já haviam se diluído demais em

---

<sup>76</sup> F. Ringer, op. cit., 2000, p. 266.

<sup>77</sup> Ibidem, p. 62.

<sup>78</sup> W. Jaeger, op. cit., 1966, p. 58.



concessões à modernidade e a decadência geral da época figurava como consequência inevitável deste processo, de forma que a ideia de qualquer nova concessão lhes seria absolutamente estranha.<sup>79</sup> Wilamowitz (representando a guilda dos filólogos clássicos, da qual atuava como porta-voz) é identificado por Ringer, nesse ínterim, como uma das vozes ativas representantes da ortodoxia mais exaltada da classe “mandarim”. Seu comprometimento com um ideal científico ascético, em defesa do qual dera o primeiro passo na direção de seu estrondoso sucesso acadêmico, com a polêmica contra o *Nascimento da Tragédia* de Nietzsche, estava por demais enraizado em sua personalidade e em sua visão de mundo para que pudesse fazer a menor concessão em relação a ele. A geração de filólogos que no século XIX emergira sob o fascínio de um tal ideal científico-historicista se veria, na entrada do novo século, de forma análoga a Ritschl frente ao livro de Nietzsche, incapaz de aventurar-se pelos caminhos que as novas realidades e contingências impunham. Caberia, assim, à uma nova geração de filólogos clássicos trilhar tais caminhos.

## VII

Na virada do século, a classe dos intelectuais acadêmicos alemães se vira às voltas com transformações políticas, econômicas e sociais que recebiam com desconfiança e que, para sua perplexidade e desgosto, logo viriam a interferir diretamente no âmbito de suas atividades, sobretudo através de demandas políticas por reformas no ensino. Sua liderança passava a ser contestada, especialmente por meio de ataques a seu modelo de *Bildung* que, desde o final do século XVIII, tinham como expressão de seus valores e de sua identidade. *Bildung* e *Kultur*, no âmbito das quais residia a *Wissenschaft*, constituíam o seu legado, sua maior contribuição, de forma que sua contestação muito os perturbava, logo sendo associada a um problema mais grave, à ideia de uma profunda “crise cultural”, que os conduziria por uma reavaliação de seu papel de liderança:

Em algum momento em torno de 1890, os acadêmicos alemães começaram a manifestar apreensões sobre a situação corrente do ensino alemão e, de modo geral, sobre a vida cultural da Alemanha. Falavam de um declínio da vitalidade de suas tradições intelectuais, de uma perda de sentido e importância. Perguntavam-se se não eram parcialmente responsáveis pela superficialidade da época, pela aparente separação entre o *Geist* e a política e pela violência dos novos conflitos sociais. Começaram a suspeitar que as universidades haviam negligenciado sua função de líderes espirituais, que a cultura mandarim fora

---

<sup>79</sup> F. Ringer, op. cit, 2000, pp. 264-5.

abandonada tanto por seus antigos guardiões quanto pelo restante da sociedade alemã. Essas dúvidas afligiram a comunidade acadêmica alemã desde a década de 1890 até a década de 1930 e alcançaram sua maior intensidade nos primeiros anos do período de Weimar. Na década de 1920, nenhum professor de universidade alemã duvidava da iminência de profunda “crise da cultura”.<sup>80</sup>

O evento catalisador para o aprofundamento dessa “crise”, a partir de 1920, seria a traumática experiência da Primeira Guerra Mundial, agravada pela derrota alemã e pela situação extremamente precária do país no período pós-guerra. Não apenas a exigência por reformas no ensino se intensificava nesse contexto, mas a inflação decorrente da desastrosa situação econômica alemã provocava sérias dificuldades no âmbito acadêmico. No palco da nova configuração política, com a instauração de um regime democrático sob a República de Weimar, irrompiam lutas abertas entre interesses socioeconômicos, nas quais se destacavam os novos elementos industriais da sociedade. Além disso, a reorganização do ensino superior passava a constituir importante questão política a partir de 1918, com o que, para o desbaratamento da elite mandarim, a política passava a interferir diretamente no âmbito de suas tradições e métodos científico-acadêmicos.

A literatura sobre o período de Weimar é vasta, e as atribuições experimentadas pelos diversos setores da sociedade alemã foram extensivamente documentadas. Seguiremos, portanto, para o seu impacto sobre o campo da filologia clássica. A experiência da Primeira Guerra Mundial, que, no caso de muitos dos jovens filólogos que viriam a integrar uma nova geração de porta-vozes da disciplina, viria diretamente das trincheiras – a maioria deles pupilos de Wilamowitz, cujo filho, o jovem filólogo Tycho von Wilamowitz, cairia em combate –, se impunha como um fator determinante para o rompimento geracional com o historicismo professado por seus predecessores. William M. Calder observa tal rompimento como um “movimento” conduzido por quatro influentes helenistas, todos estudantes de Wilamowitz em Berlim – Paul Friedländer (1882 -1968), Karl Reinhardt (1886-1958), Wolfgang Schadewaldt (1900-1974) e Werner Jaeger (1888-1961). Este “extraordinário grupo” viria a rejeitar, ainda que por caminhos distintos, o historicismo de Wilamowitz, “iniciando uma nova fase para a filologia alemã”. O ponto inicial desse movimento é identificado por Calder com uma carta de Paul Friedländer a Wilamowitz, datada de julho de 1921. Havendo voltado das trincheiras, o jovem filólogo passava a questionar os procedimentos, estritamente científicos, de

---

<sup>80</sup> Ibidem, p. 239.

edição, crítica e comentário de textos. A guerra, expressava na carta, o teria transformado profundamente [*der Krieg (hat) mich doch sehr verwandelt*], de forma que não podia “retomar em 1919 [o trabalho filológico] a partir do ponto onde havia parado em 1914”. Na idade madura em que se encontrava (não atingira ainda os 40 anos de idade), dizia não ter mais disposição para a edição de obras periféricas e para o trabalho de “edição pela edição”. Dizia não se arrepender do tempo dedicado à compilação e edição de João de Gaza – de maneira similar, Jaeger produziria na juventude, sob orientação de Wilamowitz, uma edição de Gregório de Nissa –, porém nota que a vida seria “muito curta” para tal tipo de tarefa, e que necessitava encontrar nas coisas “uma importância mais profunda” [*Ich stelle jetzt viel höhere Anforderung an die Notwendigkeit die die Dinge für mich haben müssen*].<sup>81</sup>

A dissidência da nova geração tomaria a forma de um afastamento em relação a seu mentor Wilamowitz acompanhada de uma aproximação com seu antigo rival, Friedrich Nietzsche. Eduard Fränkel, filólogo que, juntamente com Felix Jacoby, constituía um dos mais “tradicionais” pupilos de Wilamowitz, observaria que “o fator mais decisivo na diferença de perspectiva entre Wilamowitz e sua geração [a de Fränkel], fora a influência de Nietzsche”.<sup>82</sup> A reafirmação do valor do helenismo para o presente tornava-se não apenas uma necessidade para a validação dos *Gymnasien*, da *Bildung* humanista e da filologia clássica frente ao fato de que a defesa historicista não podia mais conter os avanços reformistas, mas passava a constituir uma espécie de necessidade “existencial” para os jovens filólogos diante do contexto de crise em que se viam inseridos, no qual todos os valores e certezas pareciam dissolver-se no caos social, econômico, político e cultural instaurado após a guerra. Essa angústia existencial que acometia os jovens filólogos, e que se tornaria parte integral do *Zeitgeist* da era weimariana, aparece expressa em trecho de uma carta de Jaeger a Wilamowitz, de julho de 1917. Apesar de não haver passado, como seus colegas, pela experiência das trincheiras, expressava o impacto que a guerra, experimentada internamente, tinha sobre ele:

A cada semana esta guerra rompe mais profundamente os fundamentos sobre os quais a vida até agora se erguia (...), quanto menos quaisquer certezas

---

<sup>81</sup> Calder discute tal rompimento geracional, cujo início identifica com a carta de Friedländer a Wilamowitz, no capítulo intitulado “The Credo of a New Generation: Paul Friedländer to Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff”, em U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Selected Correspondence, 1869-1931*, 1983, pp. 127-139.

<sup>82</sup> *Ibidem*, p. 128.

encontro em qualquer lugar e dentro de mim, tanto mais caio em silêncio. (...) Se posso esperar, porventura, do conflito interno me ver livre através de uma certeza fixa no mundo, pela qual tenho trabalhado, então espero também, nesses anos de guerra interna e infindáveis aprendizados, ter vivenciado algo profícuo.<sup>83</sup>

Se o fim da guerra teria marcado, como propõe Calder, o momento em que a filologia clássica chegava às vias de fato com o historicismo do século anterior, tal ruptura já havia sido prenunciada algum tempo antes: em dezembro de 1914, poucos meses após a eclosão do conflito, o jovem Werner Jaeger, assumindo a cátedra de filologia clássica na Universidade da Basileia, na Suíça – mesma cátedra que, meio século antes, assumia o igualmente jovem filólogo Friedrich Nietzsche – , anunciava em sua aula inaugural, de forma análoga a seu antecessor, porém em termos menos rígidos, a necessidade de um rompimento com o historicismo, visando uma revitalização de sua disciplina. Donald White identifica em certas passagens do texto da aula inaugural de Jaeger, intitulada História e Filologia [*Historie und Philologie*], ecos da aula inaugural oferecida por Nietzsche:<sup>84</sup> Jaeger propunha uma reaproximação entre filologia e humanismo, articulando a meta de sua disciplina como contemplação e entendimento [*Verstehen*] das obras literárias e artísticas da Antiguidade, as quais deveriam ser perseguidas como um fim em si: “o que o período anterior criou como conteúdo imutável e forma imperecível conduz a filologia, o amor e desejo pelo *logos* e suas obras criativas” [*was die frühere Zeit an Gehalt und unvergängliche Form erschuf, führt Philologie, die Liebe und Lust zum Logos und zu seinen schöpferischen Werken.*]<sup>85</sup>

A remissão a Nietzsche na aula inaugural de Jaeger não implicava, no entanto, um rompimento absoluto com as premissas histórico-científicas de seu mentor Wilamowitz. O novo humanismo que Jaeger viria a propor não prescindia dos métodos e avanços conquistados, em sua busca historicista, pela *Altertumwissenschaft* do século anterior: a maior consciência histórica adquirida no decorrer desse século teria revelado como “grosseiramente idealizada e simplificada” a imagem que os humanistas do século XVIII possuíam do mundo antigo, inviabilizando, no presente,

---

<sup>83</sup> Ibidem, p. 178.

<sup>84</sup> A aula inaugural de Nietzsche é discutida acima. As passagens elencadas lado a lado por White dos textos de Jaeger e Nietzsche, assemelham-se mais pelo estilo hiperbólico que pelo seu conteúdo em si. Se os trechos específicos não coincidem exatamente, o tom de Jaeger e seu clamor por uma renovação da disciplina é definitivamente remanescente da aula inaugural de Nietzsche. Cf. D. O. White, op. cit., 1992, pp. 271-2.

<sup>85</sup> W. Jaeger, *Humanistische Reden und Vorträge*, 1960, pp. 16.

um retorno às premissas do ideal humanístico do *Goethezeit*.<sup>86</sup> O ideal helênico que Jaeger viria a professar, articulado no âmbito de seu projeto de um novo humanismo, não encerrava um ideal estético a exemplo do *Neuhumanismus* de Winckelmann ou do projeto wagneriano de Nietzsche – consistia, como veremos mais à frente, em um ideal pedagógico.

Os comentadores costumam reconhecer a aula inaugural de Jaeger na Basiléia, em 1914, como o marco inicial de uma campanha por um “novo humanismo” na Alemanha. Seria sobretudo a partir da década de 1920, entretanto, após a sua nomeação para a cátedra de Berlim, discutida no início do capítulo, que o filólogo consolidava sua posição de liderança e passava a exercer maior influência, tanto no âmbito de sua disciplina quanto para além dele. Nessa conjuntura, Jaeger lideraria o movimento de renovação do campo dos estudos clássicos no âmbito acadêmico através de uma militância resoluta em prol do programa de um novo humanismo, articulado de forma a atender às urgentes demandas que impunha a nova realidade alemã. A fundamentação e a forma como se articulava tal movimento, que ficaria conhecido como o “Terceiro Humanismo”, será o tema do capítulo seguinte.

---

<sup>86</sup> Cf. W. Jaeger, op. cit., 1936, pp. 363-374. No mesmo sentido, o próprio Nietzsche, subscrevendo a um ideal helênico estético, observara em *A Origem da Tragédia* a inadequação do retrato “jovial” e “alegre” dos gregos traçado no tempo de Goethe e Schiller.

## Capítulo II

### Gênese e fundamentação do “Terceiro Humanismo”

#### I

Alçado à cátedra de filologia clássica da Universidade Berlim em 1921 – então a mais prestigiosa cátedra da disciplina no mundo –, Jaeger assumia a tarefa de dar continuidade à atuação de seu antecessor, o célebre Wilamowitz, como figura de liderança na campanha pela preservação e fortalecimento dos estudos clássicos no sistema de ensino alemão, tanto nas escolas secundárias quanto nas universidades. Não se tratava de uma tarefa simples, visto que o filólogo respondia agora às demandas impostas pela nova e hostil realidade da recém-instaurada República de Weimar.<sup>1</sup> Frente a tal exigência, Jaeger faria uma série de pronunciamentos públicos no decorrer do período, além de fundar, em 1924, com o auxílio de colegas acadêmicos e figuras públicas proeminentes, a influente sociedade *Gesellschaft für antike Kultur* [Sociedade para a cultura antiga] e o periódico semi-acadêmico de interesse geral *Die Antike* [A Antiguidade]. O “Terceiro Humanismo” tem sido, em geral, identificado com tal atuação do filólogo, definido por um comentador como “uma campanha pelo revigoramento da erudição clássica [*classical scholarship*], pela preservação do *humanistisches Gymnasium*, e pelo aumento do prestígio dos estudos clássicos”.<sup>2</sup>

Cunhado em 1921 pelo pedagogo e psicólogo Eduard Spranger, colega de Jaeger em Berlim, o termo “Terceiro Humanismo” indicava o advento de um novo humanismo, “mais amplo em escopo e entendimento [*Verstehens*]” de que os seus predecessores – o humanismo do Renascimento italiano e o *Neuhumanismus* de Goethe e Wilhelm von Humboldt, correspondendo, respectivamente, ao primeiro e segundo humanismos.<sup>3</sup> Apesar da proximidade entre Spranger e Jaeger, o último não faria uso do termo por seu colega cunhado no decorrer de todo o período de Weimar, ainda que sua

---

<sup>1</sup> A respeito do engajamento de Wilamowitz na defesa dos estudos clássicos na virada do século XIX para o século XX, cf. o Capítulo I acima.

<sup>2</sup> D. O. White, “Werner Jaeger’s ‘Third Humanism’ and the Crisis of Conservative Cultural Politics in Weimar Germany”, in W. M. Calder (org.), op. cit., 1992, p. 268. Para a definição proposta por White, corrobora o depoimento do próprio Jaeger, que, na década de 1960, reconhecia retrospectivamente a sua atuação no período da República de Weimar como “um esforço pela preservação da escola clássica alemã, então ameaçada por brados radicais clamando por sua completa abolição”, cf. *ibidem*.

<sup>3</sup> E. Spranger, *Der gegenwart Stand der Geisteswissenschaften und die Schule*, 1925, p. 7.

atuação no período fosse a ele comumente associada.<sup>4</sup> Apenas em duas ocasiões o termo seria referenciado em seus escritos: no polêmico artigo “Die Erziehung des politischen Menschen und die Antike”, de 1933, e na introdução ao primeiro volume de *Paideia*, de 1934 – textos identificados por comentadores como a culminação de um desenvolvimento observado nos anos finais do regime de Weimar, com a qual o “Terceiro Humanismo” se tornava “muito mais do que um esforço para salvaguardar o lugar dos estudos clássicos no sistema educacional alemão”.<sup>5</sup> A identificação de um tal desenvolvimento torna imediatamente insuficiente a definição acima aludida, que identificava o “Terceiro Humanismo” justamente nos termos de tal esforço, deixando em aberto, mais uma vez, o problema de sua definição.

Frente a isso, propomos que o “Terceiro Humanismo” seja definido não em termos da militância extra-acadêmica de Jaeger – elemento enfatizado pelos comentadores nas últimas décadas –, mas antes em termos de sua fundamentação teórica e finalidade prática, que antecedem e figuram como pressupostos à referida militância. Propomos, assim, que o “Terceiro Humanismo” seja compreendido como um esforço de síntese, associado ao movimento de revitalização das tradições acadêmicas promovido por um grupo heterogêneo de intelectuais alemães como reação à crise cultural que percebiam, cujos termos discutimos brevemente no capítulo anterior. Sobre a origem e sentido desse movimento de síntese, discorre Ringer:

[os professores universitários sentiam que], a partir do final do século XIX, (...) haviam negligenciado seu dever de tornar o conhecimento e as tradições culturais acessíveis a todas as classes da população. (...) O ensino alemão não conseguia retirar quaisquer valores culturais de sua crescente reserva de informação acumulada. A tarefa da “síntese” (*Synthese*), de combinar os resultados dispersos de pesquisas compartimentalizadas num todo significativo, fora deixada a cargo de editores arrojados, prontos a justapor elementos heterogêneos, ou de alguns leigos talentosos, mas nem sempre responsáveis, como Nietzsche e Houston Stewart Chamberlain. Assim, as universidades eram parcialmente culpadas pelo estado insatisfatório da vida cultural alemã.<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> A associação entre o termo “Terceiro Humanismo” e a campanha articulada por Jaeger era, em 1932, suficientemente vaga, no entanto, para permitir que o jornalista e escritor Wolfgang Frommel, figura tangencialmente ligada ao *George-Kreis*, círculo de intelectuais dissidentes reunidos em torno de poeta Stefan George, dele fizesse uso para propor um novo humanismo em seus próprios termos, completamente desvinculado das premissas acadêmico-filológicas de Jaeger. Cf. B. Stiewe, *Der “Dritte Humanismus: Aspekte Deutscher Griechenrezeption vom George-Kreis bis zum Nationalsozialismus*, 2008, p. 5.

<sup>5</sup> D. O. White, op. cit. 1992, p. 269. Cf. também S. L. Marchand, op. cit., 1996, pp. 325, 327.

<sup>6</sup> F. Ringer, op. cit., 2000, p. 263.

Com o intuito de reverter tal quadro indesejado, os acadêmicos alemães passavam a tomar para si a negligenciada tarefa de articular a síntese dos resultados alcançados e dos conhecimentos acumulados. Despertavam para a necessidade de fundir em teorias expressivas os resultados “desconexos e visivelmente esotéricos” de suas pesquisas. Na década de 1920, após a primeira guerra mundial, tal tendência ganhava maior ímpeto, e o esforço de síntese era incorporado a um “grande movimento contra o positivismo e o historicismo”.<sup>7</sup> Síntese se tornava, assim, um dos slogans do esforço de “revitalização” das tradições acadêmicas que os intelectuais do período buscavam articular. Não haveria, no entanto, um cuidado em definir o sentido do movimento de síntese, de forma que o termo, carregado de *pathos*, “significava várias coisas ao mesmo tempo”, aludindo, em geral, a tendências antimodernistas e antipositivistas, e “evocando o ‘todo’ e tudo aquilo que ele representa” – entre outras coisas, a ânsia dos intelectuais e acadêmicos alemães por unidade e organicidade.<sup>8</sup>

Entre os principais proponentes do movimento de síntese, destacava-se a figura de Carl Heinrich Becker (1876-1933), por sua posição de influência no âmbito político-institucional junto ao Ministério da Cultura prussiano, no qual atuara como *Staatssekretär* no período da direção de Konrad Hähnisch, entre 1919 e 1921, supervisionando as reformas que então se instauravam, e, em 1921, como *Kulturminister* do gabinete de Stegerwald. Tal cargo corresponderia para Becker ao auge de sua carreira administrativa iniciada em 1916 – habilitado em filologia semítica, atuara anteriormente como professor de filologia oriental em Bonn, sendo, portanto, também um acadêmico. Ringer identifica Becker em *O Declínio dos Mandarins Alemães* com o grupo dos “modernistas” ou “acomodacionistas”, ou seja, dos intelectuais que, frente à “crise” cultural universalmente identificada pelas classes letradas, estavam dispostos a acomodar certas realidades modernas, convictos de que apenas submetendo-se ao menos parcialmente às necessidades e condições de tal realidade poderiam atuar de forma a conter o declínio e revitalizar suas instituições, preservando a relevância de sua produção frente às novas conjunturas que se impunham. A tal posição, opunham-se os intelectuais “ortodoxos”, que percebiam suas tradições já por demais diluídas e comprometidas, e portanto julgavam quaisquer concessões à

---

<sup>7</sup> Ibidem, p. 323

<sup>8</sup> Ibidem, pp. 369-370.



modernidade inaceitáveis.<sup>9</sup> Essa ortodoxia, abrangendo a maior parte dos professores universitários alemães e representando a “atitude mais ou menos oficial dentro da comunidade acadêmica alemã”,<sup>10</sup> impunha entraves às reformas ambicionadas por modernistas que, como Becker, se associavam à nova ordem democrática do regime de Weimar. Fortalecia ainda a ortodoxia o fato das cátedras no ensino superior prussiano serem vitalícias, uma vez que ideias modernistas possuíam maior aceitação entre acadêmicos mais jovens que não encontravam posições de destaque nas universidades alemãs, geralmente ocupadas por intelectuais de uma geração anterior, já envelhecidos e impassíveis em sua ortodoxia. Com o intuito de equilibrar a balança desfavorável aos modernistas e angariar apoio para suas propostas de reforma entre docentes catedráticos, o ministério de Hänisch-Becker passava, no final de 1920, uma lei de aposentadoria compulsória por idade que tornaria disponíveis, de uma só vez, noventa e seis cátedras universitárias na Alemanha – entre elas a cátedra de filologia clássica de Berlim ocupada por Wilamowitz, então com 72 anos de idade.<sup>11</sup>

A despeito de sua posição modernista, Becker não antagonizava a educação ginasial – suas reformas visavam, antes, preservar as fundações clássicas da *Bildung* alemã. Em carta datada de dezembro de 1920, quando os célebres filólogos Wilamowitz e Hermann Diels deixavam suas cátedras em Berlim, Becker assegurava ao orientalista Theodor Nöldeke que as intenções reformistas do Ministério da Educação não implicariam um abandono dos *Gymnasien* ou dos estudos clássicos: “o valor da *Bildung* humanística é claro para nós no ministério”, declarava. Mudanças nesse campo, no entanto, eram percebidas como necessárias, e na mesma carta Becker afirmava identificar nas ideias de Jaeger um caminho promissor para a renovação dos estudos clássicos. Reconhecia no jovem filólogo “o Wilamowitz do futuro”, porém dotado do que percebia como “um entendimento mais profundo e autêntico da Antiguidade”. Expressava ainda o intuito de mobilizar a sua *expertise* a serviço do Ministério, esperando poder contar com seus aconselhamentos no que tocava às reformas previstas.<sup>12</sup> No ano seguinte, em 1921, sucedendo Hänisch como ministro da cultura, Becker exerceria um papel fundamental no apontamento de Jaeger para a cátedra de

---

<sup>9</sup> Ibidem, pp. 130-131.

<sup>10</sup> Ibidem, p. 230.

<sup>11</sup> Cf. W. M. Calder (org.), op. cit., 1992, p. 2.

<sup>12</sup> Becker to Jaeger, 9 December 1920, in *GStAPKB*, Nachlaß Becker, Mappe 3138, citado em S. L. Marchand, op. cit., 1996, p. 320.

Wilamowitz, como demonstrou Calder.<sup>13</sup> Uma relação de amizade entre o filólogo e o estadista precedia a apoteose política do último, e a correspondência entre eles revela que a cátedra de Berlim havia sido prometida a Jaeger já em 1919, quando Becker assumia o cargo de secretário do Ministério.<sup>14</sup>

Cumprindo, no decorrer da década de 1920, dois termos à frente do Ministério da Cultura (1921 e 1925-1930), Becker seria responsável por dar sanção oficial, no período, à ideia de que “uma nova pedagogia e um maior esforço de síntese remediariam o dano causado pelo excesso de especialização nas universidades”.<sup>15</sup> No campo dos estudos clássicos, isso se traduzia na necessidade de um resgate de sua produção do historicismo acadêmico estéril e do excesso de especialização que lhe afligia, visando torná-los mais uma vez relevante para a *vida*.<sup>16</sup> Nisso, servia-se a crítica de Becker de ideias vitalísticas contemporâneas associadas à *Lebensphilosophie*, procedentes da já discutida crítica nietzscheana.<sup>17</sup> Ficam evidentes, com isso, certas afinidades entre as ideias de Jaeger e Becker, assim como os motivos pelos quais o último, já desde meados de 1919, tramava substituir Wilamowitz por Jaeger na cátedra de filologia clássica da Universidade de Berlim. O momento chegara para que um novo paradigma no campo dos estudos clássicos viesse a se afirmar no âmbito acadêmico-institucional alemão, prescrevendo um rompimento com o historicismo científico que,

---

<sup>13</sup> Entre os nomes indicados para a cátedra pelo corpo docente (que incluía o próprio Wilamowitz), o de Jaeger constava como terceiro na lista, atrás de Hans von Arnim (1859-1931) e Eduard Schwartz (1858-1940), ambos décadas mais velhos que Jaeger. O Ministério, no entanto, interviria rejeitando os dois primeiros indicados e concedendo a cátedra ao filólogo mais jovem. Uma discussão detalhada sobre o apontamento de Jaeger para a cátedra, com base na correspondência deste com Wilamowitz, Becker e Hermann Diels é oferecida em W. M. Calder, “12 March 1921: The Berlin Appointment”, in W. M. Calder (org), op. cit., 1992, pp. 1-24.

<sup>14</sup> Ibidem, p. 19.

<sup>15</sup> F. Ringer, op. cit., 2000, p. 264. Para a discussão de Becker sobre a necessidade de um “(re)despertar para a vontade de síntese” [*der Wille zur Synthese muß wieder erwachen*], cf. C. Becker, *Gedanken zur Hochschulreform*, 1919, pp. 5-9.

<sup>16</sup> Becker chegaria eventualmente à conclusão de que *Bildung*, ou seja, educação e cultivo individual, seria incompatível com erudição acadêmica, uma vez que a última devia, de acordo com sua essência, tornar-se cada vez mais despersonalizada, ao passo que *Bildung* deveria constituir a expressão mais poderosa da personalidade. Uma conciliação entre ambos os interesses, conforme intentara Humboldt com sua reforma do ensino no início do século XIX, seria, assim, impraticável. Tal opinião, entretanto, seria expressa apenas a partir de 1931, após a experiência de Becker no Ministério da Educação Prussiano. No início da década de 1920, quando fazia uso de sua influência para garantir a cátedra de Berlim para Jaeger, tal conciliação ainda devia lhe parecer viável. Cf. C. Becker, pronunciamento feito na abertura do *internationale Hochschulekurse* em Davos, em março de 1931, in *GStAPKB*, Nachlaß Becker, Mappe 8121, p. 29, citado em S. L. Marchand, op. cit., 1996, p. 312.

<sup>17</sup> Cf. Capítulo I acima. Para uma discussão da relação de Becker com a *Lebensphilosophie*, cf. Ibidem, pp. 263, 312-315, 317.

anunciado por Jaeger já em 1914, enredaria alguns anos mais tarde, após o fim da Primeira Guerra Mundial, toda a nova geração de filólogos clássicos alemães.

Com sua aposentadoria compulsória, o reinado de Wilamowitz no campo dos estudos clássicos chegava ao seu fim, e, graças a Becker, Jaeger sentava-se agora ao trono da *Altertumswissenschaft* alemã, tendo a seu encargo a articulação do novo paradigma para a esfera da *Bildung* humanística. Uma vez rearranjada a balança de poderes no âmbito institucional, entretanto, logo ficaria claro que as ideias de Becker e de Jaeger não se harmonizavam completamente, apesar de partirem ambos, em princípio, de pressupostos comuns, tal como a necessidade de “síntese” e a rejeição do cientificismo historicista, legitimados através de um discurso vitalístico. O tipo de síntese perseguido por um e por outro seriam discordantes e, em última análise, irreconciliáveis, como veremos adiante. Diante disso, como apontou um comentador, Jaeger representaria uma decepção para Becker, falhando em assistir o estadista em seus projetos de reforma da forma como este havia esperado.<sup>18</sup>

## II

Passemos, enfim, à síntese preconizada por Jaeger, que propomos identificar com o seu “Terceiro Humanismo”. Buscaremos elucidar os termos nos quais teria sido articulada e os fins a que se orientava. De início, observamos que, como a proposição deixa implícito, o “Terceiro Humanismo” implicava o restabelecimento do humanismo ao contexto da *Altertumswissenschaft*, conferindo ao termo, mais uma vez, legitimidade científica. Diante disso, Jaeger definia humanismo – em uma das diversas definições que fornece – como uma “síntese cultural” [*Kultur-Synthese*] entre, de um lado, as culturas dos povos integrantes daquilo que reconhecia como “círculo cultural helenocêntrico” [*hellenozentrischen Kulturkreises*] e, de outro, a própria cultura helênica [*Griechentum*] (HRV, p. 107). Na conferência *Antike und Humanismus* [Antiguidade e Humanismo], de 1925, discutia a possível relação entre um “humanismo moderno” e a Antiguidade [*was hat nun ein moderner Humanismus (...) mit der Antike zu tun?*] (HRV, p. 105), circunscrevendo, assim, os limites dos dois âmbitos entre os quais operava a síntese humanística que propunha. Humanismo, nesse contexto, era sugerido como Renascimento da Antiguidade, identificado não como fenômeno *sui generis*, mas como um fenômeno recorrente – falava, portanto, em Renascimentos,

---

<sup>18</sup> Ibidem, p. 320.

destacando o uso do termo no plural (HRV, pp. 111-112). Diante disso, uma distinção entre a experiência histórico-cultural grega e aquelas dos Renascimentos posteriores era articulada nos seguintes termos:

Temos, em oposição ao humanismo dos gregos mais antigos, o humanismo dos filohelenos, baseado na síntese consciente [*bewußten Synthese*] da ideia grega de formação cultural e educação humana pura [*griechischen Gedankens der Kulturerziehung und reinen Menschenbildung*], com o espírito de outros povos de nosso círculo cultural. Este humanismo é, em verdade, apenas nosso. Ele constitui um importante elo entre o mundo antigo e o mundo ocidental, além de (...) um dos princípios essenciais da cultura moderna.<sup>19</sup>

Precedendo a síntese em tais termos proposta, a partir da qual Jaeger buscava lançar uma ponte entre o presente e o mundo dos gregos antigos, podemos identificar pressuposta uma síntese anterior, por meio da qual a Antiguidade helênica ou helenidade [*Griechentum*] adquire também *status* de “humanismo”, figurando assim como “formação cultural e educação humana pura”. Humanismo, proveniente de *humanitas*, termo utilizado pelos romanos para designar a educação grega, remetia à palavra grega *paideia* (HRV, p. 121), cuja importância para Jaeger residia justamente em constituir aquilo que identificava como a culminação do desenvolvimento histórico-cultural helênico (HRV, p. 107), encerrando, assim, o sentido de tal desenvolvimento. *Paideia*, termo que daria título à sua história da formação do homem grego, figura nos escritos de Jaeger como termo geral para designar humanismo, civilização, cultura, tradição, literatura, educação etc – ou seja, como uma síntese daquilo que o filólogo reconhece como expressões modernas que se limitariam a exprimir aspectos particulares do conceito grego, sem coincidir inteiramente, no entanto, com o que os gregos por ele entendiam.<sup>20</sup>

Diante disso, propomos que o “Terceiro Humanismo” seja identificado como uma dupla síntese, operando simultaneamente em dois âmbitos distintos: o da Antiguidade grega e o da realidade presente – a última correspondendo, no caso, à realidade alemã das décadas de 1920 e 1930, na qual se pronunciava Jaeger. A primeira síntese, assim, dizia respeito ao processo histórico helênico – agora, porém, não mais tomado por uma realidade autocontida, conforme preconizava a abordagem científico-historicista do século anterior, mas aberto, mais uma vez, à sua “contaminação por interesses

---

<sup>19</sup> HRV, p. 111

<sup>20</sup> *Paideia*, p. 1.

modernos”.<sup>21</sup> Veremos em maior detalhe como Jaeger propunha articular tal síntese no capítulo seguinte, no qual abordaremos o papel da filosofia platônica para o contexto de seu novo humanismo. A seguir, trataremos da segunda síntese, que corresponderia à articulação e fundamentação científica de um novo humanismo moderno.

### III

Visando precisar os problemas suscitados pela articulação de uma síntese entre a Antiguidade helênica e a realidade presente, a partir da qual Jaeger propunha estabelecer um novo humanismo, faz-se necessário um retorno ao problema do historicismo, ou, mais especificamente, o problema da crise do historicismo. Para tanto, recorreremos ao conceito de “estilos de pensamento”, conforme adiantado por Karl Mannheim em seu artigo *Conservative Thought*, de 1953.<sup>22</sup> Utilizando-se de tal conceito, David Bloor contrapunha, em seu livro *Conhecimento e Imaginário Social*, um estilo de pensamento iluminista a outro romântico, chamando a atenção para quatro pontos de diferenciação entre eles: 1) o pensamento iluminista, sendo individualista e atomista, concebia o todo e a comunidade como o conjunto de suas unidades individuais, ao passo que o pensamento romântico, rejeitando tal lógica, identificava totalidades sociais através de propriedades que lhes seriam únicas, como certos estados de espírito, tradições, estilos e características nacionais; 2) no pensamento iluminista, o foco recairia sobre o que é atemporal, imutável e universal, enquanto o pensamento romântico, estabelecendo os indivíduos em seus contextos, deslocava a ênfase para o histórico e concreto, substituindo a noção de princípios universais da razão pela “crença na natureza evolutiva e historicamente condicionada de todos os produtos do pensamento criativo”; 3) o tipo de procedimento dedutivo abstrato que conduzia os casos particulares ao abrigo de leis gerais e abstratas, que caracterizaria o pensamento iluminista, cedia lugar, no pensamento romântico, a uma ênfase na individualidade concreta – o caso particular, em tais termos compreendido, precederia os princípios abstratos; 4) à tendência moralista e normativa do pensamento iluminista, contrapunha-se, no pensamento romântico, a ênfase sobre a integridade, complexidade e

---

<sup>21</sup> Propondo a leitura do processo histórico grego de Homero e Hesíodo a Platão e Demóstenes através da chave *paideia*, Jaeger incorria em uma aplicação anacrônica do termo (cuja cristalização datava do século IV a.C.). Em tal anacronismo Jaeger se permitira incorrer, de acordo com o filólogo Bruno Snell, em função de “necessidades modernas” que se sobrepujavam às premissas científicas de sua disciplina histórica. Cf. B. Snell, *Gesammelte Schriften*, 1966, pp. 33-34.

<sup>22</sup> Cf. K. Mannheim, *From Karl Mannheim*, 1993, pp. 260ss.

interconexão das práticas sociais, de forma que os valores tendiam a ser vistos como imanentes (e não transcendentos, como no caso do pensamento iluminista), combinados e unidos aos fatos.<sup>23</sup>

A partir dos pontos de tal forma esquematizados por Bloor, propomos uma ampliação da definição de historicismo sugerida no primeiro capítulo, pensando-o agora como reação romântica ao pensamento iluminista. Nesse sentido, o historiador alemão Friedrich Meinecke sugeria que o historicismo havia livrado o pensamento moderno de uma concepção do universo em termos de “verdades universais e atemporais que corresponderiam à ordem racional dominante”, substituindo-a por “um entendimento da totalidade e diversidade da experiência histórica humana” e possibilitando, com isso, o alcance de um “estágio mais elevado do entendimento das coisas humanas pelo homem”.<sup>24</sup> Podemos identificar em tal discurso a rejeição da ênfase colocada sobre o universal e atemporal (conforme o ponto 2 acima) e o tipo de raciocínio abstrato que o conceito de “ordem racional dominante” pressupunha (ponto 3). O rompimento com tais premissas do racionalismo iluminista e a busca por desenvolver uma lógica que levasse em conta certos aspectos irracionais da vida humana não teria implicado, deve-se notar, uma rejeição total da racionalidade na investigação científica – o historicismo constituía, ainda, um movimento intelectual que visava o entendimento racional da realidade humana. Tampouco a tendência histórica romântica teria significado, de imediato, um rompimento com as premissas do racionalismo iluminista: dentro da tradição idealista, conforme observou Iggers, pensadores como Fichte, Schelling e Hegel aceitavam a teoria da singularidade de indivíduos e nações na história ao mesmo tempo em que mantinham a crença iluminista em um universo racional.<sup>25</sup> Visando harmonizar ambas as premissas, esses pensadores propuseram a compreensão da razão não como norma abstrata divorciada da realidade, mas como algo imanente, prescrito na realidade. Hegel estabelecia, assim, a história como o desenvolvimento através do qual a ideia racional imanente tomava forma, buscando através disso harmonizar o indivíduo com o processo geral. O pensamento historicista, no entanto, levando a revolta romântica um passo adiante, enfatizava a espontaneidade dos processos individuais,

---

<sup>23</sup> D. Bloor, *Conhecimento e Imaginário Social*, 2009, pp. 99-102.

<sup>24</sup> F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, 1959, p. 4, citado em G. Iggers, *The German Conception of History*, 1983, p. 5.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 29.

rejeitando a conformação destes a quaisquer esquemas gerais<sup>26</sup> – o caso particular (conforme preconiza o ponto 3 acima elencado) teria precedência sobre princípios abstratos, e diante disso estava fadada a cair por terra a síntese idealista entre razão e abordagem histórica, a despeito dos melhores esforços de seus articuladores.

Desde Kant, os idealistas haviam travado uma batalha contra o ceticismo e o materialismo que irrompiam a partir da própria crítica racional iluminista. Buscaram articular, como antídoto para o ceticismo e materialismo, uma realidade moral transcendente que garantiria a universalidade e estabilidade dos valores humanos. Na contramão de tal esforço, o pensamento romântico, epitomizado pela tendência historicista, atentava para a diversidade desses valores (como fizera Herder já no século XVIII), tendendo gradativamente à negação de valores humanos universais (cf. ponto 4 acima). O corolário final da orientação historicista seria, diante disso, o abandono total do idealismo e da subscrição ao projeto iluminista de fundamentação de uma esfera moral transcendental através da razão. *Antinormativität*, a rejeição do pensamento conceitual em termos normativos, é apontada por Iggers como uma das principais características do pensamento historicista alemão. Implicava a asserção de que indivíduos, instituições ou feitos históricos não poderiam ser julgados por padrões externos à suas situações históricas, mas apenas nos termos dos próprios valores inerentes a elas, não havendo, assim, padrões de valoração racionais aplicáveis à diversidade das instituições humanas. Todos os valores seriam, dessa forma, culturalmente determinados.<sup>27</sup> Isso deveria implicar, a primeira vista, um relativismo radical. Porém, se os historicistas compreendiam todos os valores como historicamente e culturalmente determinados, aceitavam igualmente os fenômenos histórico-culturais como emanções de uma vontade divina, tomando-os, diante disso, por produtores de valores verdadeiros. O otimismo historicista se alicerçava, dessa forma, sobre uma crença inequívoca no sentido da história.

O eventual enfraquecimento de tal crença solaparia, entretanto, a base sobre a qual se erigia o pensamento historicista, refreando o otimismo em relação às suas possibilidades e projetando aquilo que seus adeptos identificariam como a “crise do historicismo”. Não por acaso, o aprofundamento dessa crise, na década de 1920, coincidia com o aprofundamento de outra crise, a “crise cultural” acima discutida. A

---

<sup>26</sup> Ibidem, pp. 29-30.

<sup>27</sup> Ibidem, pp. 8-9

ponderação de Collin T. Loader a respeito da crise do historicismo nos permite pensar ambas as crises como fenômenos interrelacionados:

A crise [do historicismo] surgiu não dos problemas teóricos inerentes à doutrina historicista, mas da inadequação da mesma para resolver os problemas bastante reais impostos pelo colapso da Alemanha após a Primeira Guerra Mundial e pelo estabelecimento da República de Weimar. Ou, para colocar de outra forma, a crise surgiu não em função da incapacidade dos historicistas de garantir a existência de um conjunto de valores universais, mas antes de sua incapacidade de garantir a existência de uma unidade de valores para a nação alemã na década de 1920. Assim, ainda que expressassem sua crise em termos *temporais*, em termos de dissolução de verdades eternas no fluxo da história, a crise era de fato *espacial*, resultante de sua antipatia por uma Alemanha verdadeiramente pluralística, que não constituísse uma comunidade orgânica de valores.<sup>28</sup>

Convém aqui uma breve discussão a respeito das categorias “temporal” e “espacial” sugeridas por Loader no trecho. A primeira, como implícito, pressuporia relações entre diferentes unidades de tempo (e.g. as noções de “antigos ou modernos” ou de sucessão geracional), enquanto as relações espaciais pressuporiam objetos que ocupam uma mesma temporalidade (e.g. “balança de poder” ou “conflito de classes”). O campo no qual se desenrolam as relações espaciais é por esse autor qualificado, de forma que o “campo espacial relevante” corresponderia ao campo espacial no qual o indivíduo esperaria encontrar validação para seus valores. Para o pensamento iluminista, tal qualificação seria despropositada, visto que o campo temporal e o campo espacial relevante deveriam coincidir perfeitamente em todos os casos, dada a ênfase que colocava sobre na universalidade e atemporalidade dos valores. É a reação romântica ao iluminismo que irá produzir a diferenciação, restringindo o campo espacial relevante ao âmbito dos povos e nações [*Völker*] individuais. Tal restrição era refletida na elaboração e popularização de conceitos como *Volksgeist* e *Nationalcharackter*, anteriormente discutidos (cf. Capítulo I acima).

O conceito de “organicidade” relacionado ao pensamento histórico é importante nesse contexto e requer clarificação. A “comunidade orgânica de valores”, correspondendo à unidade entre os valores dos indivíduos e os valores da coletividade no campo espacial relevante, encontraria sua fundamentação na esfera do *Volksgeist* (ou simplesmente *Geist*), sendo articulada, no pensamento historicista, de dois modos distintos. Jaeger, a esse respeito, identificava a história política, inicialmente, como “o principal domínio da reflexão histórico-orgânica” [*die hauptsächliche Domäne der*

---

<sup>28</sup> C. T. Loader, “German Historicism and Its Crisis”, *The Journal of Modern History*, Vol. 48, No. 3, 1976, pp. 87-88.



*organisch-geschichtlichen Betrachtung mußte naturgemäß von Anfang an die politische Geschichte sein*], visto que nela se encontrariam “talvez menos distanciadas as formas da vida política em relação a seu portador histórico, a nação” (HRV, p. 141). Tal perspectiva, no entanto, “se expanderia gradualmente às demais áreas da cultura, especialmente às áreas centrais [*zentralen Gebiete*] da arte e da literatura, em cujas criações um espírito geral característico [*charakteristischer Gesamtgeist*] é mais claramente pronunciado”, visto que tais áreas centrais da cultura se encontrariam, por sua própria natureza, “mais profundamente enraizadas na estrutura interna particular da comunidade nacional [*der eigentümlichen inneren Struktur der nationalen Gemeinschaft*]” (idem). Os dois domínios identificados por Jaeger, o da política e o da cultura, correspondem às duas formas de síntese histórico-orgânicas preconizadas pelo pensamento historicista. A primeira, enfatizando o caráter político do campo espacial relevante, concebia o Estado como expressão primordial do espírito nacional ou *Volkgeist*, propondo compreendê-lo como uma “individualidade” capaz de incorporar um “princípio espiritual mais elevado”, conforme preconizava a doutrina historicista rankeana. A segunda forma, por sua vez, deslocava a ênfase do caráter político para o caráter cultural, alçando a produção de indivíduos espiritualmente criativos [*geistig schöpferische Individuum*] à condição de “realização espiritual objetivada” [*objektivierten geistigen Leistung*], ou seja, de objetivação do *Volkgeist* ou “*Geist objetivo*”. Essa segunda forma de síntese orgânico-cultural podemos identificar no pensamento de Humboldt, que, como visto, identificava o *Geist* helênico com a produção cultural grega tanto no âmbito plástico- artístico (seguindo Winckelmann) quanto no âmbito intelectual-literário, eventualmente expandindo tal identificação ao âmbito da própria língua grega. Jaeger, como veremos, daria continuidade a essa tendência, atualizando-a, no entanto, em conformidade às demandas políticas da nova realidade alemã.

Retornando à questão da crise do historicismo, esta passara a se fazer sentir apenas no momento em que os intelectuais alemães não mais podiam perceber, no campo espacial relevante, a validação de seus valores. O conflito entre a tendência histórico-orgânico e a tendência atomista-mecanicista não perturbava as premissas básicas do pensamento historicista, uma vez que a última, identificada com o pensamento britânico e francês, se afirmava fora do campo espacial relevante, sendo tomada por uma força externa. Os diversos conflitos de interesses que emergiam no

âmbito do turbulento período pós-guerra, e, em especial, a crescente contestação dos valores da elite burguesa letrada produtora de conhecimento científico – a elite que Ringer chama “mandarim” –, constituiriam os gatilhos para o fomento da noção de crise. A unidade orgânica do campo espacial relevante fora garantida, no decorrer da maior parte do século XIX, por um regime imperial politicamente estável e pela experiência de um vigoroso desenvolvimento econômico e científico-cultural. A democracia partidária, instaurada a partir de 1919, por outro lado, pressupunha o conflito declarado entre interesses divergentes, que se fazia sentir com violência ainda maior em vista da frágil situação econômica que o país enfrentava. No entendimento dos historicistas, o novo regime, subordinando-se aos interesses materiais de uma esfera social caótica, teria renegado a esfera orgânica do *Geist*, ameaçando, com isso, dissolvê-la. Além disso, o reconhecimento da produção intelectual da elite mandarim como “*Geist* objetivo”, o qual legitimava sua posição como porta-voz da totalidade do campo espacial, passara a ser seriamente contestado, com os intelectuais se vendo relegados, frente à nova configuração político-social, ao papel de meros representantes de um entre uma miríade de grupos de interesses específicos.<sup>29</sup> Desencadeava-se, em decorrência disso, a crise do historicismo, cuja raiz Loader propõe identificar no choque da doutrina historicista com uma nova realidade socio-política que rejeitava suas premissas.<sup>30</sup>

Ainda seguindo Loader, a resposta a essa crise dividiria os intelectuais em três grupos distintos.<sup>31</sup> O primeiro envolveria os historicistas que incorporavam o grupo identificado por Ringer com a ortodoxia mais radical da elite mandariam, e que contava com a maior parte dos intelectuais catedráticos e acadêmicos estabelecidos, incluindo figuras imponentes como Wilamowitz. Esses intelectuais manteriam intacta a crença em suas doutrinas, identificando a crise circunscrita apenas ao âmbito externo a elas: tratava-se de uma crise política relacionada às premissas do novo regime democrático,

---

<sup>29</sup> Loader identifica tal contestação com o fortalecimento da teoria marxista, que ganhava legitimidade com os sucessos dos social-democratas nos primeiros anos da República de Weimar. Tomando o *Geist* por mero reflexo da esfera socioeconômica, que se caracterizaria por conflitos de interesse irreconciliáveis, a teoria marxista rejeitava o historicismo, tomando-o por uma ideologia elitista, e relegava o papel da elite intelectual ao de representante de apenas mais um grupo de interesses. Cf. C. T. Loader, op. cit., 1976, pp. 102-103.

<sup>30</sup> Ibidem, p. 103.

<sup>31</sup> Os grupos propostos por Loader, conforme destaca o próprio, constituem uma categorização *post facto*, o autor não afirma que os próprios historicistas tivessem consciência destes agrupamentos. Loader não relaciona os grupos que identifica com os tipos propostos por Ringer, tal relação é adiantada no contexto desta tese. Cf. Ibidem, p. 116.

que rejeitavam apaixonadamente.<sup>32</sup> Compreendiam a crise do historicismo, assim, como decorrente de um ataque injustificado às suas premissas, e a resposta que articulavam a esse ataque não se tratava, na sua percepção, de uma luta em defesa da doutrina historicista, mas antes de uma luta pela preservação do *Geist* alemão, vilipendiado e seriamente ameaçado pela nova realidade socio-política instaurada.

O segundo grupo situava-se, em relação ao primeiro, no extremo oposto do espectro da tipologia proposta por Ringer, correspondendo aos modernistas mais receptivos às mudanças e mais dispostos a aceitar uma nova realidade pluralística. Para eles, o regime bismarckiano havia ficado para trás e, com ele, também a era da organicidade do *Geist*, de forma que respondiam à crise com o abandono completo das premissas historicistas. A posição deste grupo é bem ilustrada na afirmação de Max Weber, de que “[a vida,] enquanto encerra em si mesma um sentido e enquanto se compreende por si mesma, conhece apenas (...) a incompatibilidade das atitudes últimas possíveis, a impossibilidade de dirimir seus conflitos”.<sup>33</sup> Tal posição implicava, assim, um abandono completo da ideia de organicidade preconizada pelo historicismo, que se estendia não apenas ao âmbito político-estatal, mas também ao âmbito científico-cultural. Constituindo uma minoria nos meios acadêmicos alemães, os intelectuais desse grupo figuravam como *outsiders* nas instituições de ensino alemãs do período.

O terceiro grupo, por fim, corresponderia àquele dos modernistas mais moderados. Apesar de não verem necessariamente com bons olhos o novo regime democrático, os integrantes desse grupo “estavam prontos a submeter-se àquelas facetas da vida social moderna que lhes pareciam inevitáveis”, estando convictos de que “somente uma acomodação parcial às necessidades e condições modernas daria aos mandarins e a seus valores a possibilidade de manter uma certa influência”.<sup>34</sup> Aceitavam, portanto, o fim do antigo *Reich* e a nova realidade da República de Weimar, o que implicava necessariamente o abandono da ideia de que a unidade orgânica do *Geist* poderia emanar da ação do Estado individual histórico. Permaneciam firmes,

---

<sup>32</sup> A reação ortodoxa ao regime democrático da República de Weimar é abordada em detalhe na seção *A Revolta Ortodoxa* do estudo de Ringer. A veemência com que a ortodoxia rejeitava o novo regime é ilustrada através de trechos de depoimentos de intelectuais ortodoxos selecionados pelo autor, nos quais o regime é reconhecido, entre outras coisas, como “o império (...) dos instintos egoístas”, “pavorosa monotonia da homogeneidade descolorida e dos números mortos”, “caos abissal que ameaça devorar (...) não apenas o nosso próprio povo, mas toda a cultura européia” etc. Cf. F. Ringer, op. cit., 2000, pp. 201ss.

<sup>33</sup> M. Weber, *Ciência e Política: Duas Vocações*, 2001, p. 53.

<sup>34</sup> F. Ringer, op. cit., 2001, p. 151.

entretanto, na sua visão organicista, convictos da unidade intelectual-espiritual da nação alemã na esfera cultural. A responsabilidade pela manutenção da unidade orgânica passava a recair, assim, inteiramente sobre a esfera da cultura e da educação, e as disciplinas históricas, conforme propôs Troeltsch, ficariam encarregadas de despertar a consciência do *Geist* nacional, estabelecendo uma continuidade no âmbito temporal entre os valores do passado e a nova realidade moderna. Diante disso, o conhecimento especializado produzido por essas disciplinas deveriam ser colocados, ainda seguindo Troeltsch, à serviço de uma síntese vitalística capaz de fundamentar a esfera do *Geist*:

O papel da história seria o de síntese. É verdade que a disciplina necessitava a especialização que crescia em suas fileiras, porém essa especialização deveria sempre ocorrer no âmbito de uma perspectiva mais ampla. Se a história se ocupava dos problemas da própria vida, o historiador não podia (...) se retirar nos problemas específicos de sua pesquisa. Uma nova dedicação à síntese se fazia necessária, [assim como] uma nova união entre história e filosofia articulada de maneira a prover uma nova *Weltanschauung* para a totalidade do povo alemão.<sup>35</sup>

É em termos análogos que proporemos identificar, a seguir, a síntese articulada pelo Terceiro Humanismo de Jaeger. Antes, porém, cabe ressaltar que os intelectuais desse último grupo, com o qual identificamos Jaeger, insistiam em expressar a ameaça de relativismo sobretudo em termos temporais, de forma que, frente à tarefa de articular como unidade orgânica o campo espacial relevante, perturbado por conflitos entre *Weltanschauungen* e valores irreconciliáveis, viam-se às voltas, mais uma vez, com o problema dos valores em termos de crença em um sentido para a história capaz de produzir valores verdadeiros, ou de um conjunto de valores válido para cada época como emanção de uma esfera transcendental de valores eternos.<sup>36</sup> A esse problema retornaremos mais à frente.

#### IV

Apesar de se vincular à reação romântica, o *Neuhumanismus* alemão do final do século XVIII emergia associado ainda a determinadas premissas do pensamento iluminista. Humboldt, conforme discutido, reconhecia a individualidade dos povos e nações, fazendo uso de conceitos como *Volksgeist* e *Nationalcharackter* para expressá-

---

<sup>35</sup> C. T. Loader, op. cit, p. 108. Cf. E. Troeltsch, “Krisis des Historismus”, *Die Neue Rundschau*, 33, Tübingen, 1922, pp. 584-589.

<sup>36</sup> Nesse sentido, a escola filosófica neo-kantiana, representada no decorrer da década de 1920 e 1930 por figuras como Heinrich Rickert e Bruno Bauch, propunha-se a tarefa de estabelecer, filosoficamente e em termos idealistas, a unidade orgânica do *Geist* alemão justamente através do estabelecimento dessa esfera transcendental de valores. Cf. H. Sluga, *Heidegger's Crisis: Philosophy and Politics in Nazi Germany*, 1993, pp. 75-100.

la. Identificava nos gregos, ao mesmo tempo, um “ideal de humanidade” [*Humanitätsideal*] em termos de “essência humana” [*Wesen der Humanität*] ou “humanidade pura” [*reinen Humanität*]. Se o pensamento iluminista enfatizava as características humanas comuns e a racionalidade, o *Humanitätsideal* humboldtiano deslocava a ênfase para a diversidade humana e a interrelação de todos os aspectos de sua personalidade, racionais e irracionais, em um todo harmonioso. O pensamento humboldtiano e o pensamento iluminista convergiam, não obstante, na asserção de um conceito de humanidade comum que se encerrava, em última análise, em uma esfera transcendental ahistórica. Humboldt, conforme observou Iggers, passaria gradualmente da posição de um tal *Humanitätsideal* para a do historicismo, amparando-se sempre, porém, na crença de que, “apesar de toda a individualidade e de sua ideia serem radicalmente únicas, elas seriam, de uma forma ‘misteriosa’, parte direta de um propósito divino”.<sup>37</sup>

A adesão irrestrita ao historicismo e o divórcio derradeiro com o pensamento iluminista e com a filosofia idealista – no que consistiria a tendência romântica levada às suas últimas consequências – ocorreriam, no âmbito dos estudos da Antiguidade, com a afirmação da *Altertumswissenschaft* wolfiana como uma ciência estritamente histórica, cujo efeito seria, como vimos, a suplantação do conceito de “humanismo”. Figuras dissidentes como Creuzer, Nietzsche, Rohde e Bachofen, visando escapar à tendência historicista que, de acordo Nietzsche, “tudo individualizava e isolava” [*Einzelne und Vereinzelte*], buscariam estabelecer na esfera do mítico-simbólico um contato com o âmbito do “eterno e imutável”. Essa tendência continuaria a ser perseguida no contexto do século XX por intelectuais dissidentes vinculados a grupos não-acadêmicos, como o círculo reunido em torno do poeta Stefan George. Sua culminação viria, no período de Weimar, com uma influente corrente radical da *Lebensphilosophie* associada sobretudo às figuras de Ludwig Klages e Alfred Bäumler. No campo da filologia acadêmica, entretanto, tal tendência seria rejeitada por sua suposta inadequação científica, pavimentando o caminho para a consolidação, no decorrer do século XIX, da tendência histórico-científica discutida no capítulo anterior. Diante da crise do historicismo e da crise geral da cultura que vimos discutindo, essa tendência passaria a sofrer forte contestação, sobretudo após a derrota alemã na

---

<sup>37</sup> G. Iggers, op. cit., p. 40. Para uma discussão sobre a evolução do pensamento de Humboldt, cf. *Ibidem*, pp. 44-62.

Primeira Guerra Mundial, de forma que o historicismo, associado ao positivismo e ao excesso de especialização, passava a ser identificado como causa do declínio das tradições intelectuais alemãs e encarado como um obstáculo à revitalização preconizados por intelectuais e grupos não-ortodoxos.

Jaeger identificava como resultado da tendência histórico-científica, pautada pelo “afã igualitário do positivismo”, a emergência de um conceito “antropológico-descriptivo” de cultura, no qual se radicaria “o círculo vicioso em que se debate a quase totalidade do pensamento histórico” (*Paideia*, p. 8).<sup>38</sup> “Cultura” passara a designar, de forma genérica, a totalidade das manifestações e formas de vida que caracterizariam um povo, estendendo-se, assim, a todos os povos da Terra, incluindo “qualquer tipo de existência coletiva de qualquer unidade populacional ou associações de povos historicamente desenvolvidas, até mesmo as mais primitivas” (*HRV*, p. 117). Da asserção de tal conceito de cultura, derivava a emergência de uma “nova perspectiva global” [*neue weltweite Perspektive*], que se dava paralelamente à ampliação do horizonte histórico que se consolidava mediante a inclusão, em seu âmbito, de culturas estrangeiras anteriormente pouco conhecidas, como as da Índia, China, Egito etc. Julgando tal perspectiva como “demasiadamente relativizante à consciência cultural européia”, Jaeger rejeitava tal conceito morfológico de cultura e argumentava pelo restabelecimento da separação entre *Geist* helênico e oriental preconizada pelo *Neuhumanismus* do século XVIII, rejeitando o reconhecimento de culturas orientais como culturas *de facto*: trataria-se, nesses casos, da aplicação de um conceito de raiz européia a realidades estrangeiras, às quais tal conceito seria essencialmente inadequado (*Paideia*, p. 8). Também os povos ocidentais pré-helênicos seriam desprovidos de cultura em tal sentido: “a história daquilo a que podemos com plena consciência chamar cultura só começa com os gregos”, afirmava o filólogo (p. 5). Cultura constituiria, assim, um fenômeno exclusivamente grego, restrito àquilo que Jaeger reconhecia com o conjunto de “povos do círculo helenocêntrico”.

---

<sup>38</sup> O argumento é primeiro desenvolvido na seção intitulada “Kulturidee und Griechentum” (Ideia de Cultura e Helenismo) do artigo “Platos Stellung im Aufbau der griechischen Bildung” (O lugar de Platão no edifício da Educação Alemã), de 1927 (*HRV*, pp. 117-129), sendo retomado na introdução do primeiro volume de *Paideia*, de 1934, cf. *Paideia*, pp. 3-20. No artigo de 1927, Jaeger identificava a culminação dessa tendência com o conceito morfológico de cultura conforme empregado por Oswald Spengler em sua influente obra *O Declínio do Ocidente*, publicada em 1918 e 1922, cf. *HRV*, pp. 117-118.

Donald White, em seu importante artigo sobre o Terceiro Humanismo, destacava a metáfora planetária empregada por Jaeger para descrever tal círculo de povos.<sup>39</sup> Empregando-a pela primeira vez em 1919, o filólogo retomaria a metáfora em diversas ocasiões no decorrer da década de 1920 e início da década de 1930. Nela, a Grécia antiga figurava como o sol em torno do qual gravitariam as nações tocadas por seu conceito de cultura:

Mais uma vez a estrela errante do espírito europeu, em seu caminho de mais de dois mil anos, entra em conjunção com o sol helenístico. (...) Todas as culturas nacionais européias em seus períodos criativos encaravam de frente a fonte luminosa dos gregos. (...) O sistema planetário do espírito dos povos europeus foi, no decorrer de seu caminho, no que diz respeito ao âmbito espiritual e artístico, sempre helenocentricamente orientado. Cada nação que tenha tomado parte na vida mais elevada da alma européia experimentou o seu próprio Renascimento.<sup>40</sup>

Aqui, adentramos já o âmbito da fundamentação do Terceiro Humanismo. O conceito antropológico-descritivo de cultura, para o qual “a Antiguidade aparecia como apenas uma cultura entre muitas”, impunha, por motivos óbvios, impedimentos à articulação de um novo humanismo. Em sua forma mais exaltada, que Jaeger reconhecia com O. Spengler, as culturas se tornavam individualidades absolutas, sendo-lhes permitido, “em suas trajetórias naturais de vida, não se deixarem influenciar umas pelas outras“, de forma que “a evidente absorção das formas de uma cultura por outra apenas [poderia] ser explicada através do empréstimo de um termo da biologia, pelo fenômeno de pseudomorfismo”. Retornando à sua metáfora planetária, Jaeger identificava como consequência disso “culturas [que] se movem no universo da chamada história assim como planetas errantes solitários, separadas por grandes lacunas espirituais”. Ainda seguindo o filólogo, “disso não poderia derivar, naturalmente, um humanismo, pelo menos não no antigo sentido da palavra, como valor educativo superior de uma cultura, a exemplo da Antiguidade para o Ocidente” (HRV, p. 118).

Visando fundamentar, em oposição a tal tendência, o novo humanismo que aspirava erigir, Jaeger recorria à filosofia de Dilthey, identificando *Verständnis* (entendimento) e *Erlebnis* (vivência), com seus sentidos hermenêuticos implícitos, como princípios que possibilitavam a ordenação do conjunto das culturas históricas ocidentais de acordo com o modelo helenocêntrico que preconizava. Através de um “ato psicológico de entendimento” [*psychologischen Akte des Verstehens*], tornado possível

---

<sup>39</sup> D. O White, op. cit., 1992, pp. 275-276..

<sup>40</sup> HRV, p. 25.

por “emanações de helenidade” [*Ausstrahlungen des Griechentums*] a partir das quais as culturas ocidentais modernas teriam se originado e desenvolvido, um vínculo vivo entre antigos e modernos se tornava possível, vencendo as lacunas espirituais que separavam as culturas individuais e garantindo a disposição das culturas ocidentais mais profundamente tocadas pelo helenismo em suas devidas órbitas em torno do sol helênico (HRV, p. 118). Retomando na introdução à *Paideia* tal argumentação, recorrente em seus pronunciamentos na década de 1920, Jaeger identificava com os gregos o início [*Anfang*] da história dos povos ocidentais do círculo helenocêntrico; não se tratava, porém, de um início meramente temporal, mas de uma *arche*, pelo que o filólogo compreendia “origem ou fonte espiritual [*geistiger Ursprung*], à qual sempre (...) se tem de regressar para se encontrar orientação” (*Paideia*, p. 5).

As supramencionadas “emanações de helenidade” eram identificadas com a ideia consciente de cultura [*die bewußte Idee der Kultur*], de cunhagem exclusivamente helênica, e a subsequente elevação desta ideia à posição de “valor central e mais elevado na esfera de toda existência terrena” [*höchster und zentraler Wert in der Sphäre alles irdischen Daseins*] (HRV, pp. 118-119). “Consciência” [*Bewußtsein*] constitui um termo-chave para a fundamentação do humanismo de Jaeger – desde Homero e de sua poesia arcaica, os gregos haviam buscado, de acordo com o filólogo, “a ideia do homem na reflexão cada vez mais profunda de sua essência“, cujo sentido teriam interiorizado progressivamente por meio de uma “consciência sempre crescente de intenção educativa” [*immer wachsender Bewußtheit der erzieherischen Intention*] (HRV, p. 156). A “ideia do homem”, que Jaeger resgatava do *Neuhumanismus* de Humboldt, teria surgido entre os gregos, num primeiro momento, de forma ainda inconsciente, através de manifestações de seu gênio plástico-artístico, derivado do que o filólogo reconhecia como um “senso inato do significado de ‘natureza’” [*angeborenen Sinn für das, was der 'Natur' entspricht*]. De forma progressiva, os gregos teriam adquirido consciência de si próprios e de sua individualidade, de forma que, em seu período clássico, sua arte viria a tornar-se, tanto no âmbito plástico quanto poético, “idealizada” [*Idealisierung*], ou seja, transferência consciente de ideias para o reino da criação artística. Para além do campo artístico, a força [*Kraft*] identificada na raiz da arte grega originaria igualmente, em um estágio posterior de maior consciência, a filosofia, que Jaeger reconhece como a “mais bela criação do espírito helênico” e o “mais eloquente testemunho de sua estrutura ímpar”. A percepção da ordem permanente que subjaz a todos os acontecimentos e



mudanças da natureza e vida humanas, e a busca consciente pelas ideias, formas e leis que regeriam tal ordem, e que dariam forma à produção cultural e pedagógica helênica – nisso consistiria, para Jaeger, o principal legado cultural dos gregos para o Ocidente (*Paideia*, pp. 11-12).

No que diz respeito aos povos não-europeus – menos ou mesmo nada tocados pelas “emanações de helenidade” –, não se tratava do caso de faltar-lhes um princípio de estruturação espiritual [*geistiges Aufbauprinzip*], mas o de tal princípio ser, em tais casos, de um tipo completamente diverso do grego/ocidental (*HRV*, p. 120). Todos os povos, observava o filólogo, desenvolveram códigos de leis; apenas os gregos, no entanto, teriam buscado a “lei” que agiria nas próprias coisas [*die ‘Gesetz’, welches in den Dinge selbst wirkt*], e posteriormente buscado reger por tal lei toda a vida e pensamento humanos (*Paideia*, p. 12). Disso decorria que os europeus modernos, como herdeiros da cultura consciente e filosoficamente inclinada dos antigos gregos, pouco seriam capazes de entender [*verstehen*] as “verdadeiras essências” de culturas não-européias como a dos indianos, chineses e egípcios (*HRV*, p. 118), ou mesmo dos judeus, árabes e sírios (*HRV*, p. 113), uma vez que, na base do “sistema de cultura” e da “estruturação educacional dos valores” de cada um destes povos, o que se pode encontrar seria, de forma diversa ao que observariam em suas próprias culturas, “um conceito maior não justificado e fundamentado, (...) que de nossa idéia geral da perfeição humana (*arete*) difere imediatamente e evidentemente, tanto em relação a seu moralismo tendencioso e espiritualismo unilateral, quanto a seu desprezo pelo sentido e pelo mundo” (*HRV*, p. 120). Tal impossibilidade de um “entendimento” entre culturas européias-helenocêntricas, de um lado, e culturas não-européias, de outro, assim como a afirmação de um vínculo profundo entre as culturas do primeiro tipo, através de um “ato psicológico de entendimento”, pressupunham “entendimento” [*verstehen*] em um sentido bastante específico, conforme adiantado pelo filósofo Wilhelm Dilthey como parte do método que propunha para as *Geisteswissenschaften*. Dilthey defendia que o objetivo das ciências humanas não deveria ser prover explicações [*erklären*] para os fenômenos, a exemplo de como operariam as ciências naturais, mas antes alcançar um “entendimento empático” [*empathisches Verstehen*] dos mesmos, possível apenas através de uma perspectiva que permitisse aos fenômenos figurarem como significativos e pertinentes. No contexto da justificativa de um novo humanismo fornecida por Jaeger,

uma tal perspectiva se fundaria, no caso do conjunto das culturas ocidentais, sobre uma *arche* helênica comum, que a essas culturas impunha um destino compartilhado.

Em vista dos limites assim impostos a um “entendimento” de culturas não-européias (e também pré-helênicas) a partir de uma perspectiva européia, limites eram igualmente impostos ao valor de investigações sobre tais “culturas” e do conhecimento através delas alcançado. O sentimento de que tal conhecimento conduziria a “um enriquecimento interior de alto valor” seria proveniente, de acordo com Jaeger, “do queimar ardente, em nossa inquieta ciência européia, da chama vital dos impulsos investigativos da ciência helênica, que já nos dias de Heródoto e das navegações jônias *ten ton barbaron sophien*, absorveu a cultura das raças estrangeiras do Oriente” (HRV, p.119). Frente a isso, a ampliação do campo da ciência européia para além da *oikoumene* dos gregos e romanos do período clássico conduziria, em última análise, de volta aos gregos e romanos do período clássico – “a expansão do horizonte histórico e a inclusão de culturas estrangeiras no âmbito deste horizonte”, propunha Jaeger, “constitui em si mesma o argumento mais convincente em favor do humanismo”. Nesse sentido, o filólogo destacava que as interações entre gregos e culturas orientais transcorridas no período helenístico, cujo impacto teria enorme relevância para a história mundial, teriam se desenrolado unilateralmente, a partir de uma perspectiva grega [*in sein Weltbild*] e motivadas por impulsos provenientes do gênio científico helênico [*hellenischen wissenschaftlichen Forschertriebes*] (idem). Com isso, reafirmava a hierarquia tradicional dos campos de estudo no âmbito das instituições científico-pedagógicas alemãs, no qual as disciplinas clássicas figuravam no topo, com as disciplinas orientais e também os emergentes estudos germânicos, que desde o final do século anterior vinham se afirmando como campo legítimo no contexto do *establishment* científico alemão, relegados a uma posição subordinada.<sup>41</sup>

Tanto a vinculação entre as culturas européias modernas e a Antiguidade helênica quanto a oposição entre ocidente e oriente, fundamentada sobre a presença/ausência de uma herança cultural grega, eram por Jaeger justificadas e desenvolvidas além através do conceito de *Erlebnis* (vivência). Também emprestado da

---

<sup>41</sup> Uma discussão a respeito da ampliação do interesse científico para além do mundo mediterrâneo, com a profissionalização dos estudos germânicos e o crescente interesse pelo Oriente, assim como das consequências de tal ampliação para o *establishment* acadêmico alemão, é proposta por Marchand nos capítulos “Excavating the Barbarian” e “Peculiarities of German Orientalism”, em S. L. Marchand, op. cit., 1996, pp. 152ss, assim como no artigo S. L. Marchand, “German Orientalism and the Decline of the West”, *Proceedings of the American Philosophical Society*, Vol. 145, No. 4, 2001, pp. 465-473.

filosofia diltheyana, o conceito visava reaproximar o entendimento [*Verständnis*] histórico-científico do âmbito da vida, reagindo a um paradigma que, fundamentado sobre premissas que norteavam as ciências naturais e o pensamento iluminista, havia levado as ciências humanas a uma especialização excessiva e uma alienação em relação à própria vida. Na formulação de Jaeger, a abordagem científica erigia a vida histórica “de baixo para cima, a partir da matéria terrena e de raízes firmes, [ascendendo], enfim, ao florescimento espiritual das árvores dos povos, das realizações dos grandes indivíduos, e dos representantes da nação e seu estilo” – ou seja, ao florescimento do *Geist*. De uma estruturação dessa forma orientada, no entanto, derivava que a ciência histórica poderia apenas explicar ou ilustrar [*erläuternd*] objetivamente “a totalidade dos efeitos finais identificáveis de um todo histórico determinado e demonstrá-lo posteriormente, unindo-o magneticamente a um sistema como linhas de força”, o que não seria suficiente para que se pudesse alcançar “um juízo de valor demonstrável”, capaz de “estabelecer axiomáticamente para a consciência valorativa a verdadeira posição excepcional oferecida de complexos históricos isolados como a cultura grega”. Para que um humanismo pudesse se fundamentar como “valor demonstrável”, portanto, fazia-se necessário ir além da ciência e da história, e diante disso Jaeger propunha adentrar a esfera supra-histórica da intuição imediata e da “vivência” [*unmittelbare Intuition und Erlebnis*] (HRV, p. 26), erguendo assim o humanismo acima de questões impostas pelo relativismo historicista.

A perspectiva humanística, amparada agora por tal esfera supra-histórica acessível através da “vivência”, invertia a orientação da perspectiva histórico-científica: ainda que a experiência de valores espirituais herdados do passado estivesse necessariamente vinculada ao conhecimento da escrita, da linguagem e de outras expressões do espírito estrangeiro, “de forma que algum tipo de interpretação se [faria] necessária como mediação”, a relação com tais valores não deveria se orientar de baixo para cima, partindo dessa produção concreta ou *Geist* objetivo e ascendendo no sentido de um humanismo, mas antes de cima para baixo, a partir da vivência do humanismo como *Geist* subjetivo, do qual o sujeito tomaria parte através de uma “participação psíquica” [*seelischen Teilnahme*] operada “no mais profundo contato essencial com o objeto” [*auf innigster Wesensberührung mit dem Gegenstande*], ou seja, no contato com o *Geist* em sua forma já objetivada (HRV, p. 27). Seria por meio desse processo, de tal forma orientado, que a relação entre vivência [*Erlebnis*] e entendimento [*Verstehen*] se

estabelecia: *Erlebnis* permitiria ao sujeito “capturar os fenômenos em seu núcleo vivo [*in ihrem lebendigen Kern erfaßt*] e não apenas como documentos humanos (...) condicionados pelo tempo”, ou seja, capturá-los em sua essência supra-histórica, o que levaria, de acordo com Jaeger, a uma “forma mais elevada de compreensão [*höchste Form des Verstehens*], que reconhece algo espiritual em sua necessidade e nela algo mais elevado e perene” (Idem).

Com isso, o humanismo passava a figurar, na formulação de Jaeger, como princípio ao mesmo tempo histórico e supra-histórico [*ein geschichtlich-über-geschichtliches Prinzip*] (HRV, p. 109) – ou seja, vinculado à experiência grega como fenômeno histórico, porém “vivenciado” em sua essência supra-histórica. Tal concepção era pelo filólogo contraposta a um tipo de humanismo “ortodoxo”, que posicionava a Antiguidade fora de seu desenvolvimento histórico e a tomava por um modelo fixo [*feststehende Vorbild*], estabelecendo-a como posição normativa. “De acordo com [uma] concepção mecânica da história”, propunha Jaeger, “os períodos mais repletos de força e criatividade necessitariam se libertar da tradição, e portanto se afastar da Antiguidade, e apenas os períodos mortos ou adormecidos poderiam a ela vincular-se”. A história, no entanto, mostraria justamente o contrário: os períodos mais criativos seriam justamente os períodos de maior aproximação com Antiguidade, identificados como Renascimentos – como os que teriam originado o humanismo renascentista italiano e, posteriormente, o *Neuhumanismus* alemão. Em tais momentos, a *arche* helênica, ao ser vivenciada, figurava não como “mero estofado desprovido de espírito” [*bloßer Stoff, Ungeist*], mas como elemento subjacente a processos espirituais criativos [*schöpferischer Geistesvorgänge*] que se desenrolavam no horizonte da história. Voltava sempre a se manifestar, através de vivências [*Erlebnisse*], o elemento supra-histórico da experiência grega, por meio de suas criações espirituais permanentes [*dauernden Geistesschöpfungen*], que adquiriam, enfim, novas formas históricas de acordo o ethos dos sujeitos históricos individuais que as protagonizavam.

*Erlebnis* e *Verstehen* viabilizavam, assim, na formulação de Jaeger, não apenas o rompimento do isolamento das culturas históricas individuais imposto pela lógica historicista, mas também o acesso a um valor absoluto circunscrito à experiência histórica – e não posicionado de forma fixa fora de seus limites, como valor normativo –, capaz de estabelecer a Grécia como centro emanador de toda a cultura e fornecer a fundamentação necessária para um novo tipo de humanismo orientado para uma síntese

orgânico-espiritual. Com isso, Jaeger articulava uma importante parte de sua grande síntese humanística, que propomos identificar com o seu “Terceiro Humanismo”.

## V

*Was ist also Humanismus?* O que, afinal, seria o humanismo?, questionava Jaeger em conferência de 1925,<sup>42</sup> oferecendo, em seguida, a seguinte definição, a partir da qual desenvolvia sua argumentação: “humanismo consiste no conceito de cultura particular [*eigentümliche Kulturbegriff*] baseado na ideia de educação humana pura, engendrado [*ausgeprägt*] pelos gregos no auge de seu desenvolvimento” (*HRV*, p. 107). Dois pontos do trecho requerem atenção: 1) lembremos que por “educação grega” Jaeger possuía em mente, como visto, o amplo conceito de *paideia*, pelo qual compreendia a cultura em sua totalidade; 2) a afirmação de que gregos representariam “a educação humana em seu estado mais puro” decorreria de serem eles identificados como os “verdadeiros criadores da educação”, com o que queria dizer que fora com os gregos que, pela primeira vez, a educação se tornara um processo consciente de formação do indivíduo. Tal consciência educacional teria surgido, de acordo com o filólogo, “no momento histórico em que o homem político e religioso desperta para a plena individualidade, experimentando conscientemente seu ego [*Ich*] em oposição a todo o não-ego [*nicht-Ich*]”, com o que o “o ego desacorrentado [passava a ser] conscientemente modelado [*hineingestaltet*] em uma forma normativa de ‘homem’ [*Normbild des Menschen*]” (p. 108) – processo que constituía uma experiência exclusivamente grega, vivenciada por demais povos apenas através de seu contato com a cultura grega.

O despertar para a individualidade teria confrontado os helenos com o problema da educação e formação do homem, levando-os, nesse campo, muito além de um tipo de instrução prescritiva e de caráter meramente pragmático – a exemplo do tipo de ação educativa que Jaeger identificava entre as culturas orientais –, deles fazendo, enfim, “artistas-filósofos [ao conceber a] educação a partir de uma ‘imagem’, de uma ‘idéia’ de homem proveniente de sua intuição interna de perfeição do corpo e da alma (*arete*), como escultores que moldam a figura mais perfeita a partir da pedra desprovida de forma” (idem). Frente a isso, Jaeger elencava o que tomava pelas “características

---

<sup>42</sup> Jaeger, “Antike und Humanismus”, in *HRV*, pp. 103-116.

essenciais” da educação grega, estabelecidas com o despertar de sua consciência educacional:

(...) a primeira característica essencial da educação grega: constitui a formação [*Bildung*] dos egos individualizados em humanidade supra-individual [*überindividuellem Menschsein*], objetivação espiritual dos sujeitos que da restrição naturalmente imposta pela comunidade tribal se tornam internamente independentes. Ainda hoje permanecemos em tal objetivação!<sup>43</sup>

Aqui temos uma indicação mais clara do que Jaeger pretendia, em última análise, com o humanismo que buscava articular. O filólogo identificava, com a emergência do ideal educativo grego, o estabelecimento consciente da esfera do *Geist*, ou seja, a consolidação da síntese orgânico-cultural que elevava a cultura ao status de individualidade, erguendo-a acima dos seres humanos individuais ou “egos individualizados”. Ao exclamar, ao fim do trecho, que a objetivação espiritual dos sujeitos, alcançada primeiramente entre os gregos através de sua *paideia*, se estendia ao presente, Jaeger intentava lançar uma ponte entre passado e presente, estabelecendo a educação do tipo grego como ferramenta capaz de fundamentar de forma mais consistente, no presente, a esfera do *Geist* – o que em seu tempo constituía uma tarefa urgente e de extrema importância, visto que tal esfera era percebida sob a ameaça de dissolução frente ao contexto de crise acima discutido.

O caráter orgânico-sintético da educação grega é enfatizado também com a segunda característica essencial da educação grega elencada por Jaeger: “seu conteúdo é toda a substância histórico-espiritual da nação [*die gesamte geschichtlich-geistige Substanz der Nation*], a cultura objetiva [*objektive Kultur*]. Cada indivíduo deve tomar parte no todo” (*HRV*, p. 109). Em mais de uma ocasião, posteriormente, Jaeger viria a criticar o individualismo exacerbado do ideal educativo humboldteano, destacando, em contraposição, o caráter orgânico supra-individual da educação grega.<sup>44</sup> Através de tal viés, seu humanismo adquiria, no decorrer da década de 1920, uma orientação política, amparada sobre a percepção de que a política permeava a totalidade da produção cultural grega. Já em 1924, na conferência “Die griechische Staatsethik im Zeitalter des Plato” [A ética do Estado no tempo de Platão] (*HRV*, pp. 87-102), a centralidade da *polis* para a vida grega era destacada. A esfera cultural-espiritual, dessa forma, tomada por “substância histórico-espiritual da nação” ou “cultura objetiva” e identificada com

---

<sup>43</sup> *HRV*, p. 109.

<sup>44</sup> Cf. *Paideia*, pp. 16-17, *HRV*, p. 118.

as diversas manifestações artísticas e científicas do espírito grego que figuravam como disciplinas e conteúdo geral de seu ideal educativo – “comédia, tragédia, retórica, jornalismo e filosofia”, além de “retórica, matemática, astronomia, a dialética platônica, a ciência natural de Aristóteles e a Filologia dos alexandrinos”, incorporadas de forma progressiva a esse ideal educativo, como “estágios diversos na evolução da cultura grega, que [colocava] a seu serviço simplesmente todos os elementos formativos da cultura” (p. 110) – passava a ser tomada progressivamente em um sentido político. A culminação de tal desenvolvimento viria, no início da década de 1930, com a afirmação da educação clássica como educação política, o que discutiremos em maior detalhe à frente.

Como terceira característica essencial, Jaeger destacava o caráter dinâmico da educação grega, seu “vívido desenvolvimento em conformidade com o espírito grego” (idem). Disso derivava o ponto recorrentemente estressado pelo filólogo, de que o ideal grego só poderia ser propriamente compreendido se considerado a partir de seu desenvolvimento histórico. Isso nos leva de volta ao problema acima discutido, relacionado ao caráter histórico/supra-histórico de novo humanismo preconizado por Jaeger em contraposição ao caráter ahistórico do humanismo normativo anterior, vinculado ao caráter universalista e normativo do pensamento iluminista. Na introdução à *Paideia*, Jaeger identifica com o *Neuhumanismus* de Goethe e Humboldt, que tomava a cultura grega por “manifestação da verdadeira natureza humana em um período da história definido e único” – ou seja, fora de seu desenvolvimento histórico –, uma atitude “mais próxima do racionalismo do *Aufklärung* que do pensamento histórico nascente” (*Paideia*, p. 16). O historicismo sem limite [*ziellose Historismus*], por outro lado, representava, como visto, um perigo inverso, o da revogação da forma reguladora e força educativa da Antiguidade helênica, na ausência da qual ficava desamparada e tornava-se vulnerável a esfera orgânica do *Geist*.

Assim, ao propor a subscrição a um modelo grego de cultura e a um tipo de educação clássica, Jaeger tinha em mente não apenas a defesa das instituições humanísticas alemãs e da relevância de sua disciplina, a filologia clássica, mas algo muito maior e mais ambicioso – o estabelecimento de um valor fixo em meio a uma realidade sentida como caótica e em vias de dissolução. De forma análoga à filosofia diltheyana, da qual emprestava os conceitos-chave para a fundamentação de seu humanismo, Jaeger propunha contornar a crise do historicismo através de uma síntese

entre a própria doutrina historicista e um tipo de filosofia vitalística que emergira, em um primeiro momento, em oposição ao elemento abstrato-normativo dessa doutrina. Todo o trajeto de seu pensamento é marcado, em verdade, por sínteses que visavam harmonizar polos de oposição – o individual e o supra-individual, o histórico e o supra-histórico, o historicismo e o anti-historicismo, o passado e o presente, a ciência analítica e a vida etc. Todas essas sínteses eram norteadas, em última análise, pela necessidade de uma fundamentação mais firme para a esfera do *Geist*, da qual emanavam, através da produção de suas mentes criativas, as grandes obras do espírito humano.

## VI

Em 1919-20, o ministério da cultura de Hänisch e Becker, conforme nota Ringer, dava sansão oficial à ideia de que “um maior esforço de síntese [remediaria] o dano causado pelo excesso de especialização nas universidades”.<sup>45</sup> O apontamento de Jaeger, em 1921, para a cátedra de filologia clássica da Universidade de Berlim, como visto, resultara da intervenção direta de Becker, então ministro da cultura. Becker identificava no jovem filólogo uma alternativa moderada à ortodoxia de Wilamowitz e dos filólogos clássicos de sua geração, um intelectual equipado com uma perspectiva melhor vinculada à realidade e vida presente, capaz de compreender a necessidade de um rompimento com as premissas que haviam norteados a sua disciplina e o ensino humanístico alemão no período anterior (Jaeger já demonstrava disposição para seguir com tal rompimento desde sua aula inaugural na Basileia, em 1914). Um intelectual com tais atributos, acreditava Becker, poderia auxiliá-lo nas reformas do ensino alemão que o novo regime teria de empreender. O tipo de síntese histórico-orgânica que Jaeger viria a perseguir após estabelecido na cátedra de Berlim, entretanto, aproximá-lo-ia mais da posição ortodoxa que da posição defendida por um social-democrata acomodacionista como Becker.

No decorrer da década de 1920, Becker se erguia como um partidário da sociologia. Influenciado pela obra de Ferdinand Tönnies, o estadista percebia a disciplina como particularmente capaz de produzir o tipo de síntese que julgava necessária para tornar relevantes os resultados produzidos pelas ciências especializadas. Ringer descreve a sociologia “sintética” de Becker como uma disciplina “vagamente universalista, ‘socialmente’ motivada e claramente voltada para o presente”, cujo caráter

---

<sup>45</sup> F. Ringer, op. cit. 2000, p. 264.



geral pareceria, aos intelectuais ortodoxos, “um tanto socialista”.<sup>46</sup> Em função da posição de influência que ocupava, uma polêmica contra Becker logo se estabeleceria, iniciada pelo germanista Friedrich von der Leyen, relaciona a outra polêmica estabelecida em torno da própria sociologia, pela qual a ortodoxia historicista não nutria qualquer apreço. O historiador Georg von Below, tomando parte na polêmica, atacava Becker afirmando não ver necessidade para qualquer tipo de sociologia na Alemanha, uma vez que “os românticos alemães [haviam] mostrado o caminho para um tratamento satisfatório [do problema das relações entre os homens e entre o indivíduo e seu ambiente material e cultural], sobretudo através do conceito de *Volksgeist*”. A autonomia e independência da razão humana individual, continuava Below, “fora superestimada durante o período do Iluminismo, (...) no entanto o equilíbrio fora corrigido na Alemanha pelo ambientalismo e tradicionalismo românticos”. A crise presente, ainda seguindo o historiador, derivava do fato das universidades alemãs haverem “perdido contato com sua herança filosófica”, o que não justificaria o caminho da sociologia, o qual levaria apenas ao positivismo materialista francês e inglês, e de volta ao “naturalismo”. Diante disso, qualificava a proposta sociológica de Becker como um “insulto às universidades alemãs”.<sup>47</sup> Em outras palavras, o que Below expressava era que a crise do historicismo não deveria ensejar, de forma alguma, um abandono da esfera do *Geist*. A comunidade orgânica que se estendia ao campo espacial relevante, amparada sobre tal esfera, constituía uma realidade concreta, e poderia ser assegurada na medida em que as ameaças de materialismo e positivismo fossem mantidas em cheque – a sociologia, nesse sentido, era identificada como uma dessas ameaças. A argumentação de Georg Simmel em relação ao conceito de sociedade, vinha de encontro à de Below:

Existência, nós ouvimos, é um atributo exclusivo de indivíduos [*Individuen*], suas qualidade e experiências. "Sociedade", em contraste, constitui uma abstração. Ainda que indispensável para propósitos práticos e certamente muito útil para uma visão geral dos fenômenos que nos cercam, não constitui um objeto real. [A sociedade] não existe fora e em adição à essências individuais [*Einzelwesen*] e aos processos entre elas. Após cada uma dessas essências serem investigadas em suas características naturais e históricas, nada resta em termos de objeto para uma ciência particular.<sup>48</sup>

---

<sup>46</sup> Ibidem, p. 214-5.

<sup>47</sup> Cf. G. von Below, *Soziologie als Lehrfach: Ein kritischer Beitrag zur Hochschulreform*, 1920, citado em F. Ringer, ibidem, p. 215. Ringer segue, nas páginas subsequentes, a polêmica protagonizada entre Becker e Below, a qual mobilizaria, em defesa das ciências sociais, Tönnies e Leopold von Wiese.

<sup>48</sup> K. H. Wolff, *The sociology of Georg Simmel*, 1967, p. 4, citado em C. T. Loader, op. cit., p. 99.

A sociologia ameaçava sobrepor à esfera orgânico-histórica do *Volksgeist*, assim, um conceito de sociedade abstrato e vazio, desprovido de individualidade e, portanto, de existência real. Identificada com o pensamento iluminista, com a ciência inglesa e francesa, com o positivismo, com o socialismo e com o marxismo, a ameaça da sociologia não era tomada pela ortodoxia historicista como indicativo de uma desarmonia interna no campo espacial relevante, mas como um ataque proveniente de fora do âmbito deste. Entre os moderados, o sentimento em relação à sociologia variava, alguns a rejeitavam enquanto outros, como Simmel acima, identificavam seu potencial para “propósitos práticos” e “uma visão geral dos fenômenos”. A ênfase, porém, continuava recaindo, para esses acadêmicos, sobre a unidade intelectual-espiritual da nação alemã, marcando oposição à posição de Max Weber, que tomava a realidade do campo espacial por pluralística e caótica. A esse respeito, Eduard Spranger, o colega de Jaeger em Berlim e defensor do Terceiro Humanismo, discorria:

O aspecto mais interessante da estrutura da filosofia da história é a coalescência da objetividade científica com uma afirmação vívida dos valores; uma situação em que, em oposição à tentativa de Max Weber de limitar o papel de valoração das ciências humanas, mostrou ainda mais claramente que tal papel constituía as raízes mais profundas das ciências culturais. Aqui concordamos com Ernst Troeltsch, que, em seu “historismo”, chamava atenção especial para a reciprocidade entre consciência histórica e padrões vivos de valores.<sup>49</sup>

As ciências humanas, ou ciências do espírito, assim, deveriam atuar na esfera moral, servindo à fundamentação dos valores comuns ao campo espacial relevante. A sociologia, erguendo-se sobre um conceito abstrato de coletividade não-individualizada, simplesmente não poderia produzir o tipo de síntese orgânico-espiritual preconizado pela doutrina historicista, nem acessar, à exemplo da síntese do Terceiro Humanismo, um “valor verdadeiro”.

Raramente pronunciando-se a respeito de questões que não estivessem diretamente relacionadas à Antiguidade, o objeto de sua disciplina, Jaeger não se manifestaria em relação à polêmica em torno da sociologia. O humanismo que propunha, nos termos acima discutidos, entretanto, colocava-o em maior proximidade com a ortodoxia acadêmica alemã, de forma que Ringer identificava sua posição no pólo oposto àquela do acomodacionista Becker. Becker e Jaeger, no entanto, travavam em determinado momento uma aliança, determinante para a maior conquista da carreira acadêmica do filólogo. Isso evidencia, por um lado, as limitações de grandes esquemas

---

<sup>49</sup> E. Spranger, *Die deutsche Bildungsideal der Gegenwart in geschichtsphilosophischer Beleuchtung*, 1928, p. 11.

ou tipologias como aquela proposta por Ringer em *O Declínio dos Mandarins Alemães*. Uma das grandes dificuldades decorrentes de tal tipo de síntese esquemática seria lidar com o caráter dinâmico das posições, especialmente em um contexto volátil e tempestuoso como o do período de Weimar. Aquilo que em 1914 e 1919 constituía uma posição modernista de vanguarda, em meados da década de 1920 poderia haver se tornado já uma posição ortodoxa, e pouco mais tarde, no contexto da primeira metade da década de 1930, vir a ser rejeitado como uma posição antiquada – no que consistiu, em linhas gerais, a trajetória da recepção do Terceiro Humanismo de Jaeger. Nesse sentido, o próprio Ringer, discutindo um artigo de Werner Richter da década de 1950, propunha que “o movimento de síntese [fora] iniciado pelos modernistas e não por seus colegas ortodoxos. Becker e Troeltsch, e não Below ou Jaeger (aqui Becker e Jaeger são contrapostos como representantes de posições diametralmente opostas, identificadas com os extremos do espectro proposto pelo autor), publicaram importantes declarações em 1919 e 1920”.<sup>50</sup> Os ortodoxos, ainda seguindo Ringer, se apropriariam da “linguagem da crise”, fazendo dela uma perigosa arma a serviço do campo anti-republicano, frente a que os acomodacionistas logo “perderiam controle do movimento [de síntese] que haviam começado” (Idem). No caso de Jaeger e da filologia clássica, entretanto, tratava-se antes de um acomodacionismo bastante moderado que, de início, por sua postura e apelo reformista, fora capaz de ensejar uma aproximação com o campo modernista mais exaltado, mas que logo viria a se consolidar como nova posição ortodoxa, à medida que os ecos do historicismo científico do século anterior silenciavam e, na vanguarda, novas vozes dissidentes ressoavam.

---

<sup>50</sup> F. Ringer, op. cit., 2000, pp. 323-324. Cf. também W. Richter, *Wissenschaft und Geist in der Weimarer Republik*, 1958, pp. 9-25.

### Capítulo III

## *Paideia* platônica e Humanismo

### I

Avaliando a contribuição de Jaeger para o campo dos estudos platônicos no início da década de 1990, Charles H. Kahn observava que, “a despeito da insuperável influência [do filólogo] no âmbito dos estudos aristotélicos, seu impacto sobre os estudos platônicos é diminuto”. Isso seria paradoxal, ainda seguindo Kahn, em vista da importância de Platão para Jaeger, que dedicara ao filósofo ateniense considerável parte de sua produção – sobretudo sua grande obra *Paideia*, cujo segundo volume fora inteiramente dedicado a Platão e seu mestre Sócrates, o primeiro volume assinalado pelo autor como “uma introdução ao estudo de Platão”, e o terceiro volume, por fim, trazia o título “O conflito dos ideais culturais na idade de Platão”. Perplexo pela disparidade entre o enorme interesse de Jaeger pelo filósofo e a relativa falta de reciprocidade por parte do campo dos estudos platônicos, Kahn propunha, visando elucidar os problemas de sua recepção, uma discussão a respeito do retrato de Platão fornecido pelo filólogo.<sup>1</sup>

Excetuando-se a questão tangencial da abordagem proposta por Jaeger seguir, em certos pormenores, na contramão das tendências então correntes nos estudos platônicos, em especial no que diz respeito à sua percepção unitária e não evolucionista da obra de Platão (em contraste, Jaeger fora o grande pioneiro da abordagem evolucionista no campo dos estudos aristotélicos), Kahn não era capaz de identificar, no retrato proposto pelo filólogo, qualquer problema ou inconsistência digna de nota, reconhecendo-o, antes, como “fundamentalmente correto”, e nele encontrando uma série de *insights* notáveis, provenientes de “diversas discussões detalhadas e de alto valor”.<sup>2</sup> Diante disso, o problema da recepção de tal produção era identificado exclusivamente com a vinculação do tratamento dispensado a Platão por Jaeger à missão de seu “Terceiro Humanismo”, do que deriva a circunscrição de sua abordagem sobretudo à sua grande obra *Paideia*, que por seu caráter problemático raramente seria utilizada, algumas décadas após seu surgimento, como obra de referência entre estudiosos do campo da filosofia antiga. Por razões compreensíveis de escopo, o

---

<sup>1</sup> C. H. Kahn, “Werner Jaeger’s Portrait of Plato”, in W. M. Calder (org.), op. cit., 1992, pp. 69-81.

<sup>2</sup> Idem.

interesse de Kahn pela vinculação entre filosofia platônica e “Terceiro Humanismo” ficava restrito ao seu impacto sobre o retrato de Platão delineado por Jaeger. Propomos a seguir, frente à questão, uma abordagem de tal impacto que seguirá a argumentação de Kahn, porém buscando elucidar paralelamente o lugar de Platão para a síntese que Jaeger articulava, ampliando, assim, o escopo da abordagem, e com isso avançando a discussão até aqui encaminhada.

## II

Para a discussão que se segue, sugerimos, de início, que o retrato de Platão traçado por Jaeger seja compreendido como reação a duas importantes obras sobre o filósofo ateniense, ambas surgidas na Alemanha do início do século XX: 1) *Platos Ideenlehre: eine Einführung in den Idealismus* [A teoria das ideias de Platão: uma introdução ao idealismo], do filósofo neo-kantiano Paul Natorp, publicada na virada do século, mais precisamente em 1903; e 2) *Platon: sein Leben und seine Werke* [Platão: sua vida e sua obra], do filólogo Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, surgida logo após o fim da Primeira Guerra Mundial, paralelamente à instauração da República de Weimar, em 1919.

O contato de Jaeger com a obra de Natorp se dera na Universidade de Marburg, onde o futuro filólogo iniciara, em 1907, seus estudos universitários. Jaeger permaneceria na instituição apenas por um semestre – tempo suficiente, porém, para que a experiência fosse lembrada em sua auto-biografia intelectual como definidora dos caminhos que viria a percorrer:

Em meu primeiro semestre na Universidade de Marburg, entrei em contato próximo com a filosofia que lá, na escola neo-kantiana de Cohen e Natorp e sob a influência dos *insights* lógicos dela derivados, haviam levado ao estudo de Platão. O filósofo ateniense, interpretado no sentido neo-kantiano, constituía o centro intelectual da vida da instituição – algo não irrelevante para um jovem em busca de um guia e que cultuava o ideal de uma Antiguidade viva. Essa influência me colocaria definitivamente no caminho da filosofia grega.<sup>3</sup>

O livro de Natorp, no qual era proposta a interpretação neo-kantiana a que Jaeger se refere no trecho, oferecia uma leitura inovadora da teoria platônica das ideias ou formas. Em linhas gerais, o que Natorp propunha era uma inversão da relação entre o aspecto metafísico e o aspecto epistemológico dessa teoria, submetendo o primeiro ao segundo e, com isso, sugerindo-a primariamente como uma teoria do conhecimento, e

---

<sup>3</sup> W. Jaeger, *Five Essays*, 1966, p. 29.

apenas consequentemente como uma teoria da realidade. Com isso, Natorp estabelecia Platão como precursor de Kant, fazendo do filósofo ateniense o fundador do idealismo moderno. O propósito de tal reinterpretação da teoria das ideias não seria fornecer uma contribuição à história da filosofia antiga, mas antes responder a questões colocadas pela filosofia do presente – seu objetivo consistia, em última análise, na eliminação do elemento subjetivo do projeto transcendental kantiano e no estabelecimento de um idealismo objetivo.<sup>4</sup> Se, por um lado, a provocativa interpretação proposta por Natorp trazia Platão para o centro das discussões filosóficas do presente, instilando sua filosofia com uma nova dose de vida, conforme Jaeger destacava em seu relato, por outro, tratava-se de uma interpretação indefensável do ponto de vista histórico, ao que Jaeger igualmente reagiria, identificando na experiência de Marburg “o despertar completo” de sua tendência filológica, com a descoberta de que “a interpretação de Platão lá aceita entrava em conflito com [seu] senso histórico-filológico”.<sup>5</sup>

Jaeger deixava o campo da filosofia, após sua breve experiência em Marburg, pelo da *Geistesgeschichte*, seguindo, após apenas um semestre estudando sob Natorp e Cohen, para Berlim, onde daria continuidade aos seus estudos no campo da filologia clássica sob Hermann Diels e Ulrich von Wilamowitz. O último viria a publicar, cerca de uma década mais tarde, outra importante obra sobre Platão, a qual teria grande impacto sobre a perspectiva de Jaeger acerca do filósofo. No pólo diametralmente oposto à obra de Natorp, o estudo de Wilamowitz não tocava o âmbito filosófico, constituindo um estudo puramente histórico-filológico, no qual o que se oferecia era uma biografia de Platão que intentava, ainda de acordo com as premissas do historicismo científico que haviam norteado os estudos filológicos desde a segunda metade do século XIX, restabelecer o filósofo e sua obra ao seu devido contexto histórico. Tal estudo surgia, nas palavras do próprio Jaeger, como “uma denúncia da unilateralidade e inadequação dos padrões que a nossa filosofia acadêmica aplicava a Platão” (*HRV*, p. 139). O reconhecimento de tal unilateralidade e inadequação, ainda seguindo o filólogo, teria implicações importantes para o campo dos estudos platônicos:

(...) por um longo tempo, um velho preconceito contribuiu para que o lado teórico da ideia [platônica] fosse colocado em primeiro plano, com o pressuposto, por parte da filosofia moderna, da relação auto-evidente entre a lógica, de um lado, e, de outro, a natureza e a própria essência da filosofia, de forma que a lógica fora

---

<sup>4</sup> Cf. a introdução de Vasilis Politis à edição inglesa do livro: P. Natorp, *Plato's Theory of Ideas: an introduction to idealism*, 2004, pp. 9-43.

<sup>5</sup> W. Jaeger, op. cit., 1966, p. 29.

tomada em seu sentido especificamente moderno, que remove o lado ontológico e sua unidade com a ética, visando a obtenção de uma lógica “pura”. Contra um tal estreitamento modernizante arbitrário do significado da filosofia para Platão, se erguia o retrato da vida do filósofo oferecido por Wilamowitz...<sup>6</sup>

O estudo de Wilamowitz se erguia, assim, contra abordagens modernizantes como a de Natorp, as quais, destacando o elemento epistemológico da filosofia platônica, negligenciavam seu elemento ético-político e ontológico. Chamando a atenção para tais preconceitos da filosofia moderna, Wilamowitz abriu o caminho para uma reavaliação da herança filosófica platônica, cujo impacto se estenderia à totalidade do campo filosófico, uma vez que, conforme observava Jaeger, ainda no presente o caráter de uma filosofia, fosse ela qual fosse, continuava a ser definido por sua relação com Platão (*Paideia*, p. 581). Tal reavaliação, a ser realizada conjuntamente pela filosofia e pela filologia clássica, constituía para Jaeger a grande tarefa do presente. Ao restabelecer Platão para o *Geist* helênico, recuperando o aspecto ético-político de sua filosofia, Wilamowitz teria, ainda na perspectiva de Jaeger, não apenas “apontando a direção para um desenvolvimento científico inteiramente novo”, mas também – e de maior importância – “recuperado [Platão] para o ‘humanismo’” (*HRV*, pp. 138-9). Em outras palavras, Wilamowitz fornecera, através de seu retrato do filósofo ateniense, algumas das chaves necessárias para a articulação do novo humanismo que Jaeger tentava estabelecer.

A primeira e talvez mais importante dessas chaves dizia respeito à sétima carta de Platão. A crítica textual, em seu longo percurso cujo início remetia à Antiguidade, atingira seu grau máximo de intensidade e ceticismo, de acordo com Jaeger, no século XIX, de forma que, nesse período, “visando muito além do alvo, acabara por ficar paralisada” (*Paideia*, p. 387). No que diz respeito à recepção de Platão, suas obras fundamentais estariam protegidas de quaisquer incertezas, porém o ceticismo da crítica não poupava, nesse período, documentos marginais mais problemáticos, do que derivava a rejeição em bloco das cartas atribuídas ao filósofo. Jaeger nota que tais cartas constituíam um todo heterogêneo, contendo tanto peças e fragmentos indubitavelmente falsos quanto material de enorme valor histórico – fato para o qual historiadores como Eduard Meyer teriam sido os primeiros a chamar a atenção. A filologia clássica viria a unir sua voz às desses historiadores, enfim, com a publicação do estudo de Wilamowitz sobre Platão, no qual era confirmada a autenticidade das cartas sexta, sétima e oitava. A

---

<sup>6</sup> *HRV*, p. 138.

sétima carta, nesse contexto, a mais longa do conjunto, contendo uma descrição autobiográfica das atividades do filósofo na Sicília, em meio às intrigas envolvendo Díon e Dionísio II, tirano de Saracusa, seria especialmente relevante, e o estabelecimento de sua autenticidade, agora oficialmente sancionada pela filologia clássica acadêmica através do posicionamento de seu mais ilustre representante, Wilamowitz, alterava significativamente a imagem de Platão para a modernidade. O próprio ethos do filósofo e o sentido de sua filosofia necessitavam reapreciação em vista do elemento de *praxis* que a carta adicionava à equação. Retirado de seu recolhimento no seio da Academia, Platão passava a figurar, frente às suas tentativas de intervenção ativa na vida política, como “homem militarista de ação”, nos termos propostos por Gerhard Müller.<sup>7</sup> Sua *República* e suas *Leis* não mais podiam ser tomadas por meras ficções literárias, em vista do filósofo não apenas tê-las concebido para serem colocadas em prática, mas também haver empreendido ele próprio considerável esforço visando tal finalidade, conforme o atestava o seu testemunho.

Originalmente cético em relação à autenticidade da carta, Jaeger mudara sua atitude em relação à mesma, convencido não apenas pelo “brilho da personalidade de investigador de Wilamowitz e força persuasiva dos seus argumentos”, mas também em função da “concepção que sobre si o próprio Platão exteriorizava na carta (...) pressupor e corroborar em todos os aspectos a interpretação da filosofia platônica a que eu próprio chegara, à margem das cartas e pela cansativa senda da análise de todos os diálogos do autor” (*Paideia*, p. 589). Dessa forma, o retrato de Platão traçado por Jaeger, assim como outros importantes estudos sobre o filósofo surgidos no enalço do estudo de Wilamowitz no decorrer década de 1920, tomava a legitimidade do relato da sétima carta por seu ponto de partida.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> G. Müller, “Die Philosophie um pseudoplatonischen VII. Brief”, *Archiv für Philosophie*, III, 3, 1949, pp. 251ss.

<sup>8</sup> Após um período de comoção, nas décadas de 1920 e 1930, em torno do novo retrato de Platão, a autenticidade da sétima carta passava a ser mais uma vez questionada, a partir da segunda metade da década de 1940, resultando no restabelecimento do debate em torno do documento. Esse debate, iniciado por Gerhard Müller, que tomava o documento por espúrio, suscitava a reação da viúva de Julius Stenzel, Bertha, cf. B. Stenzel, “Is Plato’s Seventh Epistle Spurious?”, *The American Journal of Philology*, Vol. 74, No. 4, 1953, pp. 383-397.



### III

Uma segunda chave, que o retrato de Platão fornecido por Wilamowitz produzia, consistia no impulso para o restabelecimento da filosofia platônica ao quadro geral da vida grega [*Gesamtbilde des griechischen Lebens*] – tarefa a qual se consagravam, em grande medida, os textos platônicos de Jaeger. Como cidadão ateniense de origem nobre, o filósofo teria sido compelido, desde o berço, à ação política, de forma que a orientação de sua filosofia para o problema do Estado, conforme asseverava o testemunho de sua sétima carta, seria apenas natural. Debates críticos dos últimos anos de Platão, travados no contexto de sua Academia, incidiam, por vezes, sobre o problema metodológico de sua filosofia, como indicam os diálogos dialéticos desse período, nos quais Jaeger identificava a raiz da crítica aristotélica à teoria das ideias (*Paideia*, p. 586). Tal aspecto, no entanto, não representaria de modo algum o conjunto da filosofia platônica, fato que atestariam seus diálogos anteriores, do *Críton* ao *Górgias* e à *República*, e, mesmo em seu período tardio, em paralelo às discussões crítico-metodológicas, a produção de obras como o *Político* e as *Leis*, nas quais se evidenciava a orientação ético-política (idem).

Diante disso, o sentido da filosofia platônica não poderia ser acessado, de acordo com Jaeger, por meio de uma abordagem que partisse da perspectiva dos sistemas filosóficos modernos, mas apenas através de sua compreensão como “processo histórico-vital” [*geschichtlichen Lebensvorgang*]. Isso implicaria, ainda seguindo o filólogo, que a filosofia de Platão necessitava ser compreendida, antes de tudo, frente ao processo histórico mais relevante de seu tempo, reconhecido com a “crise geral” do final do século V e início do século IV a. C. A origem de tal crise é identificada com uma dupla raiz, estando fincada tanto no solo dos problemas suscitados pela filosofia natural jônica, responsável por incitar uma racionalização geral do pensamento e uma transformação da visão cósmica do mundo, quanto no solo do problema do Estado, conforme esse se colocava à época de Platão. É para esse último problema, até então negligenciado nas abordagens da filosofia platônica, que Jaeger propunha voltar seu foco (*HRV*, pp. 144-145).

O século V a.C. teria assistido a um divórcio entre todas esferas da vida, as quais até então haviam estado unidas sob o que Jaeger identifica como uma “forma político-religiosa” [*religiös-staatlichen Form*] que se impunha como autoridade maior, como norma ética manifesta na “ideia da *polis*” [*Idee der Polis*]. Tal ideia figuraria para

os gregos como “o juiz de suas ações” [*die Gesetzgeberin seines Tuns*], e nela seriam para eles decididos os “bens mais elevados da vida” [*höheren Lebensgüter*] (HRV, p. 145). O filólogo assinala dois fatores que teriam contribuído para a dissolução de tal autoridade: 1) A guerra do Peloponeso, que, estendendo-se por um longo período nas últimas décadas do século V, estabeleceu no âmbito da *polis* o conflito destrutivo entre partidos políticos e provocara a experiência de uma relativização generalizada de suas leis. Isso se observava sobretudo no caso de regimes democráticos, nos quais a legislação dependia de maiorias cambiantes. As leis passavam a ser respeitadas, nesse ínterim, apenas na medida em que eram tomadas por vantajosas no contexto de circunstâncias efêmeras. Como resultado desse processo, Jaeger apontava uma inversão de todos os conceitos morais, cujo impacto teria sido tal que Tucídides fora capaz de identificar “uma mudança geral no significado de expressões linguísticas que descreviam valores morais, [vendo nisso] o sintoma de que os próprios valores experimentam uma ressignificação completa” (idem); 2) A substituição, frente a tal relativização e inversão dos valores, da autoridade do Estado, até então amparada sobre o ideal ético-religioso da *polis*, por uma “lei da natureza” [*Gesetz der Natur*] que glorificava o mais forte e tomava por legítimas relações que não se regulavam por quaisquer normas, mas eram simplesmente impostas pela força (conforme posição defendida por Trasímaco na *República*). Disso decorria a afirmação de uma concepção de vida individualista [*Individualismus der Lebensanschauung*], que legitimaria, por fim, o domínio das massas [*Massenherrschaft*] (p. 146).

A evolução social da *polis* teria conduzido, no período anterior, a um “novo Estado”, de caráter jurídico e não mais patriarcal, no qual todos os cidadãos livres passavam a incorporar, através da ampliação do conceito aristocrático de comunidade de sangue, uma “estirpe ática”. Os homens livres passavam, nesse contexto, a membros conscientes da sociedade estatal, vendo-se agora obrigados ao serviço do bem comum. A antiga concepção aristocrática de *kalokagathia* era substituída, diante de tal processo, por um novo ideal de homem vinculado ao Estado jurídico, produzindo a demanda por um novo tipo de educação, que formasse o homem de acordo com um novo conceito de *arete* cívica (*Paideia*, pp. 335-336). Frente a tal demanda emergia, entre outros fenômenos, a educação dos sofistas, com a qual o conceito de *paideia*, originalmente “educação de crianças”, adquiria uma nova dimensão política. A nova *paideia* professada pelos sofistas voltava-se agora para adultos criados no Estado e na vida

pública, com seu foco recaindo especialmente sobre o desenvolvimento das habilidades retóricas de seus líderes. Jaeger identifica a sofística como um fenômeno controverso, que não se renderia a fórmulas que reduzem seus representantes ora a revolucionários e guerreiros culturais, ora a inofensivos professores e representantes de uma educação puramente formal (HRV, p. 146). Os métodos e áreas de domínio dos sofistas variavam amplamente, e, enquanto alguns admitiam abertamente a ausência de uma fundamentação mais profunda para seus objetivos educacionais, figurando como meros formalistas, outros, como Protágoras, teriam buscado estabelecer a nova educação que professavam sobre uma teoria do Estado e da sociedade, geralmente amparada sobre a ideologia da democracia dominante. Seguindo Platão, o parecer de Jaeger a respeito da educação preconizada por esses últimos seria pouco positivo. Identificava a sua educação, em última análise, apenas como um tipo de formalismo mais sofisticado: por trás da fachada dos ideais tradicionais [*traditionellen Ideale als Fassade*] da educação que preconizavam esses sofistas, o que reconhecia era “um Iluminismo em grande medida cético e individualista [*skeptisch-individualistischen Aufklärung*], ofertado como uma educação formal altamente refinada” (HRV, pp. 146-7).

Carecendo de uma fundamentação mais firme e de um elemento ético mais acentuado, a sofística não podia refrear a crise dos valores e o relativismo que sobre as leis da *polis* recaía, de forma que não oferecia uma resposta adequada ao problema da nova educação. Seria diante de tal problema, assim, e também do problema do Estado de seu tempo, cuja autoridade se encontrava fortemente abalada pela guerra prolongada, que Platão erigia sua obra filosófica. Em um primeiro momento, fora atraído para a figura de Sócrates, cuja ação político-pedagógica emergia como crítica e refutação dos saberes ensinados pelos sofistas. Assumindo a herança socrática, lançava-se enfim em uma “luta crítica”, com a qual, partindo do problema pedagógico, se voltava para todos os âmbitos da vida grega, digladiando-se abertamente com “as grandes potências educadoras de seu tempo e com a tradição histórica de seu povo; com a sofística e com a retórica, com o Estado e a legislação, a matemática e a astronomia, a ginástica e a medicina, a poesia e a música” (*Paideia*, p. 590). Para empreender tal luta, Platão levava a investigação iniciada por Sócrates, sobre a natureza das virtudes, para além do âmbito da ignorância socrática, estabelecendo, por fim, sobre um terreno mais firme – o da *philosophia* –, o seu grande projeto político-pedagógico.

Seria pela senda de uma tal contextualização histórica, no âmbito do desenvolvimento do espírito grego [*im ganzen der Entwicklung des griechischen Geistes*], que Jaeger propunha o caminho a uma compreensão mais genuína da filosofia platônica. Frente à alteração da opinião geral a respeito da autenticidade da sétima carta e da conciliação entre o relato nela contida e o contexto sócio-político do início do século IV a.C., um novo retrato de Platão se estabelecia, diferindo radicalmente do retrato que os estudos platônicos haviam até então esboçado. Com relação à sua autenticidade histórica, tal retrato seria fundamentalmente correto. De maior interesse aqui, porém, seria o seu papel na transformação dos princípios que conduziam as investigações filológicas sobre Platão. A nova interpretação deslocava a ênfase que recaía sobre o sistema conceitual de sua filosofia, estabelecendo o envolvimento do filósofo com a política ática como nova chave hermenêutica para sua obra. Diante disso, Jaeger renunciava a teoria das ideias como medula do pensamento platônico, relegando-a a um papel de importância secundária – o filólogo destacava, nesse sentido, que para as *Leis*, diálogo que representa mais que uma quinta parte da totalidade da obra escrita de Platão, tal teoria não teria qualquer importância (*Paideia*, pp. 586-587).

No enalço do surgimento do estudo de Wilamowitz, Jaeger se erguia, no contexto alemão da década de 1920, como a figura central de uma campanha de reavaliação e reabilitação da filosofia platônica. O novo retrato de Platão, o de reformador da educação e do Estado gregos frente a um contexto de dissolução e declínio, conforme delineado acima, estabelecia-o agora como “filósofo da crise”. Isso servia bem aos propósitos de Jaeger e de outros intelectuais de seu tempo que, percebendo o seu próprio presente igualmente como um momento de dissolução e declínio, viam-se às voltas com o que identificavam, no decorrer do período de Weimar, como uma crise generalizada comparável à crise do espírito ático do tempo de Platão.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Durante o período de Weimar, tanto notáveis acadêmicos alemães, como Paul Friedländer, Julius Stenzel e Hans-Georg Gadamer, quanto intelectuais marginais, como Kurt Hildebrandt, contribuiriam para o novo retrato de Platão como “filósofo da crise”. Hildebrandt, intelectual associado ao *George-Kreis* e com formação na área das ciências médicas, depositava seu estudo sobre Platão em Berlim, no final da década de 1920, visando a obtenção de habilitação na área das ciências humanas, angariando o apoio de figuras importantes como Troeltsch e Spranger. Sua habilitação esbarraria, no entanto, em objeções provenientes do *establishment* filológico, mais especificamente das figuras de Wilamowitz e Jaeger. O veredito de Jaeger sobre Hildebrandt: „*Dilettanten, ohne wissenschaftliche Schulung*“ – “diletante, desprovido de treinamento formal”, cf. C. Tilitzki, *Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich*, 2002, p. 336. Tal rejeição faz mais sentido à luz do fato de Hildebrandt atribuir o redescobrimto do Platão “político” não a Wilamowitz e à filologia clássica acadêmica, mas aos também diletantes Nietzsche, antigo rival de Wilamowitz, e ao poeta Stefan George. Cf. L. Canfora, *Ideologías de los Estudios Clássicos*, 1980, p. 227.

#### IV

Em conformidade com as perspectivas acima discutidas, a ênfase da abordagem de Jaeger recaía sobre o conteúdo moral e político da obra de Platão. Charles Kahn identifica nisso um dos principais entraves para a recepção da produção do filólogo no campo dos estudos platônicos, visto que o foco de tais estudos tenderia a incidir, no presente em que escrevia, justamente sobre o conteúdo lógico, epistemológico e metafísico da filosofia platônica, ao qual Jaeger concedia “pouca ou nenhuma atenção”.<sup>10</sup> Mais aflitiva seria a observação de Kahn de que mesmo os filósofos interessados no elemento ético e político da obra platônica pouco encontrariam de valor na abordagem de Jaeger, uma vez que o filólogo não demonstraria qualquer interesse pelas questões fundamentais da ética e política nos termos em que esses temas seriam debatidos no campo da filosofia. Oferecendo “diversas discussões sobre normas morais, ideais culturais e valores espirituais”, o estudo de Jaeger falharia em produzir, de acordo com Kahn, qualquer discussão a respeito dos “princípios de certo e errado, de justiça moral e igualdade de direitos, ou de como o poder político deveria ser organizado ou controlado”. Apesar de seu tratamento detalhado da *República* e das *Leis*, Jaeger demonstraria interesse reduzido “tanto na tentativa de Platão de justificar a moralidade, no que constituiria, em última análise, o tema da *República*, quanto nos argumentos a favor e contra o governo das leis no *Político* e nas *Leis*”. Kahn destacava ainda, por fim, o tom empregado por Jaeger em seus escritos platônicos, o qual descrevia como “aflitivamente homilético”.<sup>11</sup>

Tais observações são acertadas. É possível contra-argumentar que a perspectiva de Jaeger não era a do filósofo, mas a do *Geisteswissenschaftler* ou “historiador das ideias”, de forma que sua obra deve ser lida como um trabalho histórico-filológico, que não necessariamente contempla em seu horizonte as necessidades e interesses do filósofo, as quais condicionam o parecer fornecido por Kahn. As dificuldades que sua leitura impõe, entretanto, não derivam apenas de tal problema de perspectiva disciplinar, o qual o próprio Kahn reconhece, mas também, e acima de tudo, dos objetivos que condicionam a abordagem de Jaeger, os quais estariam estreitamente vinculados a questões do presente no qual escrevia. Ao contrário de seu consagrado estudo sobre

---

<sup>10</sup> C. H. Kahn, op. cit., 1992, p. 71.

<sup>11</sup> Ibidem, pp. 71-72.

Aristóteles, no qual buscara, a exemplo da abordagem de Wilamowitz, a elaboração de uma biografia intelectual de seu objeto, a meta de Jaeger em seu extensivo tratamento da obra de Platão consistia no estabelecimento da síntese indicada no capítulo anterior, por meio da qual a filosofia platônica passava a figurar como apogeu e sentido do desenvolvimento espiritual grego. Diante disso, o propósito de Jaeger, ao situar a obra de Platão no âmbito de tal desenvolvimento, seria demonstrar como o filósofo teria sido capaz de preservar e transformar os temas característicos da moralidade e literatura gregas, unificando-os na estrutura de seu projeto filosófico e estabelecendo, através disso, a forma como estes seriam transmitidos à posteridade. Não se tratava mais de restabelecer o filósofo e sua obra ao seu próprio contexto histórico, conforme intentara Wilamowitz; tratava-se agora de restabelecê-lo para a vida presente.

Ao perseguir tal meta, Jaeger jamais perdia de vista, dessa forma, os problemas de seu próprio tempo. Nas duas ocasiões em que propunha um tratamento mais extensivo da obra de Platão, sua abordagem tinha tais problemas como ponto de partida. A questão que se colocava não dizia respeito à crise ática do século IV a.C., mas antes à crise cultural alemã e européia do início do século XX. Assim, de seu artigo “Platos Stellung im Aufbau der griechischen Bildung” [o lugar de Platão na estrutura da educação grega], de 1927, uma terça parte do texto era devotada ao problema do conceito moderno de cultura e de sua relação com a Antiguidade, conforme discutido no capítulo anterior.<sup>12</sup> O mesmo problema era retomado, alguns anos mais tarde e em termos bastante semelhantes, no contexto da introdução à *Paideia*, ocasião em que Jaeger propunha uma abordagem ainda mais detalhada da obra de Platão, buscando estabelecê-la no âmbito do amplo processo histórico do desenvolvimento da cultura grega, de Homero a Demóstenes. Nos casos em que questões do presente não eram abertamente discutidas, as mesmas figuravam ainda, de uma ou de outra forma, implícitas em sua abordagem. Nesse sentido, no que diz respeito à conferência “Der griechische Staatsethik im Zeitalter des Plato” [o Estado ético do tempo de Platão],<sup>13</sup> na qual o filólogo discutia, frente a uma platéia de seus colegas acadêmicos na Universidade de Berlim, na data em que era extra-oficialmente celebrada nas Universidades a fundação do segundo império alemão, o seu retrato de Platão, Donald White propõe que, a despeito do tema erudito e da abordagem histórica circunscrita ao

---

<sup>12</sup> Cf. o Capítulo II acima.

<sup>13</sup> *HRV*, pp. 87-102.

contexto da Antiguidade, tal conferência deveria ser entendida “em todas as suas fortes implicações extra-acadêmicas”.<sup>14</sup> White reconhece tal circunstância como a entrada de Jaeger no debate político da jovem democracia alemã, tanto pelo seu contexto – a celebração anual da fundação do Reich [*Reichsgründungsfeier*], ocasião em que Jaeger apresentava sua conferência, figurava nas universidades, de acordo com Ringer, como um ato de exaltação do regime imperial e, na mesma medida, uma manifestação de rejeição da nova República<sup>15</sup> – quanto pelo emprego, circunscrito a uma abordagem histórica, de termos que reconhece como “slogans do conservadorismo anti-weimariano contemporâneo”, tais como *Volksgemeinschaft* e *Staatsethos*. Mais que slogans conservadores, tais termos integravam o vocabulário comum por meio do qual se articulava o tipo de historicismo organicista a que Jaeger subscrevia, conforme discutido no capítulo anterior. Figuram abundantemente, em suas diferentes variações, não apenas na obra de Jaeger, mas na literatura acadêmica geral do período. De uma ou de outra forma, a discussão sobre a crise e dissolução dos valores e do Estado do tempo do Platão carregava, no contexto de 1924, implicações que se estendiam para além do recorte histórico da abordagem, e tocavam, inevitavelmente, questões do presente que ocupavam, naquele momento, o centro das preocupações dos acadêmicos alemães.

De tal amálgama entre presente e passado, entre a crise da cultura alemã e europeia do início do século XX e a crise do espírito ático do século IV. a.C., entre humanismo moderno e filosofia platônica, emergia a urgente mensagem humanística de Jaeger. Nesse sentido, a *paideia* que preconizava através de seu humanismo era também compreendida, entre seus múltiplos sentidos, como medicina –<sup>16</sup> uma medicina da qual, de acordo com o prognóstico do filólogo e de seus colegas simpáticos ao seu “Terceiro Humanismo”, o Ocidente enfermo não podia prescindir. Da urgência imposta pela crise do presente, derivava o “tom homilético” da linguagem que emprega, para o qual Kahn chamava a atenção. Os textos de Jaeger, e sobretudo seus textos sobre Platão, tendem, de fato, a adquirir um tom exortativo, por vezes quase messiânico – ocasionalmente em detrimento de seu encadeamento lógico, o que lhes concede certa qualidade convoluta. Ernst Badian chama a atenção, a esse respeito, para a falta de concisão do alemão empregado por Jaeger, cujo estilo considera “difícil e elusivo”, demasiadamente

---

<sup>14</sup> D. O. White, op. cit., 1992, p. 280.

<sup>15</sup> F. Ringer, op. cit., 2000, pp. 203-204.

<sup>16</sup> Cf. o capítulo “A Medicina como *Paideia*”, em *Paideia*, pp. 1002-1059.

propenso a “vãos de misticismo alemão” [*flights of German mysticism*].<sup>17</sup> O problema da linguagem empregada por Jaeger passa pela questão de suas discussões filológicas, e em especial aquelas que diziam respeito a Platão e sua filosofia, trazerem sempre em seu horizonte, como visto, o problema do humanismo, ao qual o filólogo não raramente se referia como uma “crença” ou “fé” [*Glauben*]. Erguendo-se acima do âmbito da ciência e da história, o novo humanismo se estabelecia, conforme discutido, no âmbito supra-histórico da intuição e vivência [*Erlebnis*] (HRV, p. 26), adquirindo, com isso, tonalidades místico-religiosas. A própria filosofia platônica, que fornecia a base para tal humanismo, tinha o seu elemento religioso sublinhado na abordagem de Jaeger, como veremos a seguir. A linguagem científica da filologia clássica e das ciências históricas não se adequava, dessa forma, aos propósitos humanísticos do filólogo, e à medida que o projeto de seu “Terceiro Humanismo” ganhava ímpeto e se deslocava para o centro de sua atividade acadêmica, no decorrer da década de 1920, alteravam-se não apenas os métodos e os fins de sua produção, mas também a própria linguagem que nela empregava, distanciando-se do modelo histórico-científico próprio de sua disciplina.

## V

Passemos, enfim, à abordagem proposta por Jaeger para a obra de Platão. O ponto de partida converge para a ação político-pedagógica socrática. Frente à relativização dos valores decorrente da crise do espírito ático, Sócrates buscara estabelecer, por meio de seu *elenchos*, a virtude através do *logos*, revelando, por meio de tal processo, a problemática interna que se fazia latente nos conceitos fundamentais de seu tempo. Estabelecia, com isso, a meta de um conhecimento mais seguro, que se erguesse acima da mera *doxa* ou opinião subjetiva. Apesar de jamais alcançar tal conhecimento, estabelecia-o na esfera da alma [*psyche*], à qual concebia vinculados os valores supremos – o cuidado da alma que preconizava, nesse sentido, era definido como um cuidado através do conhecimento do valor e da verdade, *phronesis* e *aletheia* (*Paideia*, p.528; Jaeger faz referencia a *Apol.* 29e). O maior triunfo de Sócrates teria sido, na avaliação do filólogo, o estabelecimento de um sentido inteiramente novo para o conceito de alma (p. 530), que emergia com sua exortação a um cuidado da alma praticado através de um esforço em “penetrar na essência da moral por meio da força do

---

<sup>17</sup> E. Badian, “Jaeger’s *Demosthenes*: An Essay in Anti-History”, in W. M. Calder (org.), op. cit., 1992, p. 296.



*logos*” (p. 562). Jaeger destacava, obviamente, as implicações políticas e pedagógicas de tal esforço, de forma que o cuidado da alma, para o qual convergia toda a ação socrática, seria norteado para a edificação do Estado. “Sócrates considerava uma missão política”, sublinhava Jaeger, “a educação na *arete* que preconizava, pois aquilo com o que se preocupava era a ‘virtude cívica’” (p. 606). Dessa forma, as esferas do político, do pedagógico e da ética eram unidas na exortação socrática ao cuidado com a alma.

Identificando Sócrates como o “único verdadeiro político de seu tempo”, Platão tomara para si a herança socrática, encarregando-se da continuidade de sua missão de renovação da *polis* e da autoridade de suas leis através do conhecimento da “verdadeira norma”. Atravessando o “fogo purificador da ignorância socrática”, lançava-se à frente de seu mestre, alcançando, enfim, um valor absoluto, por meio do qual restituía “à ciência e à vida a unidade perdida” (*Paideia*, pp. 590-591). Com isso, o *philosophein* socrático se convertia em “filosofia” platônica, que por sua vez constituía “uma *paideia* que aspirava resolver, com a mais vasta ambição, o problema da educação do homem” (p. 591). Aqui, Jaeger identifica com Platão a articulação de uma grande síntese, através da qual *philosophia* – forma como frequentemente grafa a palavra, visando diferenciá-la de seu sentido acadêmico moderno – era igualada a *paideia*, termo que encerraria, por sua vez, todos os âmbitos da vida espiritual, unidos organicamente em um arranjo a um só tempo político, pedagógico, científico, cultural e religioso. Arnaldo Momigliano aponta a inclinação para sínteses de tal tipo como um dos elementos essenciais do helenismo alemão da geração de Jaeger, identificando-as como produto de uma “paixão por palavras abstratas” e da “veneração alemã por palavras intraduzíveis como *paideia*”.<sup>18</sup> Através do uso de palavras de tal tipo, Jaeger destacava o aspecto sintético da filosofia platônica, e sua abordagem, pressupondo nessa filosofia a síntese da totalidade das esferas da vida, destacava ora o seu elemento ético, ora o seu elemento pedagógico, ora o político, ora o religioso, e assim sucessivamente.

Empregado de maneira terminológica, em um primeiro momento, para o tipo de ciência proposto por Platão, o termo *philosophia* teria seu uso estendido aos físicos ou “filósofos” pré-socráticos apenas através de uma “retransmissão posterior” [*nachträgliche Rückübertragung*] (*HRV*, p. 143). Correspondendo originalmente, assim, à noção platônica, *philosophia* se traduziria por “educação e aspiração educacional” [*Bildung und Bildungsstreben*], uma vez que as aspirações espirituais do filósofo

---

<sup>18</sup> A. D. Momigliano, *Quarto Contributo alla Storia degli Studi Classici e del Mondo Antico*, 1969, p. 51.

[*Platos geistige Bestrebungen*] se refletiam na amarração [*Verbindungen*] dos termos acima discutidos, *philosophia kai paideia* (idem). A diferença fundamental entre a filosofia proposta por Platão e o tipo de investigação conduzido por seus antecessores jônicos é sublinhada por Jaeger, e dela emerge outro importante aspecto da síntese platônica:

O que difere a ideia de ciência platônica, nascida do impulso para o Estado, da pesquisa natural jônica anterior, é precisamente o seu propósito essencial como estrutura teleológica da educação [*teleologischer Aufbau der Bildung*], sua conexão ao todo da vida. Não se trata de contemplação desinteressada e retirada das coisas, na qual o ego humano contemplativo imerge, mas da organização espiritual da realidade sob o domínio de um valor de primeira ordem [*Herrschaft eines rangobersten Wertes*], que rege a um só tempo, como a mais elevada meta, toda a atividade humana. A filosofia torna-se aqui a religião do espírito, ela é *vita nuova*, renovação de valores. Não é mais um mero enunciado relativo a uma parte separada da vida, mas visa coletar o processo da vida em sua totalidade e [ao mesmo tempo] conduzi-lo.<sup>19</sup>

Jaeger propunha a síntese platônica, assim, como uma nova religião. Já Aristóteles e os demais discípulos do filósofo teriam identificado que, ao proclamar a ideia do bem como causa última de todo universo, tal teria sido o seu propósito, a instituição de uma nova religião (*Paideia*, p. 891). Kahn atesta tal perspectiva como historicamente correta, observando que teria sido “primariamente através das obras de Platão que a filosofia socrática teria se tornado, de uma forma ou de outra, a religião predominante dos homens educados do mundo helenístico”.<sup>20</sup> Ainda de acordo com Jaeger, a nova religião platônica se assentava sobre o conceito socrático de alma, e a alma humana era por ele reconhecida, em última análise, como o tema fundamental da *República* (p. 751). O projeto pedagógico platônico se voltava para o Estado na medida em que esse, tomado em sua concepção orgânica, refletia a “imagem refletida ampliada da alma”. Com isso, para além de seu sentido ético-político, a educação platônica adquiria, complementarmente, um sentido religioso: *paideia* torna-se também “conversão” [*Konversion, Bekehrung*, o termo empregado por Platão seria *periagoge*], no sentido de “volver ou fazer girar a ‘totalidade da alma’ [*Umdrehung oder Umkehrung der 'ganzen Seele'*] para a luz da ideia do bem”, conforme ilustrado, na alegoria fornecida por Platão em sua *República*, pela saída da caverna na direção da luz solar (*Paideia*, pp. 888-889; para a edição alemã: III, p. 19).

---

<sup>19</sup> HRV, p. 153.

<sup>20</sup> C. H. Kahn, op. cit., 1992, p. 74.

O elemento religioso da *paideia* platônica, reemergindo no humanismo de Jaeger, condicionava não apenas a sua abordagem da obra de Platão, mas toda a perspectiva que lançava sobre a Antiguidade. No tocante à articulação de tal humanismo, a importância dos conceitos platônicos de *philosophia* e *paideia* incidia sobre o fato de tocarem não apenas a esfera religiosa ou política, mas de se estenderem à totalidade das esferas da vida, restaurando entre elas uma unidade perdida. Jaeger identifica sintetizada em tais conceitos a totalidade dos temas da cultura grega, unificados de forma a restabelecer, agora sobre uma nova base, a harmonia primordial [*urprüngliche Harmonie*] das leis do Estado com as leis divinas e a natureza (HRV, p. 90), cuja dissolução o século V a.C. teria testemunhado. Destacava, assim, o caráter sintético [*synthetische Charakter*] da filosofia platônica, para o qual já Nietzsche havia chamado a atenção no século anterior. Dando continuidade ao processo de racionalização [*Rationalisierung*] iniciado com a ciência natural jônica, o que Platão sintetizava através de seu esforço filosófico seria uma “visão de mundo mítica primordial” [*ursprünglichen mythischen Weltbildes*], resgatando do terreno desta os valores que se extraviavam frente ao contexto de dissolução política e social que os gregos de seu tempo experimentavam e estabelecendo-os no terreno firme da *philosophia*. Tomando, assim, “do último núcleo mítico da vida ainda remanescente as leis internas morais e religiosas do homem”, o filósofo ateniense apontava o caminho de “uma ordenação racional encontrada no próprio interior da alma, cuja implicação seria a importante descoberta de nosso cosmo interior, a imagem espelhada e irmã do cosmo exterior”. A descoberta de tal ordenação e da relação direta, no âmbito da ética, entre cosmo interior (relacionado ao ser humano individual ou “ego”) e cosmo exterior (pertinente às esferas coletivas do *Geist*, da *Volksgemeinschaft* ou comunidade do povo, e do Estado), permitira a Platão reunir, enfim, “cada um dos elementos históricos anárquicos e relutantes da educação grega em uma nova e harmoniosa totalidade heracliteana” (HRV, p. 154).

Tal síntese fornece a chave para a leitura proposta por Jaeger para a filosofia platônica. É através dela que os temas e o sentido do desenvolvimento histórico grego tornar-se-iam herança platônica e, por fim, “humanismo”. O “Terceiro Humanismo” preconizado pelo filólogo se erguia, dessa forma, sobre o alicerce da grande síntese operada através da filosofia de Platão, somada a uma segunda síntese, através da qual a Antiguidade, agora epitomizada por tal filosofia, voltava a ressoar no presente atuando

sobre suas conjunturas, fornecendo as chaves para a alma e para o espírito, e conduzindo o caminho a um novo renascimento. A relação entre as circunstâncias presentes e o desenvolvimento histórico grego conduzido por Platão era, também no que diz respeito ao caráter sintético da filosofia platônica, explícita na abordagem de Jaeger. Após discutir tal desenvolvimento nos termos acima esboçados, o filólogo sugeria que

(...) Platão se encontra, no contexto da filosofia antiga, no mesmo lugar onde, no desenvolvimento moderno, a filosofia da história emerge [*aufsteht*] como problema, a partir da necessidade de uma síntese cultural-educacional [*erzieherischen Kultursynthese*].<sup>21</sup>

Com isso, torna-se evidente a analogia entrevista por Jaeger. Ao passo que reconhecia a educação formal oferecida pelos sofistas com “um Iluminismo cético e individualista” [*skeptisch-individualistischen Aufklärung*] (HRV, p. 146), a educação platônica, tendo como meta o restabelecimento de uma comunidade orgânica, era equiparada ao historicismo romântico, que, despertando para o problema da filosofia da história, superava o ceticismo e individualismo iluministas, articulando, na esfera supra-individual do *Geist*, uma síntese capaz de (re)harmonizar organicamente os valores e interesses divergentes da esfera material caótica. Fica igualmente evidente, frente à crise com a qual se deparavam os alemães no período entreguerras, o sentido da exortação platônica de Jaeger orientada para um novo humanismo, sobretudo se tomarmos tal humanismo por um esforço visando o restabelecimento de todas as esferas da vida a uma unidade espiritual, e de uma harmonização, através de uma norma supra-histórica, dos interesses irreconciliáveis da esfera material, cujo conflito os intelectuais alemães percebiam como uma ameaça à própria continuidade da civilização humana. O caminho de uma *erzieherischen Kultursynthese* a ser trilhado no presente, dessa forma, coincidia com o caminho apontado por Platão já no século IV a.C.

Seria, assim, para a grande síntese platônica, identificada por Jaeger com os dois grandes sistemas educacionais articulados na *República* e nas *Leis*, que convergia não apenas o conjunto da obra escrita do filósofo, mas todo o processo do desenvolvimento histórico-espiritual grego (*Paideia*, p. 477). O reconhecimento de tal meta sintética fornecia o nexos por meio do qual Jaeger estabelecia a obra de Platão, de seus primeiros a seus últimos escritos, como uma totalidade harmônica. Dessa forma, na contramão da tendência geral observada no campo dos estudos platônicos, orientada para a delimitação de diferentes estágios do desenvolvimento do pensamento platônico,

---

<sup>21</sup> HRV, p. 154

coincidindo com as diferentes fases de sua produção, Jaeger propunha uma abordagem unitária, estabelecendo, através de sua leitura da obra, uma posição filosófica única expressa dos primeiros diálogos às *Leis*. Três fases no desenvolvimento de Platão são pelo filólogo identificadas: 1) estilo juvenil, 2) estilo do momento culminante de sua vida, e 3) estilo característico da senectude (p. 601). Assume diferenças fundamentais entre as obras das duas últimas fases, de forma que toma por problemáticas quaisquer investigações que pretendessem uma unidade sistemática do pensamento platônico, sem em nada se preocupar com o dado histórico da evolução do filósofo. Disso, no entanto, não deveria derivar a aceitação de todas as conclusões a respeito da obra de Platão que do critério evolutivo vinham sendo extraídas, frente a que Jaeger procede negando a validade de certas prerrogativas relativas aos diálogos mais antigos do filósofo, que integrariam a primeira fase de seu desenvolvimento (p. 602). Considerava indefensável, a esse respeito, a tese de Wilamowitz – cujo *Platon* epitomizava a abordagem evolutiva da obra de Platão – de que tais diálogos seriam resultado de ócios poéticos da juventude do filósofo (p. 593). Considerava igualmente indefensável a tese de serem tais diálogos expressão de um período puramente socrático do pensamento platônico.

A argumentação de Jaeger em defesa de sua posição unitária gravitava em torno dos nexos por ele identificados entre a fase juvenil e a fase intermediária do desenvolvimento de Platão. As virtudes analisadas nos escritos da primeira época, observa, corresponderiam àquelas que sustentam o edifício do Estado platônico: a valentia, analisada no *Laques*; a prudência, no *Cármides*; a piedade, no *Eutífron*; e, por fim, a justiça, no Livro I da *República*, que, por sua forma peculiar, não raras vezes fora considerado um diálogo autônomo primitivo, pertencente ao primeiro ciclo dos diálogos platônicos e posteriormente incorporado à sua grande obra sobre o Estado (pp. 602-3). Na *Apologia*, onde encontra-se já prefigurado o tema político das obras do período posterior, identifica outronexo entre as duas fases: a ação de Sócrates e a tarefa de educar os cidadão na verdadeira *arete* se enlaçariam, ali, com a própria *polis* (*Apol.* 36c). O mesmo ocorreria no *Críton*, onde é sublinhado o dever do cidadão de perseverar no bem e prestar obediência às leis (p. 604). Jaeger vê, por fim, no *Protágoras*, a convergência dos traços todos que figuram isoladamente em cada um dos diálogos mais antigos, revelando-se, aí, a tendência teleológica de tais investigações com a condensação de todas eles sob o conceito de “arte política” [*politike techne*]. Propõe, dessa forma, que apenas diante do problema central da *República* – o conhecimento da

ideia do bem –, lançando-se, a partir dele, um olhar retrospectivo às primeiras obras de Platão, é que o verdadeiro sentido dessas se faria inteligível (p.605). Jaeger endossava, assim, a tese de Schleiermacher, que pressupunha uma unidade espiritual entre as diversas obras de Platão, nas quais suas ideias eram desenvolvidas através da forma artístico-pedagógica do diálogo (pp. 599-600).

Com relação à característica aporética do conjunto de diálogos mais antigos de Platão, o filólogo argumenta que o fracasso do esforço desenvolvido apenas aparentaria um desfecho negativo. A interrogação que se ergue ao final, na ausência da conclusão esperada, geraria no leitor, de acordo com ele, “uma tensão filosófica de uma eficácia altamente educativa” (p. 597). Tal tese encontraria amparo no retrato de Sócrates traçado por Platão na sua *Apologia*, onde o exercício socrático de interrogação e refutação aparece relacionado à sua exortação ao cuidado da alma (*Apol.* 29e). O elemento elêntico e investigativo predominava nesses diálogos menores, relegando o elemento exortativo ao segundo plano. De acordo com Jaeger, isso resultava da necessidade de Platão de penetrar no conhecimento do que era a virtude. Apenas aparentemente não se erguia ele, nestes diálogos iniciais, acima da ignorância socrática. Pois ainda que os diálogos falhassem em produzir definições satisfatórias das virtudes investigadas, revelariam que tais virtudes deveriam consistir no conhecimento do bem, problema para o qual se encaminhava toda a filosofia platônica (p. 599).

Diante disso, Jaeger identificava, com os diálogos menores, uma síntese do sentido da ação pedagógica de Sócrates, por meio da qual Platão “reduzia o fenômeno multiforme do espírito socrático a poucos e nítidos traços fundamentais” (ibid.). Apesar de todos os caminhos levarem à *República* e às *Leis*, seria apenas frente ao quadro da totalidade da obra de Platão que o sentido da síntese pedagógica pelo filósofo articulada se revelaria em sua plenitude. Dessa forma, Jaeger reconhece os diálogos menores como “uma introdução ao problema central do pensamento platônico (...), o do melhor Estado possível”, em torno do qual se estabelecia a “unidade orgânica existente entre toda a produção e pensamento filosófico [de Platão]” (p. 617). Tal perspectiva unitária era identificada por Kahn, em princípio, como um entrave para a recepção das leituras propostas por Jaeger, em vista dos “estudiosos historicamente inclinados [terem] estado empenhados em traçar estágios consecutivos na evolução do pensamento de Platão”.<sup>22</sup> Analisando a abordagem acima delineada, no entanto, Kahn aceitava a afirmação de

---

<sup>22</sup> C. H. Kahn, op. cit., 1992, p. 71.

Jaeger de que “a perspectiva desenvolvimentista tende a perder as muitas linhas de conexão que permeiam as diferentes obras, por meio das quais Platão gradualmente revela um único e compreensivo padrão ou totalidade [*Zusammenhang*]”, identificando como correto, em última análise, o *insight* fornecido pelo filólogo de que “todas as estradas levariam à *República*”, assim como o de que o *Protágoras*, geralmente tomado por um de seus primeiros diálogos, serviria ao propósito de unificar todas as linhas desenvolvidas nos diálogos menores, conectando as virtudes umas às outras e ao conhecimento do bem, e apontando, com isso, diretamente para os problemas centrais da *República*.<sup>23</sup>

## VI

O conjunto da obra platônica se orientava, assim, para a *República* e para as *Leis*, as duas grandes obras dedicadas ao problema do Estado, através das quais era apresentado o programa político-pedagógico de Platão. A forma ou *eidos* do bem figurava, na *República*, como meta mais elevada do conhecimento e chave para o Estado ideal, de maneira que o caminho para tal conhecimento, estabelecido por Platão através de sua teoria das formas, constituía o tema central de tal obra. Já no caso das *Leis*, a segunda grande obra do filósofo consagrada ao problema do Estado, uma mudança se operava no critério da abordagem platônica. Ainda no *Político*, Platão criticava a maneira como os gregos se relacionavam com as suas leis, exagerando sua importância. Argumentava que o monarca perfeito seria preferível à melhor das legislações, uma vez que a lei escrita, por sua rigidez, não podia se amoldar com suficiente rapidez às constantes mudanças de situação de uma realidade em fluxo (*Paideia*, p. 1297). Na *República* o esforço se orientava, de acordo com tal perspectiva, no sentido de tornar supérflua, através do estabelecimento de uma educação ideal para a classe governante, toda a obra legislativa. Ao redigir suas *Leis*, entretanto, Platão partia da premissa, anteriormente rejeitada, de que a legislação se faria indispensável à vida do Estado (p. 1300). O novo ponto de partida advinha, de acordo com Jaeger, da necessidade de uma reaproximação entre ideia e fenômeno, constituindo uma tentativa de lançar uma ponte sobre o “abismo” que se abria entre tais esferas, o qual se tornara progressivamente “mais insondável” nos anos que precediam a composição das *Leis* (p. 1299). Frente a tal necessidade o filósofo ateniense propunha, com as *Leis*, a abordagem

---

<sup>23</sup> Ibidem, p. 78.

do problema do Estado ideal através de uma nova senda, que se distanciava do caminho da lógica e prescindia de sua teoria das ideias como fundamentação.

Já na Antiguidade, após sua publicação póstuma, as *Leis* de Platão teriam encontrado poucos intérpretes e mesmo poucos leitores. No período moderno, a mudança de critério que na obra se observa teria um grande impacto sobre a sua recepção: no século XIX, notava Jaeger, os críticos não sabiam o que dela fazer, de maneira que enquanto alguns a tomavam por apócrifa, outros, atestando sua autenticidade, não a encaravam como parte integrante do conjunto da filosofia platônica. Isso decorria, ainda de acordo com o filólogo, de uma perspectiva equivocada, decorrente de uma ideia preconcebida do que se entendia por filosofia. Tratava-se da mesma incompreensão que produzira leituras equivocadas como a de Natorp, ou seja, a avaliação da filosofia antiga a partir de uma perspectiva filosófica moderna, com a incidência do foco recaindo inteiramente sobre o seu aspecto lógico. Frente a isso, o afastamento de Platão em relação à teoria das ideias e o propósito meramente ético-político do trabalho legislativo a que se voltava no final da sua vida, unindo-se à tradição dos grandes legisladores gregos como Sólon e Licurgo, produzira uma obra cuja importância fora considerada, através dos séculos, secundária do ponto de vista filosófico (*Paideia*, pp. 1295-6). Em relação à *República*, onde o filósofo buscara estabelecer, através da dialética, a verdade sobre um fundamento lógico, as *Leis* eram tomadas por um retorno ao plano da *doxa*, da mera opinião (p. 1299). Tratava-se de um comprometimento das premissas que norteavam a reflexão na primeira fase literária de Platão, dialeticamente orientada, e que culminara com a *República*.

Reagindo a tal perspectiva, Jaeger propunha o estabelecimento das *Leis*, ao lado da *República*, como a culminação do edifício filosófico platônico. Frente ao novo retrato de Platão, acima discutido, buscava identificar os nexos através dos quais se estabelecia a unidade entre as *Leis* e o restante da obra platônica. Na *República*, o pólo da atenção recaía sobre a educação da classe governante, voltada para a ideia do bem, ao passo que nas *Leis* apenas de passagem tal educação era mencionada (Jaeger faz referência a 965b-c), com o foco recaindo agora sobre o problema da formação elementar de uma vasta camada de homens. A despeito de tal diferença de perspectiva e escopo, ambas as obras seriam animadas pelo mesmo espírito educativo, o qual preconizava a formação do homem em uma *arete* total que, de acordo com o tema desenvolvido nos diálogos anteriores, se constituía do conjunto de todas as virtudes e



aptidões, que apontavam para a virtude em si ou “ideia do bem”. Todo o esforço platônico convergiria para tal síntese, através da qual buscava “dar novo sentido e unidade a todos os campos concretos, desarticulados, da existência” (*Paideia*, p. 1313). Tal esforço, para o qual se orientava a totalidade da obra de Platão, fornecia o nexos que permitia a Jaeger unir a produção de suas diferentes fases em uma totalidade harmônica. No contexto das *Leis*, no qual o filósofo prescindia do constructo teórico da ideia ou forma, esse esforço se traduzia, em termos religiosos, como *homoiosis theos*, assimilação à norma divina. Jaeger voltava a sublinhar frente a isso, na discussão da obra, o elemento religioso da filosofia platônica. Nas *Leis*, assim como nas demais obras que se seguiam à *República*, Platão referia-se constantemente ao “deus”, com o que Jaeger identifica o abandono da restrição, imposta no período anterior, quanto ao uso da palavra para designar a sua “ideia do bem”, ou a subscrição a uma outra forma de conhecimento que se aproximaria, de fato, do âmbito da *doxa* (p. 1314). A *paideia* que norteava o seu esforço, em qualquer um dos casos, orientava-se como “direção da vida humana pelo fio do *logos*, manejado pelo divino”, de forma que tanto governante quanto legislador se erguiam como intermediadores entre a esfera humana e a dos deuses (pp. 1315-6). As *Leis* se voltavam, assim, para um ideal divino, que juntamente com a *arete* humana perseguida na *República*, como teologia filosófica e *paideia*, constituíam o que Jaeger identificava como o grande legado grego para o período helenístico e para a história universal (p. 1373). A relação entre ideal divino e *arete* humana é identificada por Jaeger já em Homero, onde os conceitos apareceriam “primitivamente ligados”. O que Platão propunha através de sua síntese filosófica, assim, seria a restauração de tal ligação, porém em um “grau diverso”, o que era articulado nas duas grandes obras do filósofo dedicadas ao problema do Estado, culminando, mais especificamente, com o Livro X e o final das *Leis*, que se consagravam ao problema do divino (idem).

A existência das *Leis* ao lado da *República* não significaria de forma alguma, assim, o abandono do ideal de Estado preconizado na última – pelo contrário, tal ideal continuava a “conservar uma validade absoluta para as *Leis*, ao menos no que se refere à ideia fundamental: a de que o melhor Estado é aquele que forma no mais alto grau uma unidade consigo mesmo” (*Paideia*, p. 1296). A meta ético-política possuía, para Jaeger, precedência sobre o elemento lógico-teórico, de forma que os princípios da ideia do bem e do ideal divino, apontando para um mesmo destino, se equivaleriam. No que diz

respeito às *Leis*, no entanto, o filólogo reconhece o comprometimento de certas premissas que norteavam a abordagem proposta na *República*. Mais relevante, o Estado proposto nas *Leis* constituía uma alternativa inferior, que se aproximava, porém sem jamais coincidir plenamente, ao Estado ideal da *República*, reconhecido agora por Platão como restrito aos “deuses e filhos dos deuses” (p. 1296).

Entre as formas de Estado preconizadas nas duas obras, se interpunha a experiência do filósofo ateniense na Sicília, na corte de Dionísio II, relatada em sua sétima carta. Escrevendo já em seu exílio nos Estados Unidos, afastado do debate político de seu próprio tempo, Jaeger minimizava, no terceiro volume de *Paideia*, a importância de tal experiência para a mudança de critério identificado no desenvolvimento do pensamento platônico. É a partir de uma perspectiva cristã – que caracteriza a postura de seu período americano – que o problema era agora abordado: Platão se vira “arrastado para um desengano, para ele honroso, de procurar neste mundo o reino espiritual por cuja instauração pugnava” (p. 1294). O retrato de Platão como homem político de ação, empenhado na realização do Estado ideal na realidade concreta, preconizado no decorrer da década de 1920 e início da década de 1930, era dessa forma atenuado pela via da humildade cristã, pela qual se movia agora Jaeger, estendendo-a igualmente ao filósofo ateniense. Defendia, dessa forma, que pouco significado poderia ser atribuído aos eventos transcorridos em Siracusa, visto que “nada teria de político o interesse de Platão pelo Estado” (p. 1292), e também que, prevendo de antemão o fracasso de sua empreitada, seu envolvimento com o governo de Dionísio teria derivado não de um comprometimento de sua parte com a *Realpolitik*, mas fomentado pelo assédio do “otimismo dos discípulos e amigos, Dion principalmente” (p. 1293).

Frente à retração de Jaeger e de seu “Terceiro Humanismo” da esfera política, o que abordaremos em maior detalhe nos capítulos seguintes, dissolvia-se a grande síntese que o filólogo identificava na obra platônica, visto que tal síntese era agora furtada de seu elemento político, para o qual haviam convergido na perspectiva do filólogo, em determinado momento, a totalidade de seus elementos. No tocante a como tal alteração de perspectiva impactava a leitura que Jaeger propunha para as *Leis*, Kahn chama a atenção para a omissão, no tratamento que o filólogo dispensava à obra, da passagem do Livro IV em que o estranho ateniense, agora em sua idade madura, afirmava ver as coisas com maior clareza em relação a quando era mais jovem (715d-e1). Frente a tal

omissão, Kahn sublinhava que, apesar de sua leitura atenta da sétima carta de Platão, Jaeger parecia não demonstrar qualquer consciência da lição aprendida pelo filósofo em Siracusa, referente à fraqueza da natureza humana em posições de poder, a qual forneceria a fundamentação para o seu novo posicionamento observado nas *Leis*.<sup>24</sup>

## VII

Privilegiando a orientação e a meta do esforço intelectual de Platão, Jaeger conferia aos artifícios empregados pelo filósofo na perseguição de tal meta uma importância apenas secundária, conforme corrobora o estabelecimento das *Leis* como culminação do edifício filosófico platônico, conforme discutido acima. O valor humanístico reconhecido na filosofia platônica provinha, antes de tudo, do fato desta se orientar a uma meta sintética, de forma que a teoria das formas ou ideias, o constructo por meio do qual Platão estabelecia o caminho para tal meta, não era tomado por uma ferramenta imprescindível. Nesse sentido, a síntese para a qual se orientava a filosofia platônica precedia, inclusive temporalmente, a articulação de tal constructo, remetendo a um período anterior, fosse este o período da *polis* arcaica, da Idade de Ouro do mito hesiódico, ou do Jardim do Éden do mito judaico-cristão. Humanismo ou *philosophia* se traduziam, assim, por esforços no sentido de reconduzir o homem, agora plenamente desperto para a individualidade, a um Estado orgânico perdido, no qual as leis da cidade se harmonizavam com as leis divinas, e a alma humana encontrava fora dela o reflexo perfeito de sua própria estrutura interna. Disso decorria a necessidade, sublinhada por Jaeger, de que a filosofia platônica fosse tomada no contexto do desenvolvimento histórico grego: seria apenas frente ao longo processo histórico de dissolução da síntese orgânica sobre a qual se erguera, no período arcaico, o Estado, que uma educação orientada ao restabelecimento de tal síntese seria elevada, com Platão, a elemento central e fim último de toda a cultura humana, o que ocorria no momento em que os gregos adquiriam consciência de que apenas através de uma tal educação a harmonia primordial poderia ser resgatada e estabelecida de forma perene.

É necessário sublinhar que, a despeito da importância apenas secundária atribuída à teoria das ideias platônica, a articulação da “ideia” não era irrelevante para Jaeger. Nesse sentido, Andrea Follak chama a atenção para a centralidade do conceito

---

<sup>24</sup> C. H. Kahn, op. cit., 1992, p. 79.

para o programa de reforma pedagógica articulado por Jaeger.<sup>25</sup> O terreno no qual o filólogo buscava estabelecer o seu conceito de “ideia”, entretanto, não correspondia mais ao terreno exclusivamente lógico-racional no qual transitara a filosofia moderna e o idealismo do período anterior. Follak identifica com Jaeger um “uso inflacionário” do termo, que se estendia a diversas áreas, de forma que o filólogo falava, em diferentes contextos, de uma “ideia pura de Estado” [*reinen Idee des Staats*], de uma “ideia de cultura” [*Idee der Kultur*], “ideia religiosa” [*religiösen Idee*], “ideia educativa” [*erzieherische Idee*] e, por fim, do “homem como ideia” [*Menchen als Idee*]. Além disso, identifica associado ao conceito de ideia, juntamente à tradicional apreensão científica dos valores, um elemento de “intuição e vivência imediata”.<sup>26</sup> Frente às discussões até aqui propostas, fica já evidente o sentido da “ideia” no uso de Jaeger: o conceito servia, acima de tudo, à síntese humanística que articulava, remetendo, em última análise, à *arche* grega discutida no capítulo anterior, na esfera da qual se articulariam organicamente a totalidade dos âmbitos da vida. De tal orientação sintética deriva a “inflação” do conceito para a qual Follak chama a atenção. A esfera da vivência [*Erlebnis*], conforme também discutido, oferecia uma fundamentação supra-histórica para o estabelecimento da “ideia” no contexto do novo humanismo que o filólogo defendia.

Rejeitando a perspectiva de Natorp, que identificava Platão como precursor do idealismo moderno, Jaeger afirmava a relevância do filósofo para o presente estabelecendo-o, de forma diversa, como precursor de uma vertente de *Lebensphilosophie* que, emergindo como esforço de reintegração entre a ciência, afligida pela especialização excessiva e pelo positivismo, e a vida na totalidade de suas esferas, se erguia justamente em oposição à tradição idealista e na rejeição da herança racionalista do Iluminismo. Em carta ao humanista italiano Ernesto Grassi, de 1932, a relação entre humanismo e filosofia era avaliada por Jaeger nos seguintes termos:

(...) Tenho consciência de que uma renovação desse tipo [referindo-se a uma renovação humanística], se for significar algo mais que apenas um segmento da história e uma mera representação intelectual do passado, deverá proceder de um núcleo interno [*Innern*] e do próprio problema da existência humana. Caso isso se verifique, não se tratará mais meramente de uma questão filológica, mas antes de um problema filosófico imediato. Todo humanismo vivo até hoje sempre encontrou sua filosofia e tal filosofia enfrentará agora também o problema de

---

<sup>25</sup> A. Follak, *Der »Aufblick zur Idee«: Eine vergleichende Studie zur Platonischen Pädagogik bei Friedrich Schleiermacher, Paul Natorp und Werner Jaeger*, 2005, p. 140.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

fundamentar e justificar o problema fundamental de nossa nova reintegração [Wiedereinsatzens] com os gregos e sua ideia de educação. Sem a ajuda de tal filosofia, o humanismo não pode expandir sua força.<sup>27</sup>

A filologia clássica, resgatando para o presente o elemento vitalístico-sintético da filosofia platônica, apontava o caminho de um novo humanismo. O estabelecimento desse humanismo carecia, entretanto, de uma fundamentação filosófica, um terreno firme no qual a “ideia” pudesse se assentar como valor absoluto. No contexto da década de 1920, Jaeger buscara tal fundamentação, conforme discutido no capítulo anterior, através da articulação de conceitos tomados da filosofia diltheyana. No decorrer dessa década, entretanto, e sobretudo a partir de 1933, com a “revolução” nacional-socialista então em curso, uma radicalização se operava no âmbito da *Lebensphilosophie*, e a esfera política era deslocava com maior radicalidade ao centro, estabelecendo-se como ponto de convergência de todas as demais esferas da vida. Nesse contexto, também o “Terceiro Humanismo” incidiria sua ênfase sobre tal esfera, sublinhando a orientação da filosofia platônica para a política em seu sentido concreto e declarando-se herdeiro da educação política pelo filósofo ateniense preconizada. Frente à radicalização do discurso filosófico, no entanto, o problema da fundamentação filosófica de tal humanismo permaneceria em aberto.

Partindo de uma perspectiva “humanística”, Jaeger tomava a filosofia platônica, enfim, como força cultural-espiritual a ser empregada na revitalização do presente, destacando, frente a isso, a sua orientação orgânico-sintética. Disso deriva, em última instância, o problema da recepção do retrato de Platão que delineava. Os pontos essenciais que a esse respeito Kahn elencava, aventados no contexto do presente capítulo, podem ser todos restituídos, em última análise, a tal chave. A noção de humanismo que norteia a produção do filólogo sobre Platão torna problemático tomá-la por uma contribuição para o campo especializado dos estudos platônicos, visto que parte de uma perspectiva radicalmente distinta daquela de que partiriam as abordagens deste campo no período posterior. O liberalismo democrático que, ao menos desde a segunda metade do século XX, tem fornecido a base para a identidade e valores ocidentais, encontra sua fundamentação justamente sobre premissas filosóficas que Jaeger e os “historicistas da crise” de seu tempo rejeitavam como um “Iluminismo

---

<sup>27</sup> E. Grassi, "Beziehungen zwischen deutscher und italienischer Philosophie", *Deutscher Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 17, 1939, pp. 46-47, citado em F. Edler, "Heidegger and Werner Jaeger on the Eve of 1933: A Possible Rapprochement?", *Research in Phenomenology*, Volume 27, 1997, p. 144.

cético e individualista”, e que identificavam como ameaça à cultura e à civilização. Nesse sentido, tanto a síntese normativa articulada por Platão, reconhecida por Jaeger como sentido último e herança perene da cultura grega, quanto a síntese humanística que, dela partindo, o filólogo buscava articular, se erguem na contramão da perspectiva de que partem as ciências humanas no presente – perspectiva que, mais próxima da compreensão weberiana, reconhece na esfera da vida apenas a ausência de normas e a “incompatibilidade das atitudes últimas possíveis”.<sup>28</sup> Marginalizada no meio acadêmico alemão da década de 1920, tal perspectiva viria a se estabelecer como perspectiva predominante no âmbito das ciências humanas após a Segunda Guerra Mundial, adentrando o campo dos estudos clássicos justamente no enalço do declínio da abordagem humanística de Jaeger. Isso ocorreria sobretudo a partir da década de 1950, com o processo que Arnaldo Momigliano chamaria “descolonização dos estudos clássicos”, com o qual o historiador italiano observava a emergência, em substituição à *Paideia* jaegeriana, de uma série de abordagens de viés sociológico e orientação marxista, que na década de 1960 abriam novos caminhos ao estudo da Antiguidade.<sup>29</sup>

As soluções articuladas por Platão e a orientação geral de sua filosofia, por seu caráter normativo, autoritário e anti-democrático, pouco ou nenhum apelo político possuem para o presente. As abordagens contemporâneas tendem a incidir seu foco, dessa forma, sobre o aspecto lógico e epistemológico de sua filosofia, e, no que diz respeito à ética e à política, estabelecem a discussão no âmbito da problemática procedente da articulação das justificativas fornecidas pelo filósofo, a qual Jaeger passa por alto em sua abordagem. Em outras palavras, a síntese no sentido de uma comunidade orgânica, com a qual Jaeger identificava a meta da filosofia platônica – e que estabelecia igualmente como meta para o seu próprio projeto humanístico –, não sendo aceitável para a sensibilidade política contemporânea, é de antemão rejeitada como solução viável ou meta válida para a realidade política estabelecida, de forma que os estudos platônicos se voltam, frente a isso, para a crítica da articulação lógica de tal síntese. Desse choque de perspectivas decorre que, aos olhos da ciência contemporânea, a abordagem de Jaeger, a despeito de produzir alguns insights corretos e relevantes, figuraria – da mesma forma que a própria obra de Platão, que possui como objeto – como um produto de seu próprio tempo, irremediavelmente associado a valores, noções

---

<sup>28</sup> M. Weber, op.cit., 2001, p. 53.

<sup>29</sup> A. D. Momigliano, op. cit., 1969, pp. 43ss.

políticas e uma visão de mundo cuja validação no presente se faz no mínimo problemática. Frente ao pressuposto da ausência de um sentido para a história, do qual parte hoje a ciência, a perspectiva histórica pode produzir, em última análise, apenas um efeito relativizante, que se impõe como um obstáculo formidável à articulação de sínteses normativas a exemplo do humanismo de Jaeger. Dessa forma, o parecer da ciência contemporânea deve tomar necessariamente por “desesperadamente antiquada” a noção humanística que rege as abordagens do filólogo – tratava-se, conforme avalia Kahn, “de um conceito de classe, amarrado ao papel da cultura clássica na educação da nobreza renascentista e da burguesia do século XIX”.<sup>30</sup>

---

<sup>30</sup> C. H. Kahn, *op. cit.*, 1992, p. 71.

## Capítulo IV

### Humanismo e política: Ciência contemplativa e crise do espírito

#### I

Frente à ausência de um ambiente econômico favorável ao desenvolvimento de uma burguesia empresarial vigorosa, a exemplo dos casos da Inglaterra e França, o processo de modernização da sociedade alemã produzia, em um primeiro momento de seu desenrolar peculiar, uma classe média instruída não-econômica. No decorrer do século XVIII, essa classe média se consolidava juntamente ao sistema de monarquia burocrática do regime imperial, pelo qual era assimilada e por meio do qual afirmava sua posição emergente na sociedade alemã. Paralelamente à estratificação tradicional da sociedade, estabelecida pelo nascimento, essa nova classe se estabelecia como um estrato social cuja distinção consistia exclusivamente em seu grau de instrução e profissão, estando centrada, dessa forma, nas universidades e no serviço público. Sua emergência constituía, frente a isso, um fenômeno estreitamente vinculado ao Estado e seu desenvolvimento.

No que diz respeito às instituições de ensino, tanto as escolas quanto as universidades alemãs consistiam em instituições exclusivamente públicas, financiadas e controladas pelo Estado. Ainda que às universidades fosse concedido certo grau de autonomia e liberdade, sobretudo em relação a questões puramente acadêmicas, ficava a cargo do Estado o controle e supervisão final do ensino superior. Repetidas intervenções por parte do Estado em questões acadêmicas nas décadas finais do século XVIII, entretanto, poriam fim a tal arranjo, com a emergência do que Ringer identificou como uma “revolta (...) entre intelectuais proeminentes”, cujo triunfo final seria selado em 1810 com a fundação da Universidade de Berlim, estruturada já de acordo com um ideal de liberdade intelectual articulado e preconizado por tais intelectuais – entre eles o humanista Wilhelm von Humboldt, cujo papel na reforma do ensino na primeira década do século XIX seria central, conforme já discutido.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> A respeito do processo de emergência da classe média letrada alemã, cf. o subcapítulo “As Origens da Classe Média Instruída, 1700-1820” do estudo de F. Ringer, op. cit., 2000, pp. 30-39.



A campanha conduzida pela classe média instruída em prol de *Gedankenfreiheit*, liberdade de pensamento, resultaria em uma forma de acordo tácito com o Estado: à nova classe média era concedido o domínio sobre as esferas da *Kultur* e *Bildung*, desde que essa, por seu turno, não interferisse diretamente nos assuntos do Estado. Da mesma forma, se as universidades continuariam servindo ao Estado através da formação de futuros funcionários públicos, tal tarefa seria realizada, conforme observou Ringer, “no espírito da cultura filosófica, e não de forma estritamente utilitária”, ou seja, da maneira prescrita pelas elites acadêmicas integrantes da classe média instruída. Tal arranjo, esperava-se, beneficiaria tanto o Estado quanto a sociedade.<sup>2</sup>

A instauração de tal acordo imprimiria sua marca na relação da *Bildungsbürgertum* com a esfera política, definindo a própria identidade da classe média intelectual emergente e o ethos da cultura que produzia. Como consequência, conforme notou Peter Gay em seu ensaio sobre a República de Weimar, “o mundo dos alemães (...) [viria] a ser separado no domínio superior da auto-perfeição, *Bildung*, a realização da *Kultur* como fim em si e livre de política, e o domínio inferior das questões humanas, sórdido com assuntos práticos e concessões”.<sup>3</sup> A separação entre tais domínios é igualmente sublinhada por Norbert Elias, que a identificava sobretudo no antagonismo entre história política e história da cultura, o qual percebia como ideologicamente motivado e “particularmente pronunciado” no contexto alemão do século XVIII e início do XIX. Identificando a esfera da *Kultur* e da *Geistesgeschichte* ou história cultural como seu domínio, a classe média instruída manter-se-ia afastada da esfera política, nutrindo assim uma inclinação apolítica:

Pode-se dizer que no significado do termo alemão *Kultur* estava embutida uma predisposição não-política, e talvez mesmo apolítica, sintomática do frequente sentimento entre as elites da classe média alemã de que a política e os assuntos do Estado representavam uma área de sua humilhação e de falta de liberdade, ao passo que a “cultura” representava a esfera de sua liberdade e de seu orgulho.<sup>4</sup>

Constituindo o domínio exclusivo de uma classe média instruída alienada dos assuntos do Estado, a esfera da *Kultur* era erguida, dessa forma, acima da realidade política mundana, e a *Bildung* articulada por essa classe emergia como cultivo do indivíduo retirado de tal realidade. O ideal grego, nesse contexto, alavancado pela obra de Winckelmann sobre a arte grega, servia a um ideal de educação pre eminentemente

---

<sup>2</sup> Ibidem, p. 38.

<sup>3</sup> P. Gay, *Weimar Culture: The Outsider as Insider*, 1968, p. 72.

<sup>4</sup> N. Elias, *Os Alemães: A luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX*, 1997, p. 122.

estético e apolítico, orientado para a formação de personalidades esteticamente harmoniosas e indivíduos “cultivados”. O *Neuhumanismus* dos séculos XVIII e XIX, que serviria de fundamento para a totalidade da educação pública alemã, refletia e ao mesmo tempo alimentava, frente a isso, a relação particular da elite cultivada alemã com a esfera política, consubstanciando seu ethos não-político.

Decorrente de tal entrincheiramento da classe média instruída alemã no domínio da cultura, e de sua reserva em relação à esfera política, Elias identifica o advento de “padrões específicos de pensamento, ação e sentimento” que, adaptando-se frente a novos desenvolvimentos, persistiriam, sendo transmitidos entre gerações “sem análise e frequentemente sem alterações”. Tais padrões assinalavam o que Elias tomava por aspectos de um “caráter nacional” alemão. Diante disso, notava que a predisposição apolítica, característica da classe média instruída desde sua emergência no século XVIII e arraigada no próprio caráter nacional alemão, se voltaria, no contexto do início do século XX, “contra a política parlamentar de um Estado democrático”, ou seja, contra o regime republicano estabelecido com a revolução de 1918-1919.<sup>5</sup>

Discutimos já a forma como a rejeição do regime republicano era articulada através da perspectiva das *Geisteswissenschaften*.<sup>6</sup> Mais que uma posição meramente apolítica, entretanto, a reação anti-republicana da elite intelectual alemã passava a se afirmar, de maneira mais e mais contundente à medida que gabinetes governamentais e coalizões partidárias se sucediam no poder e a crise persistia, como uma posição que se afirmava como política. A instauração do regime republicano, seguindo-se à derrota alemã na Primeira Guerra Mundial, produziu de súbito uma enorme demanda por ação política, levando parte da elite intelectual despolitizada a arriscar-se em uma esfera até então mantida à certa distância. Conduziam suas incursões na política, no entanto, por vias que não podiam ser conciliadas com os princípios sobre os quais a jovem república democrática se estabelecia, afirmando suas posições, assim, como oposição à mesma. Lançando um olhar retrospectivo simpático ao regime republicano, Peter Gay lamentava, nesse sentido, a politização de instâncias que contra ele se erguiam: “nem todo o problema advinha do apolítico”, notava; “muitos que até então haviam sido apolíticos adotavam políticas de um tipo que nos faz desejar por um pouco de apatia”.<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> Idem.

<sup>6</sup> Cf. acima, Capítulo II.

<sup>7</sup> P. Gay, op. cit., 1968, p. 74.

## II

A relação da elite mandarim com a política no decorrer do período de Weimar seria marcada, acima de tudo, pela experiência e pelas repercussões da Primeira Guerra Mundial, incluindo a carnificina nas trincheiras, a humilhação da derrota, o fardo das imposições do Tratado de Versalhes, o caos inflacionário nos anos que seguiriam à guerra etc. A própria república emergira como efeito da amarga derrota alemã, tornando-se, para muitos, um símbolo desta. Integrantes da classe intelectual chegariam a atribuir a culpa pela derrota aos social-democratas e demais “elementos antipatrióticos” simpáticos ao novo regime, acusando-lhes de haverem “solapado a moral do país e traído o exército alemão”. Responsabilizavam o regime republicano e seus defensores, igualmente, pelos rigorosos dispositivos do Tratado de Versalhes, tomando toda a política externa baseada na aceitação diplomática de tal tratado por uma traição.<sup>8</sup>

O efeito da instabilidade política e econômica, assim como do acirramento dos conflitos internos que a sociedade alemã experimentava no decorrer do período da república, era sentido pela classe média intelectual de forma ainda mais intensa em vista de seu contraste em relação às expectativas que o irromper da guerra havia ensejado. O horror suscitado pela perspectiva da carnificina vindoura que a guerra suscitava seria experienciado pelos alemães cultos, crentes em um desfecho vitorioso para a Alemanha, apenas no âmbito privado; publicamente, acadêmicos representantes das mais diversas inclinações políticas – incluindo tanto modernistas como Thomas Mann e Max Weber quanto conservadores ortodoxos como Wilamowitz – externavam apenas otimismo e entusiasmo:

(...) saudavam a guerra com uma sensação de alívio. As diferenças partidárias e os antagonismos de classe pareciam evaporar-se diante do apelo ao dever nacional. Os social-democratas marchavam para o *front* cantando, na companhia de seus superiores, e os intelectuais mandarins rejubilavam-se com o aparente renascimento do “idealismo” na Alemanha. Celebravam a morte da política, o triunfo dos objetivos supremos, apolíticos, sobre os interesses mesquinhos e o ressurgimento daquelas fontes morais e irracionais de coesão social que haviam sido ameaçadas pelo cálculo “materialista” da modernidade guilhermina.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> Cf. F. Ringer, op. cit., 2000, p. 202. Ainda que não mencionado por Ringer, tratava-se da subscrição de integrantes da classe intelectual à teoria conspiratória da *Dolchstoßlegende* – punhalada nas costas –, de acordo com a qual a derrota alemã não haveria decorrido do fracasso e incapacidade da “invencível e imbatível” *Reichswehr*, mas antes da sabotagem do esforço de guerra por forças desagregadoras anti-patrióticas que atuavam afastadas das trincheiras, pelas costas do exército.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 173

O esforço de guerra suspendia temporariamente, dessa forma, os conflitos entre tendências políticas e sociais centrífugas, e os intelectuais alemães contemplavam mais uma vez consubstanciada no campo espacial relevante uma “comunidade orgânica de valores”. A perspectiva da guerra parecia sanar as perturbações que, nas décadas que a precederam, advinham das mudanças sociais que acompanhavam o frenético processo alemão de industrialização e modernização do período bismarckiano, que conduzia o país à indesejada era das massas e máquinas. Os esforços da comunidade acadêmica se voltavam, nesse momento, para a formulação de uma defesa da Alemanha contra o que tomavam por uma agressão proveniente da Inglaterra, França e Rússia, a qual tomava a forma da afirmação de uma missão cultural alemã em resposta à missão aliada pela democracia e pelo progresso. Como fruto desse esforço conjunto de acadêmicos e intelectuais, emergiam as “ideias de 1914”, termo pelo qual ficaria conhecida a militância da classe média letrada alemã frente ao irromper da guerra.

No âmbito ideológico, a elite intelectual erguia o conflito acima das esferas política e econômica, trazendo-o para o âmbito de seu domínio, o da cultura, e afirmado-o como *Kulturkrieg*, guerra cultural. As “ideias de 1914”, assim, não apenas contestavam as acusações de que na Alemanha o militarismo prussiano se impunha sobre a esfera cultural, lançadas por publicistas ingleses e recebidas com grande indignação pela *intelligentsia* alemã, mas afirmavam a primazia, no solo alemão, da cultura acima das demais esferas, identificando justamente com tal arranjo a singularidade da nação alemã e dela derivando a sua missão histórico-mundial. Era precisamente o afastamento da cultura alemã em relação a questões políticas e econômicas, sua elevação acima de tais âmbitos “inferiores” da existência, que tornavam *Kultur*, um fenômeno exclusivamente alemão, superior à *Zivilisation* de franceses e ingleses. Werner Sombart articulava tal ponto de vista, em 1915, em termos de visões de mundo antagônicas, reconhecendo como “heróica” a visão de mundo alemã e como “comercial” a inglesa. Acusava os “comerciantes” ingleses de possuírem sua vida espiritual e intelectual dominada pela mentalidade comercial e governada por interesses econômicos, que fomentavam o individualismo egoísta, o materialismo, o utilitarismo e, por fim, uma espiritualidade superficial. Os “heróis” alemães, por seu turno, se orientavam para a comunidade espiritual erguida acima de interesses econômicos e políticos, estando dispostos, portanto, a sacrifícios e a doarem-se

heroicamente sem perspectivas de lucro, livres de interesses egoístas.<sup>10</sup> A chave para o heroísmo alemão consistia, dessa forma, em uma “crença na realidade do mundo intelectual e espiritual [*geistige*], na vida do todo que transcende a existência do indivíduo”, conforme sintetizava, em meio à comoção de 1914, o filósofo Alois Riehl. No momento em que, com o irromper da guerra, interesses antagônicos eram harmonizados e conflitos internos arrefeciam, a precedência de uma realidade espiritual era percebida, mais do que nunca, como um fato concreto e uma realidade evidente, de maneira que Riehl, arrebatado pelo momento, sublinhava a sua importância, propondo eternizá-lo: “essa crença, que despertou em todos nós durante os primeiros dias de agosto [de 1914], não deve morrer jamais”.<sup>11</sup>

O “espírito de 1914”, entretanto, logo esmoreceria. Passado o período de entusiasmo inicial, as diferenças sociais e políticas, temporariamente suspensas, voltavam a se fazer sentir, erguendo-se como obstáculo insuperável no caminho à unidade nacional. Antes mesmo que a guerra completasse um ano, conforme pontuou Ringer, divergências surgiam em relação aos próprios objetivos da mesma, dividindo moderados e ultra-anexionistas, junkers e industriais. À medida que a guerra avançava, mais controvérsias eclodiam e mais se intensificavam os conflitos entre perspectivas e interesses irreconciliáveis. Com a derrota militar alemã e a Revolução de 1918/1919, a intensidade dos conflitos atingia, enfim, o seu ponto máximo. Selava-se, com isso, o fracasso definitivo das “ideias de 1914” e da retórica de guerra cultural da elite intelectual em seu propósito de harmonizar efetivamente, no campo espacial relevante, os valores e interesses discordantes. A unidade espiritual passava a figurar como um ideal inexecutável, e frente a isso instaurava-se o paradigma de “crise cultural”. Conforme discutido no Capítulo II acima, a ideia de crise não arrefeceria a convicção de intelectuais conservadores e moderados na realidade de uma “comunidade espiritual”, na esfera do *Geist* que se alicerçava sobre a cultura nacional alemã. A nova realidade de crise solapava, no entanto, os fundamentos sobre os quais tal esfera espiritual havia até então se erguido, originando a demanda por uma nova fundamentação para a mesma.

No decorrer dos anos de estabilidade política e crescimento econômico do regime imperial, a esfera espiritual pudera ser mantida, para todos os efeitos, apartada

---

<sup>10</sup> Para uma discussão detalhada do prefácio de Sombart e das “ideias de 1914” em geral, cf. o subcapítulo de Ringer, “A Guerra Mundial: Harmonia e Desarmonia”, em *Ibidem*, pp. 173-190.

<sup>11</sup> A. Riehl, *1813 – Fichte – 1914*, 1914, p. 20, citado em *Ibidem*, p. 181.

ou “elevada acima” da esfera material. A demanda por política concreta e ação política suscitada pela mudança de regime, no entanto, viria a salientar de forma incontornável a interdependência entre tais domínios, compelindo intelectuais e acadêmicos a reavaliarem seu papel como arautos e porta-vozes da cultura e o lugar desta no grande esquema das coisas. Isso significava que os próprios fundamentos sobre os quais se amparavam a visão de mundo e a auto-imagem da classe intelectual alemã, assim como a própria “identidade alemã” que projetavam a partir de seu conceito de cultura, necessitavam ser revistos. Dessa forma, é possível afirmar que a “crise da cultura” do período de Weimar derivava, ao menos em certa medida, da revogação, frente às novas circunstâncias que se impunham, da autonomia da esfera cultural em relação à esfera política, ou, como percebiam alguns intelectuais, da intrusão da política no domínio da cultura. A politização dos discursos intelectuais no decorrer do período de Weimar ocorreria, diante disso, de forma contrariada e constricta. Rejeitando o modelo de política partidária instituído sob a república, a ortodoxia, mesmo a mais moderada, recusava-se a tomar parte no debate político da nova democracia. Os intelectuais integrantes de tal círculo se manifestariam politicamente sobretudo através de sua oposição ao regime vigente. O historiador Georg von Below questionava, nesse sentido, a acusação do então ministro da educação, Karl Becker, de que os professores universitários alemães estariam pouco envolvidos com as questões políticas da época, sugerindo que o problema de Becker seria, na verdade, com a oposição de tais professores à república socialista.<sup>12</sup> Afirmando, dessa maneira, a sua oposição ao regime republicano como forma de participação política legítima, a ortodoxia intelectual adentrava a esfera política ao mesmo tempo em que continuava mantendo-se a uma distância segura da política em seu sentido prático e mundano.

Se entre os intelectuais conservadores havia consenso a respeito do regime republicano, que rejeitavam unanimemente, em relação a quase todo o resto, no entanto, predominava a discordância. Concordavam que se defrontavam, no presente, com uma crise do âmbito cultural, frente à qual uma renovação ou readequação de suas tradições se fazia necessária ou ao menos adequada. A natureza de tal crise, no entanto, era concebida e compreendida em termos bastante diversos, de forma que as respostas a ela articuladas apontavam, muitas vezes, caminhos diametralmente opostos. Assim,

---

<sup>12</sup> G. von Below, *Soziologie als Lehrfach: Ein kritischer Beitrag zue Hochschulreform*, 1920, citado em F. Ringer, op. cit., 2000, p. 215.

enquanto alguns entendiam a crise como circunscrita à realidade da República de Weimar, pensando-a mais em termos de um efeito decorrente dos problemas políticos do período conturbado pelo qual passava a Alemanha, outros identificavam a crise em termos mais amplos, como um fenômeno muito mais profundamente enraizado, entendendo os problemas políticos e sociais do presente como consequência e não causa da crise instaurada. Nesse sentido, o livro *O Declínio do Ocidente* de Oswald Spengler, publicado em 1919 e recebido com entusiasmo por intelectuais alemães, ilustra bem a forma como a ideia de crise era por vezes extrapolada, chegando a adquirir tons apocalípticos. Em seu estudo, Spengler propunha a compreensão de culturas como formas orgânicas, e portanto passíveis de envelhecimento, sendo levadas inevitavelmente através de estágios de desenvolvimento, do nascimento à morte, passando pelas fases da juventude, maturidade e senilidade. A cultura ocidental, de acordo com Spengler, havia atingido o estágio final de seu ciclo orgânico, tornando-se com isso rígida, mecânica e artificial. De seu estado de decrepitude senil derivaria, na esfera política, o advento da era das massas e da “civilização” (em oposição à cultura), que o regime republicano viria a encarnar de forma ainda mais conspícua. A crise, de acordo com a perspectiva spengleriana, não arrefeceria, estando antes destinada a se intensificar, visto que o ciclo orgânico de seu desenvolvimento não poderia ser revertido.<sup>13</sup>

Apesar do livro de Spengler haver capturado a imaginação dos intelectuais alemães nos anos que se seguiam à grande guerra, gozando de enorme popularidade no período, sua perspectiva fatalista a respeito da crise não constituía, de forma alguma, um consenso entre tais intelectuais. Entre seus críticos se erguia o próprio Jaeger, que rejeitava, como visto, o conceito morfológico de cultura por Spengler empregado, vislumbrando uma saída para o ciclo de declínio através do retorno a uma *arche* helênica, na qual identificava um sustentáculo infalível da cultura ocidental. O ciclo entrevisto por Spengler não permitia os episódios de “renascimento” que Jaeger identificava com os sucessivos retornos, em momentos de crise, à cultura primordial helênica, através dos quais uma renovação ou rejuvenescimento cultural se operava.<sup>14</sup> De maneira análoga, outros intelectuais articulavam soluções diversas que visavam a contenção do declínio. Contra a perspectiva de Spengler, se erguiam igualmente aqueles

---

<sup>13</sup> Cf. O. Spengler, *A Decadência do Ocidente*, 1973.

<sup>14</sup> Cf. o Capítulo II acima.

que, havendo celebrado o renascimento do idealismo com a emergência das “ideias de 1914”, continuavam a defender, no período da república, uma identidade e missão culturais alemãs cujo fundamento identificavam com a filosofia idealista e o neo-kantianismo contemporâneo. Identificavam a crise como decorrente do declínio específico da tradição idealista, entendendo que apenas a afirmação de uma esfera transcendental de valores, conforme haviam proposto Kant e os idealistas, poderia fornecer os fundamentos sobre os quais uma verdadeira comunidade espiritual poderia se erguer. No contexto de 1914, e mais uma vez em 1933, as implicações políticas de tal premissa se evidenciavam, colocando em marcha um processo de politização das posições idealistas.<sup>15</sup> Os adeptos do idealismo respondiam à crise, dessa forma, reafirmando os paradigmas filosóficos do período anterior à guerra.

Enquanto alguns intelectuais compreendiam o declínio do idealismo como causa da crise, outros entendiam tal declínio como decorrente de sua inapropriação frente aos problemas impostos pela realidade presente, relacionando a crise não ao seu enfraquecimento, mas antes à sua permanência nas universidades e instituições culturais alemãs. A crise fomentava entre esses intelectuais, assim, a rejeição total do idealismo e de toda a herança do racionalismo iluminista, o que suscitava a emergência de posições filosóficas radicais que, partindo da crítica nietzscheana, buscavam erguer sobre fundamentos inteiramente novos não apenas a comunidade nacional, mas a existência humana em sua totalidade. Irrompia daí uma tendência irracionalista na filosofia que culminaria com uma crítica radical da esfera espiritual. O conceito de *Erlebnis* proposto por Dilthey era frente a isso radicalizado, e a “experiência” ou “vivência”, identificada com a “vida” em um sentido mais imediato, era despida do filtro da abstração analítica e classificação científica, por meio do qual se objetivava o espírito. Ludwig Klages, intelectual autodidata e figura central do círculo do poeta Stephan George, erguendo-se como voz dissidente altamente influente no período de Weimar, seria o principal responsável pela radicalização do discurso da *Lebensphilosophie* e pelo rompimento absoluto com quaisquer resquícios da herança iluminista. Sua crítica feroz teria um impacto sobre o *establishment* acadêmico, influenciando posições políticas e experimentando ela própria um processo de politização, sobretudo a partir de 1933,

---

<sup>15</sup> A agitação nacionalista e politização da instância idealista a partir de 1914 é discutida em detalhe no capítulo “The German Mission” em H. Sluga, *Heidegger Crisis: Philosophy and Politics in Nazi Germany*, 1993, pp. 75-100.



quando, com a instauração do regime nacional-socialista, uma “revolução espiritual” era renunciada e filosofias dissidentes ganhavam novo destaque e legitimidade.<sup>16</sup>

No decorrer do período da República de Weimar, a coexistência caótica de incontáveis perspectivas e tendências antagônicas ensejadas pela crise contribuía para o sentimento geral de inquietação e ansiedade. Havia consenso, entretanto, em relação à inviabilidade do tipo de “intelectualismo” orientado para um conhecimento “puro”, retirado da esfera política – que passava a ser percebido como retirado da esfera da própria vida. Nesse sentido, mesmo neokantianos como Heinrich Rickert e Wilhelm Windelband simpatizavam publicamente com certos aspectos da *Lebensphilosophie*, tomando-a por “uma forma mal dirigida de idealismo” e “uma reação ingênua, [porém] fundamentalmente justificada contra o velho ‘intelectualismo’”.<sup>17</sup> Com as questões que animavam as vertentes radicais da *Lebensphilosophie* deslocadas progressivamente para o centro do debate filosófico, a filosofia alemã experimentava, conforme assinalava em meados da década de 1930 o filósofo Arthur Liebert, mais que “um mero processo ativo de renovação”, adentrando “um estado decisivo de transformação” orientado no sentido de um novo “realismo” filosófico.<sup>18</sup> Vida e política, frente a tal processo, passavam a ser concebidos cada vez mais como âmbitos indissociáveis, atestando a afirmação aristotélica relativa à natureza política do homem.

### III

Diante da enorme tarefa de refundamentação da esfera do espírito, para a qual se voltava então a filosofia, os intelectuais alemães não podiam prescindir, mais uma vez, da orientação de seus já tracionais guias, os gregos antigos. A própria crítica nietzscheana que renunciara, meio século antes, a crise do presente, e que se erguia agora como ponto de partida necessário para a renovação da esfera cultural, havia sido articulada a partir de uma perspectiva filológica e conduzida pelo diálogo com o

---

<sup>16</sup> Apesar do enorme impacto de sua filosofia vitalística na Alemanha do início do século XX, Ludwig Klages permaneceu um intelectual postumamente pouco estudado, em função de sua posição marginal desvinculada do *establishment* acadêmico, do radicalismo e irracionalismo de suas posições, de seu antissemitismo e de sua aproximação com o nacional-socialismo na década de 1930. Seu nome costuma aparecer na literatura relacionada a Walter Benjamin, sobre quem exerceu grande influência. Em *O Declínio dos Mandarins Alemães*, Ringer dedica a Klages apenas algumas linhas ao discutir a emergência da *Lebensphilosophie*. Apenas recentemente surgiu um estudo mais sistemático sobre o filósofo, cf. N. Lebovic, *The Philosophy of Life and Death: Ludwig Klages and the Rise of a Nazi Biopolitics*, 2013.

<sup>17</sup> F. Ringer, op. cit., 2000, p. 314.

<sup>18</sup> A. Liebert, “Contemporary German Philosophy”, *The Philosophical Review*, Vol. 44, No. 1, 1935, p. 24.

helenismo. Abandonando a meta puramente científica perseguida ainda na virada do século, a filologia clássica voltava-se mais uma vez, assim, para questões filosóficas importantes do presente, oferecendo seus serviços como mediadora entre tal presente e a herança da Antiguidade helênica. Nesse sentido, o filósofo neo-kantiano Arthur Liebert, elaborando para um periódico norte-americano, em 1935, um sumário da filosofia alemã contemporânea, destacava a importância do trabalho de Jaeger para o processo de “transformação” pelo qual passava tal filosofia, sublinhando tanto a contribuição do filólogo para a emergência de um novo retrato de Platão, quanto o impacto de sua influente obra sobre Aristóteles, responsável por uma reviravolta no campo dos estudos aristotélicos.<sup>19</sup>

No capítulo anterior, discutimos a emergência, na década de 1920, de um novo retrato de Platão, que passara a ser celebrado, em tal contexto, como pensador e agitador político. Discutimos igualmente a produção de Jaeger sobre o filósofo ateniense, que se orientava pelo esforço de articulação de um novo humanismo platônico. Seu celebrado e influente estudo sobre Aristóteles, composto em 1916 (como expansão de sua dissertação sobre a *Metafísica* de Aristóteles, através da qual recebera seu doutoramento em 1911) e publicado em 1923, trazia, em contraste com seus escritos platônicos, uma abordagem filológica mais “pura”. Ainda não contaminada pela perspectiva humanista que nortearia a sua produção posterior, a abordagem biográfica do estudo se aproximava da abordagem histórica de Wilamowitz em seu *Platon*, surgido em 1919. O principal mérito do estudo de Jaeger sobre Aristóteles era reconhecido com a ordenação de textos esparsos e aparentemente contraditórios do filósofo, traçando uma evolução de seu pensamento que se orientava no sentido de um afastamento gradativo em relação à perspectiva platônica, identificada como seu ponto de partida. Alguns anos após sua publicação, Jaeger ampliava tal estudo com o artigo *Über Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideal* [Sobre a origem e ciclo do ideal filosófico de vida], publicado em 1928.<sup>20</sup> Nele, tocava uma questão importante para a filosofia do presente, conforme veremos.

Correndo em paralelo ao processo de evolução da filosofia grega, Jaeger identificava um ciclo de alternância entre um ideal de vida contemplativo ou teórico

---

<sup>19</sup> Ibidem, pp. 25-29.

<sup>20</sup> W. Jaeger, *Aristotle: Fundamentals of this History of His Development*, 1962, pp. 426-461. O artigo, traduzido por “On the Origin and Cycle of the Philosophic Ideal of Life”, figura como apêndice na segunda edição inglesa do estudo de Jaeger sobre Aristóteles.

[*theoretisch*] e um ideal de vida político, a respeito do qual propunha, no artigo em questão, uma discussão pormenorizada. Com relação aos pré-socráticos, para além da tradição doxográfica através da qual nomes eram associados a questões e opiniões particulares, chamava a atenção para uma tradição de anedotas e apotegmas por eles protagonizadas, preservadas sobretudo nos trabalhos da escola aristotélica dedicados à história da filosofia. Dentre tais historietas, destacava aquelas que retratavam o que identificava como um novo “tipo” de homem – o filósofo absorvido em contemplação e retirado da realidade mundana. Esse novo tipo figuraria na anedota registrada por Platão a respeito de Tales, segundo a qual o último, completamente imerso na observação dos astros, caía em um poço, sendo por isso troçado por sua escrava trácia (*Teet.* 174a). Figurava igualmente na anedota registrada por Horácio, de acordo com a qual o gado devorava a plantação de Demócrito enquanto a mente do filósofo vagava distante de seu corpo (*Hor. Ep.* I, 12, 12). Mais que mera excentricidade e terreno fértil para anedotas bem-humoradas, Jaeger identificava com esse novo tipo a emergência de um ethos particular, que viria a ser associado a um ideal filosófico de “vida contemplativa”. Esse ideal se caracterizaria por um desapego consciente e eticamente fundamentado em relação a bens materiais, complementado por um comprometimento resoluto com uma esfera mais elevada, conforme ilustravam as anedotas compiladas por Diógenes a respeito Anaxágoras: de maneira análoga a Demócrito na anedota de Horácio, Anaxágoras negligenciava igualmente o seu patrimônio; de maneira mais solene, porém, abria mão de sua herança em nome de parentes, para que pudesse perseguir unicamente os seus estudos (*Diog.* II. 7). Acusado, em circunstância diversa, de não se importar com seu país, o mesmo Anaxágoras, apontando para os céus, afirmava com ele se importar imensamente (*Diog.* II. 10).

O ideal contemplativo denunciado em tais historietas constituiria, de acordo com Jaeger, um fenômeno de um período posterior àquele em que teriam vivido os seus protagonistas. Apenas com Platão, sublinhava o filólogo, se observaria a emergência de um tal ideal. O filósofo ateniense teria sido o primeiro a formular o problema da “melhor vida” a partir de uma perspectiva ética, justificando e afirmando, frente a ele, um ideal filosófico contemplativo. As histórias que fariam de filósofos mais antigos, como Tales e Anaxágoras, seguidores conscientes de tal ideal, seriam provenientes do próprio Platão ou emergiam sob influência direta do ideal platônico, de forma que a totalidade da imagem que nos foi transmitida da história da filosofia pré-socrática,

sublinhava Jaeger, teria sido moldada nas duas ou três gerações entre Platão e os pupilos imediatos de Aristóteles. As anedotas registradas sobre os primeiros filósofos não constituiriam, dessa forma, uma tradição histórica, como ajuizavam alguns estudiosos, mas refletiam posições frente ao problema da “melhor vida”, colocado apenas com Platão em um período posterior.<sup>21</sup>

Aqui, a discussão se voltava mais uma vez ao filósofo ateniense, complementando o retrato do “Platão político” discutido no capítulo anterior. A *theoria* pura dos primeiros físicos surgira na Jônia, onde a cultura tornara-se progressivamente apolítica em função do predomínio de uma atmosfera predominantemente mercantil e, posteriormente, do jugo estrangeiro. A mentalidade ática, marcada por uma rígida organização política da vida, demandava do cidadão um maior envolvimento com a esfera pública, sendo pouco permissiva em relação a atividades particulares perseguidas no âmbito privado. Tal mentalidade permaneceria, frente a isso, reservada e mesmo hostil em relação à ideia de ciência pura, mesmo para além do tempo de Platão. Diante disso, “a tensão entre os deveres do cidadão e o ócio do estudioso, entre ação e conhecimento”, conforme pontuava Jaeger, “estava pela lógica destinada a desenvolver-se, aí, em uma hostilidade em relação à ciência da parte do tipo político puro, e em um distanciamento em relação à política da parte do filósofo” (*Aristotle*, p. 430). Frente a tal crescente antagonismo, Jaeger identifica com a filosofia platônica a tentativa de uma síntese entre ideal político e ideal contemplativo. Visando tal meta, o filósofo estabelecia o Estado como novo objeto da ciência, cujo problema fundamental passava a consistir nas normas e leis mais elevadas da ação social. Sócrates, voltando-se para a questão decisiva do conhecimento da norma mais elevada, fora reconhecido por Platão como o único e verdadeiro político de seu tempo. Apesar de negligente em relação a questões domésticas e indiferente à política em seu sentido comum, Sócrates não encarnava o cientista retirado da esfera mundana, a mente astronomizante e geometrizarante descrita por Platão no *Teeteto*. Ao contrário, o Sócrates platônico da *Apologia* afirmava saber sobre assuntos tais como astronomia e geometria, “nem muito nem pouco, mas precisamente nada” (*Apol.* 19c).<sup>22</sup> O problema moral era colocado por

---

<sup>21</sup> Ibidem, pp. 428-429.

<sup>22</sup> De acordo com Jaeger, Platão alcançava com o *Teeteto* o limite que a liberdade artística lhe permitia transformar a figura do Sócrates histórico, o que ocasionaria o abandono do personagem Sócrates no *Sofista* e no *Político*. *Aristotle*, p. 431.

Sócrates, a despeito disso, como um problema do conhecimento, e a superação da ignorância socrática levaria Platão pela via contemplativa do conhecimento:

Contida na questão da intuição moral correta, da *phronesis* como colocada por Sócrates de acordo com o uso grego vigente, se escondia a questão mais profunda da essência geral do conhecimento e da verdadeira natureza do ser; e o desvio por tais questões fundamentais, que Platão acreditava necessário para que a questão socrática fosse respondida, o levou mais e mais no sentido de uma doutrina geral do conhecimento e do ser, compelindo-o a adicionar à sua estrutura da ciência teórica até mesmo os ramos existentes da matemática e astronomia. (...) *Phronesis* estava repleta do conteúdo dessa *sophia*, e da *aporia* e *elenchus* socráticos, aí emergia uma “vida contemplativa” devotada ao puro conhecimento.<sup>23</sup>

O problema da relação entre *phronesis* e *sophia* é central para a tese de Jaeger a respeito de Aristóteles. Para Platão, a esfera moral se encontrava ainda inteiramente contida na esfera científica; já com Aristóteles, um distanciamento entre tais esferas é observado. A tensão entre o ideal contemplativo, já imensamente ampliado em escopo, e a missão ética socrática que servira de ponto de partida para a filosofia platônica, fora sentida já por Platão em seus últimos anos. Aqui, os eventos transcorridos com Díon em Siracusa, cuja importância Jaeger minimizaria mais tarde em sua *Paideia*, são apontados como fator relevante para a emergência de tal tensão (*Aristotle*, p. 433). No entanto, tais eventos não alteravam, para Platão, a relação entre política e conhecimento filosófico, conforme atestaria a sua sétima carta, redigida já no fim de sua vida. Nela, reafirmava a sua disposição política e seu intuito de converter em ação criativa as ideias filosóficas. A despeito disso, Jaeger sublinhava o contraste entre a meta abrangente de sua filosofia e sua dedicação irrestrita, no último período de sua vida, ao estudo puramente contemplativo. A filosofia platônica, originalmente próxima da “vida” em seu sentido político, se desenvolvera organicamente para fora da semente socrática, aproximando-se da teoria pura (p. 434).

Tais problemas, debatidos no contexto da Academia, seriam herdados por Aristóteles, com quem o triunfo da ciência pura sobre a tendência política socrática seria selado. A evolução do pensamento aristotélico, nesse sentido, é traçada por Jaeger através da evolução do conceito de *phronesis*. Expressando, no uso comum, prudência em um sentido prático, o termo adquiria uma coloração teórica com Sócrates, que fizera dele uma espécie de intuição moral [*sittliche Einsicht*], sobre a qual se estabelecia a unidade entre teoria e prática. Com Platão, a prática era subordinada à teoria, a ação reta

---

<sup>23</sup> W. Jaeger, *Aristotle: Fundamentals of this History of His Development*, 1962, pp. 430-431.

ao conhecimento contemplativo das formas, de maneira que *phronesis* tornava-se sinônimo de expressões como *sophia*, *nous*, *episteme* e *theoria*, cujos sentidos ficavam restritos ao âmbito do conhecimento puro, desprovidos de quaisquer conotações práticas (p. 437). Jaeger identifica tal definição platônica de *phronesis* como o ponto de partida para Aristóteles, de forma que, em seu *Protréptico*, as figuras de Anaxágoras e Parmênides, já estabelecidas no contexto da Academia como símbolos e arquétipos da vida contemplativa e de uma ciência pura, são na obra apontados como *phronimoi*. Da mesma forma, na *Ética Eudêmica*, Anaxágoras é apontado, por sua devoção absoluta ao estudo da astronomia, como personificação da *phronesis* em sua forma pura. Tanto no *Protréptico* quanto na *Ética Eudêmica*, portanto, o sentido teórico da *phronesis* era preservado, de acordo com o uso platônico. No período entre a composição das duas obras, entretanto, Jaeger identificava a renúncia da teoria das ideias por Aristóteles, de forma que a unidade platônica entre a esfera moral e o conhecimento teórico sofria um primeiro golpe. Ética e metafísica se separavam em esferas distintas (p. 234). Ainda que continuassem a tocar-se, isso ocorria agora apenas em um ponto, ao passo que anteriormente haviam estado combinadas em uma esfera única. O deus transcendente aristotélico, ainda que continuasse constituindo o princípio regulador da atividade humana, iniciava seu afastamento em relação às preocupações e questões humanas.

Uma ruptura ainda mais profunda era identificada por Jaeger com a *Ética Nicomaquéia*, estabelecida como versão posterior da ética aristotélica. Nela se observaria a “decomposição da concepção platônica de *phronesis* em seus elementos originais”. Reduzido a uma “intuição moral puramente prática”, o conceito era enfim destituído de todo o seu conteúdo teórico, sendo devolvido a seu sentido original no uso comum (p. 437). O deus aristotélico se retirava integralmente da esfera humana, tornando-se oculto ou mudo, de forma que restava ao homem organizar a vida terrestre contando apenas com as suas próprias forças. *Sophia*, o âmbito do conhecimento contemplativo racional, passava a ser exclusivamente associado, assim, aos assuntos divinos relacionados a um deus indiferente, de forma que Tales, Anaxágoras e os antigos representantes do ideal contemplativo eram identificados agora exclusivamente como *sophoi*. A *phronesis*, por sua vez, passava a constituir uma esfera independente, circunscrita apenas às questões meramente humanas, completamente apartadas do âmbito divino, de forma que Aristóteles reconhecia como *phronimos* não mais os representantes do ideal contemplativo, mas o tipo puramente político encarnado por

Péricles (idem). A política, que para Platão constituía a ciência dominante, incorporando em si todo o conhecimento humano, era dessa forma relegada a uma esfera inferior, juntamente com a ética a ela subordinada: se o homem não é o ser mais elevado, a ética e a política não poderiam constituir, por conseguinte, as ciências mais elevadas (pp. 437-438). A separação entre metafísica e ética, observada em tal desenvolvimento, não viria acompanhada de uma desvalorização do ideal contemplativo, mas antes de uma elevação de sua posição intelectual. “Quanto mais alto se ergue o céu”, no entanto, “menos toca ele a terra”, conforme asseverava Jaeger: frente aos caminhos pelos quais seguia o pensamento aristotélico, tornava-se “difícil descobrir no que, precisamente, para além da precedência intelectual da vida contemplativa sobre a prática, consistia [na *Ética Nicomaquéia*] o vínculo de dependência da virtude moral em relação ao conhecimento científico” (p. 438). As investigações modernas a respeito de tal problema, de acordo com Jaeger, apontariam um resultado negativo. A relação entre virtude moral e filosofia teórica, sobre a qual Platão fundamentara a superioridade da vida contemplativa, era desfeita, sem que fosse alterada, no entanto, a hierarquia dos ideais de vida.

A evolução do ideal contemplativo, seguindo por tal via aristotélica, prosseguia com o surgimento da *Magna Moralia*, que Jaeger acreditava poder provar não ser da autoria de Aristóteles, a quem a tradição atribuía a obra, mas de um peripatético que vivera não antes do tempo do escolarcado de Teofrasto. Reproduzindo as ideias da ética aristotélica de acordo sobretudo com a sua versão *Eudêmica*, o autor do tratado não apenas reafirmava a cisão entres as esferas da *sophia* e *phronesis*, mas, indo além de Aristóteles, sublinhava com ênfase ainda maior a vocação prática e até mesmo utilitária da *phronesis*, fixando-a ainda mais longe do tipo de especulação desinteressada associada ao âmbito da *sophia*. O vínculo entre os dois âmbitos seria sustentado no tratado, de acordo com Jaeger, apenas pela fidelidade de seu autor à tradição, que, verdadeiro à *Ética Endêmica*, continuava afirmando, ainda que contrariado, a subordinação da *phronesis* à *sophia*. Tal subordinação lhe parecia, entretanto, fundamentalmente incompreensível, de forma que não podia evitar expressar seu desconforto e confusão frente à menção de *sophia* no tratamento de temas puramente morais e políticos (p. 446; Jaeger faz referência à *Magna Moralia*, I, 34, 1197b 28-30). O rompimento mais relevante em relação à ética aristotélica, no tratado, seria o estreitamento do conceito de *arete*, que, despido de seu conteúdo intelectual, passava a

ser associado apenas ao conteúdo ético. A inconsistência das asserções do autor da *Magna Moralia*, no entanto, impedia que tal rompimento fosse levado às suas últimas consequências. Hesitando entre a tradição e seu próprio entendimento, o autor afirmava que apenas as qualidades éticas seriam objetos de louvor, desvinculando do conceito de virtude as qualidades intelectuais. Ninguém se tornaria digno de louvor, afirmava, apenas pela superioridade de sua mente. Contradizia, com isso, a posição aristotélica defendida na *Ética Eudêmica* e *Nicomacéia*, porém apenas para retomar, mais à frente, a posição ortodoxa, reafirmando a classificação tradicional que estabelecia *sophia*, juntamente com *phronesis*, como virtude (p. 448).

Jaeger atribuía a ocorrência das posições conflitivas e contraditórias que identificava no texto da *Magna Moralia* a uma cisão da escola peripatética, transcorrida entre a primeira geração dos pupilos de Aristóteles. Marcando uma posição intelectual intermediária, a *Magna Moralia* não rompia com a ortodoxia, continuando a reafirmá-la, ainda que não sem reservas. Se seu autor não se afastava suficientemente de Aristóteles a ponto de derivar, como consequência de sua própria perspectiva, a subordinação da *sophia* à *phronesis* e a preeminência da razão prática sobre a teórica, outros seguiriam por tal caminho. Dessa forma, em oposição a Teofrasto, sucessor de Aristóteles na direção da escola e aderente do ideal de uma ciência contemplativa pura, Dicearco de Messena afirmaria *phronesis* e não *sophia* como o princípio governante da alma humana. Desfaziam-se de forma definitiva, com isso, as já enfraquecidas conexões que Aristóteles, seguindo Platão, afirmara entre ação moral e conhecimento das normas mais elevadas. O ideal contemplativo, que, como o deus aristotélico absorvido em autocontemplação, se afastara da vida, era assim rejeitado em nome de sua antítese, ou seja, de um ideal prático de vida política que celebrava a ação criativa acima da inteligência pura.

Frente a essa nova posição, emergia uma nova tradição referente à “vida” dos primeiros filósofos, inaugurada pelo próprio Dicearco. Nela, a unilateralidade da filosofia contemporânea, orientada pelo ideal contemplativo retirado da esfera moral e política, era denunciada através de um retrato do passado no qual o pensamento ainda possuía o poder para a ação construtiva. Contra a devoção à pura contemplação enfatizada por Platão e Aristóteles ganhava destaque, assim, o vínculo próximo dos primeiros filósofos com a vida pública. Dessa forma, na tradição da Antiguidade tardia a respeito dos primeiros filósofos, às anedotas em que estes figuravam como sábios



absorvidos na ciência e desinteressados pela realidade prática somavam-se relatos destoantes, que destacavam suas atuações como legisladores, reformadores políticos e homens práticos capazes de grandes realizações técnicas nos campos da engenharia, navegação, astronomia etc. Assim, figuras como Tales e Pitágoras, que haviam passado a incorporar o arquétipo do sábio filósofo, passavam a ser retratadas sob uma luz distinta, o que explicaria as discrepâncias em relatos que vinculavam os mesmos nomes ora a um ideal de teoria pura e ora a um ideal prático (p. 455). Com isso, Jaeger estabelecia a origem e ciclo do ideal filosófico de vida, que identificava ora pendendo para a teoria, ora para a prática. Para além da escola peripatética, indicava apenas, sem aprofundar a discussão, uma continuidade do ideal político de Dicaarco com Cícero e a cultura filosófica romana, e o ressurgimento do ideal contemplativo, mais tarde, com Fílon e a emergência do ideal monástico (p. 461).

#### IV

A “descoberta” de tal ciclo do ideal filosófico de vida era de enorme relevância para o presente alemão de Jaeger, no qual o pêndulo se inclinava, mais uma vez, no sentido de um ideal prático orientado para a política. Seu artigo, dessa forma, não passaria despercebido por figuras eminentes do campo da filosofia alemã.<sup>24</sup> Com o movimento consciente de (re)aproximação da filosofia em relação à “vida”, o problema da “melhor vida”, primeiramente colocado por Platão, passava a figurar mais uma vez como uma questão filosófica de enorme importância para a filosofia do presente.<sup>25</sup> Com agudeza ainda maior se colocava o problema da *bios theoretikos*, ou, mais precisamente, o problema de sua inadequação frente às exigências do presente. O afastamento da

---

<sup>24</sup> Em carta a Jaspers de Dezembro de 1928, Heidegger comentava haver recebido o artigo de Jaeger, acrescentando que planejava realizar a leitura do mesmo em breve e sublinhando a necessidade de discutirem o artigo, por “motivos políticos e espirituais” (H/J, 115, citado em F. Edler, “Heidegger and Werner Jaeger on the Eve of 1933: A Possible Rapprochement?”, in *Research in Phenomenology*, Volume 27, 1, p. 125).

<sup>25</sup> Tocava tal problema o influente tratado psicológico-filosófico de Eduard Spranger, publicado em 1922 sob o título *Lebensformen* [formas de vida]. Nele, Spranger buscava estabelecer, sobre uma base científica e para além de distinções de raça e nacionalidade, diferentes “tipos” humanos e seu elemento ético. Cf. E. Spranger, *Types of Men: The Psychology and Ethics of Personality*, 1928. Relacionada também à questão, porém partindo de uma perspectiva diversa, florescia na década de 1920 a caracterologia klagesiana. Em conformidade com o irracionalismo radical de sua filosofia, Klages buscava no “tipo” algo mais primordial, que precedecia a ética e filtros conscientes de qualquer espécie. Sua ciência caracterológica, conforme observou Thea Stein-Lewinson, seria biocêntrica, e não logocêntrica. Radicalizando a centralidade da “vida”, a filosofia de Klages conduzia a discussão das formas de vida para a esfera biológica, culminando, na década de 1930, sob o nacional-socialismo, com um discurso biopolítico. Cf. N. Lebovic, *Ibidem*, 2013, p. 14ss.

ciência em relação à política e seu isolamento na esfera do conhecimento puro, como visto, eram vinculados ao aprofundamento da crise da cultura e à situação adversa generalizada que se impunha aos alemães. A reaproximação com o âmbito político e a afirmação de um ideal de vida político, dessa forma, tornavam-se medidas percebidas cada vez mais como necessárias para que a crise pudesse ser revertida ou para que o declínio pudesse ser ao menos contido em alguma medida. A culminação da tendência política viria em 1933, quando, com a derrocada do regime republicano e a instauração de um novo *Reich*, a emergência de uma “nova ciência”, política em caráter, era anunciada. Nesse contexto, o filósofo Alfred Bäumler, melhor conhecido como responsável pela “nazificação” da filosofia nietzscheana na década de 1930, buscava estabelecer as bases para tal “nova ciência” retomando a distinção entre o tipo contemplativo e o tipo político. No artigo *Der theoretische und der politische Menschen* [o homem teórico e o homem político], propunha uma “reabilitação do espírito” [*Rehabilitation des Geistes*] através da identificação deste com a vida em si, afirmando que o *Geist* não corresponderia às esferas do intelecto ou da consciência, mas designaria antes o que é “vivo, fértil de vida [*Lebengebende*], pulsante e eficaz - ou seja, o que é ativo!” A ciência necessitava, assim, ser devolvida a seu “terreno originário” [*Ursprungsort*], que não consistiria de forma alguma na consciência pura [*reine Bewußtsein*] do homem teórico, mas em um solo mais abrangente e primordial [*Umsassendes und Urprüngliches*] – o solo da própria vida, à qual o espírito era agora equiparado.<sup>26</sup> Frank Edler identifica no discurso de Bäumler um ataque dirigido aos “mandarins das universidades alemãs, (...) professores elitistas, (...) ocultos em suas cidadelas de cultivo [*Bildung*] baseadas, de acordo com [o filósofo], na consciência, objetividade e contemplação absolutamente puras”.<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> A. Bäumler, *Männerbund und Wissenschaft*, 1934, pp. 99-100.

<sup>27</sup> Edler elenca estranhamente os nomes de Heinrich Rickert, Eduard Spranger e Max Weber como “mandarins” e “professores elitistas” representantes do tipo contemplativo,. O neokantiano Rickert pode ser mais facilmente identificado como “homem teórico”, porém os nomes de Spranger e Weber figuram como escolhas curiosas. Spranger, apesar de igualmente interessado na afirmação de valores ideais, se afastava já do idealismo neokantiano de Rickert, seguindo pela via da *Lebensphilosophie* diltheyana. Já Weber, figurando no contexto das décadas de 1920 e 1930 como um intelectual marginal, não se enquadrava propriamente no perfil “mandarim” e “elitista”. Da mesma forma, sua abordagem sociológica dificilmente poderia ser tomada por demasiado abstrata ou contemplativa, ainda que politicamente estivesse posicionada no extremo oposto do espectro em relação àquela de um conservador-revolucionário como Bäumler. Cf. F. Edler, “Alfred Baeumler on Hölderlin and the Greeks: Reflections on the Heidegger-Baeumler Relationship,” in *Janus Head*, Spring, 1999.

Como de costume, Jaeger não se pronunciaria diretamente em relação a tal polêmica. Tanto em seu estudo sobre Aristóteles quanto em seu artigo de 1928, sua abordagem ficava circunscrita ao contexto da Antiguidade, tocando apenas de forma tangencial quaisquer questões do presente. Indícios de sua perspectiva em relação ao problema, entretanto, podem ser identificados em tais textos. Nesse sentido, Pierre Aubenque, discutindo a tese de Jaeger a respeito do desenvolvimento do pensamento aristotélico, fornece um sumário da posição do filólogo frente à desintegração da síntese platônica entre o ideal teórico e o ideal político para o qual chamava a atenção:

[Jaeger identificava] na teoria nicomaquéia da prudência [*phronesis*] apenas um retorno ao que Platão denominaria a “virtude popular” (δημοσία ἀρετή). Esquecendo as motivações trágicas que, segundo sua própria interpretação, teriam forçado Aristóteles a esse retorno, não via mais que uma queda das alturas nas quais o discípulo não soubera se manter senão no *Protrético* e na *Ética Eudêmia*, quando ainda prolongava a grande tradição especulativa do platonismo. O que poderia ser entendido como uma filosofia da queda se encontrava restrito, conforme a interpretação tradicional, a uma queda da filosofia no empirismo, (...) na justificação do oportunismo ou, para retomar as palavras que Jaeger empregará a propósito de Isócrates, da prudência “pequeno-burguesa”.<sup>28</sup>

Identificando com o desenvolvimento do conceito de *phronesis* em Aristóteles, conforme traçado por Jaeger, o estabelecimento de uma motivação “dramática” para as teorias do filósofo, nas quais a posteridade teria identificado apenas uma reação de seu “bom senso” e “empirismo” contra os “excessos” de Platão, Aubenque se exaspera frente à posição do filólogo quando este reconhecia, com o rompimento da síntese platônica, apenas declínio e retrocesso. Acusa Jaeger, frente a isso, de não ter sido capaz de “manter-se à altura de sua própria interpretação”.<sup>29</sup> A incoformação de Aubenque, que toma o filólogo por um historiador da filosofia aristotélica, é compreensível. Era sobretudo como proponente de um novo humanismo, no entanto, que Jaeger se pronunciava, mesmo quando sua abordagem ficava circunscrita ao contexto da Antiguidade, de forma que somente à luz dos termos nos quais articulava tal humanismo suas posições podem ser plenamente compreendidas.

Frente à discussão adiantada no capítulo anterior, fica já evidente a perspectiva de Jaeger a respeito do problema em questão. Da mesma forma que fornecia, de acordo com Aubenque, uma motivação “dramática” para o distanciamento de Aristóteles em relação ao platonismo, o comprometimento de Jaeger com um humanismo platônico fornece igualmente uma motivação “dramática” para sua posição frente ao problema da

---

<sup>28</sup> P. Aubenque, *A Prudência em Aristóteles*, 2003, pp. 27-28.

<sup>29</sup> Idem.

vida contemplativa. Para que a síntese orgânico-espiritual sobre a qual se erguia a cultura e o humanismo pudesse ser fundamentada, o vínculo entre a esfera intelectual-espiritual e a esfera política necessitava ser reafirmado. Mesmo que uma subordinação direta da esfera ético-política à esfera intelectual, conforme afirmara Platão na primeira fase de seu pensamento que culminava com a *República*, houvesse se provado problemática já na experiência do próprio filósofo, isso não o demovera de seu caminho. Independentemente do ponto em que, no âmbito da ação concreta, a teoria encontrasse a prática, o contato entre as duas esferas necessitava ser afirmado. A via do distanciamento aristotélico implicaria, no presente de Jaeger, a admissão da impotência da ciência e da esfera intelectual frente à crise instaurada, assim como da inapropriação da esfera do espírito como alicerce ético para o estabelecimento da comunidade nacional. Uma “virtude popular” ou *demosia arete*, amparada apenas sobre a *doxa*, simplesmente não poderia sustentar um conjunto de valores comuns para o campo espacial relevante, de forma que, diante de sua afirmação, a posição weberiana de admissão da inevitabilidade do conflito entre as instâncias últimas possíveis tornava-se a única posição possível. A solução oferecida por Bäumlér, consistindo na desvinculação do espírito em relação à esfera intelectual e sua vinculação com a esfera da ação criativa pura identificada com a própria “vida”, por outro lado, seguia pela via alternativa do irracionalismo. Reafirmando a unidade entre teoria e prática estabelecida com a síntese platônica, Jaeger salvaguardava o ideal contemplativo, propondo sua reorientação, como originalmente prescrito por Platão, para a vida prática. Tal perspectiva seria importante para a discussão desenvolvida pelo filólogo a respeito da relação, no presente, entre as esferas da cultura e do Estado, conforme veremos a seguir.

## V

Após um período turbulento de grande instabilidade econômica, marcado sobretudo pela hiperinflação de 1923, a situação do regime weimariano passava a apresentar, na segunda metade da década de 1920, sinais de melhora. Com o plano Dawes entrando em vigor a partir de 1924, o peso das reparações de guerra impostas à Alemanha era aliviado, e com a estabilização da moeda o país passava a atrair os investimentos estrangeiros necessários ao restabelecimento de sua economia. O breve vislumbre de um horizonte de prosperidade para a jovem república, no entanto, se provaria elusivo. Com a quebra da bolsa de valores de Nova York em 1929, os investimentos estrangeiros logo escasseavam, e a frágil economia alemã sofria um duro

golpe. A Grande Depressão, fazendo-se sentir por toda a parte no início da década de 1930, teria um efeito particularmente assolador sobre a Alemanha. Com o padecimento da indústria, diversas companhias declaravam falência, e os índices de desemprego atingiam níveis drásticos. A renovação da crise e o caos social suscitado pela instabilidade econômica eram acompanhados pela ascensão do partido nacional-socialista, que nas eleições de 1930 e 1932 garantia números expressivos de cadeiras no *Reichstag*. Em 30 de janeiro de 1933, Hitler seria enfim apontado chanceler, e em julho do mesmo ano o *Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei* passava a figurar como único partido legal na Alemanha, marcando a derrocada definitiva da democracia no país.

No momento em que a agitação política e social proveniente da depressão econômica e do quadro de desemprego generalizado atingia seu auge, cerca de um ano antes do apontamento de Hitler como chanceler, Jaeger apresentava em Berlim, em fevereiro 1932, diante da Associação para Educação Continuada em Ciências Política, a conferência *Staat und Kultur* [Estado e Cultura], posteriormente também publicada no periódico *Die Antike*. Destoando do estilo geralmente controlado e elevado, característico da produção do filólogo, Donald White chamava a atenção para o “senso alarmado, quase frenético, da crise que afetava [a Alemanha]” que identifica na conferência.<sup>30</sup> Nela, Jaeger se arriscava fora do âmbito da Antiguidade, propondo o problema da relação entre Estado e cultura no contexto do presente alemão. A Antiguidade, na abordagem, apenas orientava parte da discussão. O filólogo identificava ambas as forças históricas cuja relação discutia, Estado e cultura, como formas de vida antigas [*antike Lebensformen*], de maneira que tomava por tipos ideais [*idealtypische Weise*] tanto a sua interdependência e unidade quanto a sua autonomia e polarização no contexto da Antiguidade (*HRV*, p. 195). Impunha, com isso, um limite à “historização” que negava ao Estado e cultura formas definitivas, fazendo de ambos forças historicamente mutáveis, apreensíveis apenas em contato próximo com cada situação histórica concreta em que se manifestavam. O estabelecimento de tipos ideais definitivos, admitia, constituía um problema complexo, que não se propunha tocar. Acreditava, de qualquer forma, poder aproximar-se da natureza da relação entre aquilo que reconhecia como “a” cultura e “o” Estado ganhando distância em relação ao

---

<sup>30</sup> D. O. White, op. cit., 1992, p. 285.

presente e retomando tal relação no terreno em que esta se estabelecera primordialmente, o da Antiguidade grega.

É possível identificar, no texto da conferência em questão, três partes distintas. Na primeira, Jaeger discutia a relação entre cultura e Estado no contexto alemão, trazendo em seguida a discussão para o contexto da Antiguidade grega, e, por fim, propondo certos paralelos entre os dois períodos. Para os alemães, o problema da relação entre Estado e cultura teria se colocado dois séculos mais tarde que para as demais nações européias, emergindo apenas quando uma “mentalidade independente [era] arrancada para fora da edificação da vida eclesiástica, com a exigência de uma educação, arte e ciência puramente seculares e puramente humanas” (p. 196). Isso ocorria com a emergência do “humanismo do tempo Winckelmann e Goethe”, com o qual se estabelecia na Alemanha “um movimento cultural independente, com ideais conscientes de humanidade” [*eine selbständige Kulturbewegung (...) mit bewussten Humanitätsidealen*]. Jaeger destacava, obviamente, a importância dos gregos antigos para tal movimento, “inaugurado e permanentemente acompanhado pelo genial renascimento do helenismo através do espírito alemão”. Erguendo-se contra a Igreja e contra o Estado aristocrático, tal movimento cultural teria seu triunfo selado com o estabelecimento de uma nova relação de reciprocidade entre Estado e cultura, a qual culminaria com as reformas de Wilhelm von Humboldt para o sistema de ensino prussiano. Com a institucionalização da educação humanística e a criação da Universidade de Berlim, coordenadas por Humboldt, o filólogo identificava um esforço de rejuvenescimento [*Verjüngung*] do Estado prussiano, então empobrecido pelas guerras napoleônicas, conduzido através de forças da esfera cultural, extraídas das “profundezas da formação espiritual” [*Tiefe der geistigen Bildung*] (p. 197).

A institucionalização da ideia de educação humboldtiana teria, na leitura de Jaeger, um duplo efeito: por um lado, levava o Estado a despertar para a sua missão cultural, com a retomada consciente da ideia antiga de que no Estado toda a vida moral e espiritual [*geistige und sittliche Dasein*] dos indivíduos encontrava sua realização. Por outro, a posição humboldtiana acabava por restringir e limitar a afirmação do Estado, de forma que incitava “uma reação necessária contra a prepotência da ideia de educação pura [*reinen Bildungsidee*] e de seu individualismo”. Tal reação, o filólogo identificava com a emergência da posição hegeliana, que estabelecia o Estado como substância moral-espiritual verdadeira e concreta, para além da qual a cultura não mais

reivindicava um lugar independente. O Estado hegeliano incorporava em si mesmo a cultura em sua forma mais elevada, de maneira que toda a ação cultural criativa do homem individual a ele se vinculava. A cultura, que no final do século XVIII afirmara o indivíduo e os direitos individuais contra o Estado, restabelecia agora o indivíduo, conforme comendava a posição hegeliana, nas estruturas supra-individuais do Estado. Com isso Jaeger assinalava a superação de um “individualismo cosmopolita iluminado”, identificado com a fase tardia da Antiguidade, e um retorno [*Rückkehr*] ao “verdadeiro espírito do Estado [*Staatgeist*] do período clássico da cultura grega” (p. 198).

O “misticismo filosófico do Estado hegeliano” fizera pender mais uma vez a balança a favor do Estado. No entanto, a tentativa de Hegel de resolver o conflito entre Estado e cultura, fazendo do primeiro o autor de todas as forças morais, não seria capaz de sanar a tensão entre consciência individual e *raison* da ação política: a cultura moderna não correspondia, de acordo com Jaeger, à unidade estritamente arquitetônica pressuposta pelo idealismo hegeliano, de forma que sua inserção no Estado, perfeitamente uniforme e conscientemente harmoniosa, tal como exigia o filósofo, não se fazia possível. Diante disso, não tardaria a queda de Hegel do trono espiritual [*Geistesthron*] e a derrocada final da filosofia idealista, que sucumbiria diante da “onda liberal-democrática” que, em meados do século XIX, “inundava o Estado e a vida espiritual [*Geistesleben*] com o pensamento do Iluminismo francês do século XVIII” (p. 199). Dissolvia-se de volta a seus elementos, frente a tal onda, a síntese hegeliana, e de seu aspecto histórico-conservador [*Historisch-Konservativen*] emergia, no momento de sua dissolução, o elemento radical-abstrato [*radikal-abstrakte*] na forma do socialismo materialista de cunhagem marxista, que por sua vez passava a ameaçar a tradição cultural histórico-orgânica [*historisch-organische Kulturüberlieferung*] (idem).

Jaeger propunha nesses termos a evolução da relação entre Estado e cultura no desenvolvimento histórico alemão, identificando nele sempre presente a tensão entre as duas forças. Identificava o momento de maior arrefecimento de tal tensão com a fundação do Império, quando a auto-suficiência da *Bildung* estético-literária fora colocada em cheque e o liberalismo, antes vinculado à luta do indivíduo contra o Estado, passava a figurar como “portador do acordo nacional” [*der Träger des nationalen Einigungswillens*]. Sob o *Machtstaat* bismarckeano, entretanto, a unidade estabelecida entre educação e cidadania, caracterizada por Jaeger como “impalatável” [*Un genießbares*] e “desprovida de espírito” [*ungeistig Saturiertes*], já não caracterizava

um desenvolvimento verdadeiramente orgânico e espiritual, mas antes uma intrusão de novas realidades econômicas e políticas no âmbito da cultura, cujo efeito seria a despolitização [*Entpolitisierung*] consciente da classe média intelectual, que passara a “buscar apaixonadamente o espiritual”, sem no entanto possuir um “verdadeiro interesse pela gigantesca maquinaria estatal” (p. 201).

A tendência “despolitizada” da cultura alemã encontraria seu fim com a Primeira Guerra Mundial, com a qual Jaeger reconhecia o início de uma crise dos fundamentos da cultura européia [*Grundlagenkrise der europäischen Kultur*]. O colapso alemão em 1918 evidenciara a relação de interdependência entre todos os campos do conhecimento, de forma que cada um desses campos via sua autonomia subitamente reduzida. A especialização excessiva tornava-se, frente a isso, um problema, na medida em que fazia a cultura impotente frente ao colapso do Estado: as cambiantes constelações partidárias no poder, não sendo capazes de consolidar sua autoridade, lamentavam a ausência de influência da cultura sobre o Estado e sentiam apreensão pelo aumento da responsabilidade do Estado sobre o espírito e pela frágil situação da cultura. Jaeger circunscrevia a crise, dessa forma, a uma crise tanto da cultura quanto do Estado [*eine Krisis der Kultur wie des Staates ist*], sugerindo um vínculo intrínseco entre ambas as esferas (idem).

Com isso, a discussão que propunha adentrava o âmbito do presente em que escrevia, e nesse momento Jaeger se voltava para a relação entre cultura e Estado no contexto da Antiguidade. Trazia a discussão, mais especificamente, para o terreno da Grécia antiga, que reconhecia como único terreno em que a relação Estado-cultura teria se desenvolvido em sua completa antinomia interna, uma vez que a cultura, conforme preconizava sua posição humanística, constituiria um fenômeno exclusivamente grego. Identificava com a *polis* arcaica, nesse contexto, a relação ideal entre Estado e cultura: aí, a religião do Estado, não como dogma, mas como culto, tudo vinculava. A própria *polis*, constituindo a lei mais elevada, se erguia ao âmbito divino. À vida privada do indivíduo, apenas um pequeno espaço era destinado: com seus melhores esforços, os indivíduos pertenciam à comunidade [*Gemeinwesen*], que tinha o direito de fazer qualquer demanda e intervir, com sua lei, em todas as áreas da vida. A *arete* humana, nesse contexto, recebia sua escala exclusivamente da *polis*, de forma que as quatro virtudes cardinais, clássicas ainda no tempo de Platão – piedade, fortaleza, temperança e justiça – constituem virtudes distintamente cívicas. O ethos da *polis* arcaica, expresso



no pertencimento do indivíduo não a si mesmo, mas ao todo, seria encarnado sobretudo pelo Estado espartano, onde um maior grau de fusão entre Estado e cultura fora alcançado. A pedagogia filosófica política do século IV a.C., buscando na *polis* arcaica um ideal político, faria do modelo espartano, assim, o modelo desejado de cultura. (p. 203).

No sentido diametralmente oposto ao do desenvolvimento espartano, Jaeger chamava a atenção para “descentralização geral da vida” [*allgemeine Dezentralisation des Lebens*] experimentada no oriente colonial jônio, onde o Estado cedia gradualmente terreno frente a reivindicações individuais de todos os tipos. A atmosfera liberal que aí se estabelecia permitira ao indivíduo, pela primeira vez, expor livremente sua opinião, o que promovia o florescimento da arte e da ciência. Tinha origem nesse contexto, conforme visto, o fenômeno da vida contemplativa, inteiramente retirada da esfera política e devotada à *theoria* pura – mesmo que não constituísse ainda, nesse contexto, um ideal ético consciente. Já no solo ático, Jaeger identificava o estabelecimento de uma síntese entre a liberdade intelectual apolítica jônia e o rigor da vida política imposta pelo regime espartano, identificada sobretudo com a democracia do tempo de Péricles. Com a tirania, nesse contexto, o filólogo percebia uma primeira aproximação do Estado ático em relação à esfera da cultura, com os tiranos figurando como os pioneiros na condução de uma “verdadeira política cultural”. Herdando da tirania a *philokalein* e a *philosophiein*, a democracia viria a trazer de forma efetiva a arte, a música e a poesia para o âmbito do próprio Estado, que se tornava o grande patrono da cultura. Com isso, poder e espírito [*Macht und Geist*] se aproximavam, alcançando, com a política de Péricles, uma harmonia exemplar [*vorbildlichen Harmonie*] (p. 204).

A ponte entre Estado e cultura lançada pelo grande estadista ateniense não sobreviveria, entretanto, à prolongada guerra do Peloponeso. No decorrer do século V a.C., o Estado fora capaz de reordenar forças sociais e intelectuais centrífugas, afirmando-se senhor absoluto da situação. O desgaste imposto pela longa guerra, no entanto, levá-lo-ia, no final do século V, ao colapso. A partir de tal ponto, de acordo com Jaeger, reinaria no âmbito da política prática, agora dominado pelas massas, a absoluta mediocridade. A classe educada, buscando uma via de renovação do Estado, se voltava para a filosofia, fosse ela platônica ou isocrática. A mentalidade ática manteria, porém, a sua reserva em relação à filosofia, o que selaria o destino de Sócrates. Nesse

contexto, o fenômeno socrático emergente suscitava uma nova reviravolta na relação entre Estado e cultura:

(...) com Sócrates, o pensamento grego dava o seu último passo no sentido de tornar-se independente da autoridade cambaleante das leis do Estado, erigindo, através da descoberta [*Erkenntnis*] de um cosmos no interior da própria alma humana, uma nova ordem capaz de resgatar a vida [*das Leben zu retten*], como um segundo Estado interno que carrega consigo o próprio espírito do homem [*der Geist des Menschen in sich trägt*], e, nesse solo firme, eleva-o acima das fundações trêmulas do Estado real. A respeito do significado do fenômeno socrático, seus contemporâneos não foram, compreensivelmente, unânimes.<sup>31</sup>

Jaeger identificava com a afirmação da atitude platônico-socrática nos termos acima delineada, a emergência de uma nova atitude fundamental [*grundsätzliche Haltung*] da cultura em relação ao Estado, assim como o germe do futuro renascimento deste [*Keim der künftigen Wiedergeburt des Staates*] (pp. 206-207). A filosofia platônica figurava para o filólogo, conforme discutido no capítulo anterior, como o apogeu do desenvolvimento do espírito grego, posição que reafirmava na conferência de 1932. Com Platão, uma tensão entre o Estado real e o Estado ideal seria incorporada de maneira permanente à própria existência espiritual do homem. Passando a ser medido pela ideia, o Estado era impelido a buscar nas forças educativas espirituais-intelectuais [*geistigen Bildungskräften*] da esfera cultural os meios para penetrá-la, e dessa forma a relação entre Estado e cultura era restabelecida sob um novo arranjo. Diante disso, a concepção naturalista do Estado, fundamentada exclusivamente no poder político, era desafiada, e o “antigo sentido educacional do Estado” [*die alte erzieherische Bedeutung des Staates*] recuperado (p. 207). Restava saber, frente a isso, se o novo princípio socrático-platônico conduziria ao Estado ou para fora dele [*zum Staate hin oder aus ihm herausführte*]. A questão, tocando o problema do ideal platônico de vida contemplativa e sua evolução posterior, acima discutido, era deixada em aberto pelo filólogo. A relevância de tal questão era, no entanto, minimizada, ou mesmo tornada irrelevante, uma vez que o destino do Estado histórico real em qualquer período – incluindo o Estado ateniense do tempo de Platão e sua tentativa frustrada de realização de um Estado filosófico na Sicília – não alteraria, de acordo com Jaeger, a importância e significado da proposição filosófica platônica.

Jaeger prosseguia, enfim, à parte final de sua exposição, onde estabelecia paralelos entre a situação do presente alemão e o desenvolvimento arquetípico grego para a relação entre Estado e cultura. Reconhecia com o ideal alemão de cultivo

---

<sup>31</sup> HRV, p. 206.

individual passivo [*ruhigen Selbstbildung des Individuums*] o estágio específico no desenvolvimento da cultura em que esta, compelida por forças universais e cosmopolitas [*universale und kosmopolitische Kräfte*], adquiria um caráter racional-conceitual e cientificista [*rationalen Begriffsform und (...) Wissenschaftlichkeit*], cujo efeito seria um distanciamento progressivo entre educação e Estado e um afastamento das classes educadas em relação à política. Identificava tal estágio, no contexto da experiência grega, com o momento de transição para o período helenístico, quando a estrutura política da cidade-estado grega desaparecia frente à emergência de impérios no contexto dos quais a cultura grega, agora universalizada, impelia igualmente ao cosmopolitismo. Tal paralelo, no entanto, é traçado apenas para ser em seguida rejeitado: a emergência do conceito moderno de Estado-nacional, estranho à Antiguidade, marcaria “um momento inteiramente novo na antinomia ideológica entre Estado e cultura”. A “nação”, através da força e idealidade de sua personalidade [*Persönlichkeit*], seria capaz de conter em si tanto o Estado pedagógico quanto o Estado absolutista [*Erziehungs- und Machtstaat*], consolidando na prática um arranjo que Jaeger julgava inviável em termos estruturais [*Konstruktiv betrachtet*]. Seria apenas através da força da ideia de nação que a educação pudera ser trazida para o âmbito estatal, atendendo com isso à demanda platônica de que a tarefa da educação recaísse sobre o Estado – o que na Antiguidade, de acordo com Aristóteles, ocorrera apenas em Esparta (pp. 209-210). A ideia de nação, adicionada à equação, alterava a forma como se conduzia a relação entre Estado e cultura, restringindo a viabilidade do paralelo com a o período helenístico e obscurecendo relações efetivas possíveis.

Jaeger prosseguia sugerindo, para o presente, a superação do hiperindividualismo da era liberal da cultura, hostil ao Estado, por meio de um retorno ao Estado através da ideia de comunidade [*Idee der Gemeinschaft*]. O Estado deveria ser revivido, dessa forma, “como o mais alto representante da unidade e harmonia da comunidade [*Einheit und Harmonie der Gemeinschaft*], e com isso concebido como necessidade espiritual fundamental [*fundamentale geistige Notwendigkeit*]”, e não mais como mera “peça de manobra de interesses econômicos e empreendimentos específicos de políticas partidárias” (p. 210). Frente a isso, um segundo paralelo com a Antiguidade, dessa vez positivo, reconhecia o individualismo do presente com o período logo anterior ao dos “grandes pensadores políticos gregos”, o que ensejava uma solução platônica: o espírito devia tornar-se mais uma vez, como no tempo de Platão, consciente de sua

função social, reorientando-se para o Estado. Como via à suplantação do individualismo, tal reorientação deveria mirar acima dos interesses conflitivos da esfera da política partidária, afirmando, em uma esfera mais elevada, a comunidade, em última análise identificada com o próprio espírito – “o espírito é a *res publica* por excelência” [*der Geist ist die res publica kat'exochen*] (p. 212).

Conclamando Estado e cultura, assim, a se voltarem para a comunidade [*Gemeinschaft, Gemeinwesen*], Jaeger advertia contra a instrumentalização da cultura para fins políticos. “Qualquer tentativa do Estado no sentido de definir o espírito em seu programa ou fazê-lo um mero meio subserviente”, advertia o filólogo, “paralisa a cultura e também a impossibilita de prestar auxílio ao Estado” (p. 213). Chamava igualmente a atenção para o perigo da “erradicação das melhores [mentes]” [*Ausrottung der Besten*] cuja ameaça a democratização da educação trazia, sublinhando que a cultura em seu sentido criativo [*Kultur im schöpferischen Sinne*] constituíra sempre e continuaria a constituir o domínio de uma minoria, ao passo que o Estado contemporâneo, por sua vez, consistia no “domínio da massa não-educada, absolutamente apática, assim como os *slogans* que segue” (idem). Para além disso, concluía a conferência com as seguintes considerações:

(...) algo mais fundamental, na situação atual, se impõe sobre nós. Pressões internas e externas impelem nosso país a decisões difíceis, sem haver muito o que o indivíduo possa fazer ou antecipar. É necessário que haja pessoas suficientes lá fora, em tais ocasiões, que ainda possuam internamente uma posição diferente daquela fundamentada sobre suas sempre tão rígidas convicções partidárias e pelo fluxo dos eventos políticos diários: uma posição fundamentada, nomeadamente, sobre a *ideia pura* do Estado [*reinen Idee des Staates*, grifo do autor], independente de oscilações humanas, opiniões e adversidades, e do destino do Estado em qualquer momento dado. Com tal atitude espiritual em relação ao Estado, em meio ao pandemônio da luta partidária apaixonada que nos assombra, a nação pode ainda contar. Ela vive em cada alemão educado, não importando a qual partido ele pertença, ela vive em um núcleo saudável do nosso serviço civil e em nossa juventude com sua busca sincera por clareza [*Klarheit*]. Ampliar e oferecer suporte a esse espírito do Estado [*Staatsgeist*] é por a hora da principal tarefa imediata da cultura em relação ao Estado.<sup>32</sup>

White identifica no trecho a “mais concisa formulação de Jaeger da atitude mandarim em relação à política, (...), [proferida] contra um fundo de miséria social e desespero político”.<sup>33</sup> Marchand acusa Jaeger de oferecer, com sua recomendação platônica, “uma falsa afirmação da autonomia da ciência e um idealismo em

---

<sup>32</sup> HRV, pp. 203-204.

<sup>33</sup> D. O. White, op. cit., 1992, p. 285.

quietismo”.<sup>34</sup> Recorrer à “ideia pura do Estado” para o filólogo, entretanto, não significava “deixar o tumulto do *Reichstag* pela serenidade do Estado ideal platônico”, conforme propõe Marchand: ao afirmar uma postura contemplativa, Jaeger não intentava oferecer uma forma de quietismo, mas antes uma via alternativa para a ação política. Ao impelir o espírito e a cultura ao Estado por intermédio da “ideia pura”, o filólogo afirmava a síntese platônica acima discutida, entre vida contemplativa e vida política, preservando entre elas a hierarquia por Sócrates e Platão determinadas, que submetia a prática à teoria. *Phronesis* como virtude prática deveria ser devolvida à esfera da *sophia* e *episteme*. O questionamento em aberto, a respeito do princípio platônico conduzir ao Estado ou para fora dele, teria de ser respondido individualmente para o caso de cada realidade histórica particular. No presente, Jaeger clamava por sua condução ao Estado, preconizando tal princípio como meio para sua restauração e rejuvenescimento frente à crise. O que acreditava oferecer com a “ideia pura” do Estado era um terreno firme em meio à instabilidade da crise, um fundamento sólido para a ação política frente às decisões difíceis com as quais se via às voltas a nação alemã.

Jaeger não articulava de forma contundente, nesse contexto, uma resposta à crise dos fundamentos da cultura européia que na sua conferência denunciava. Uma tal resposta viria apenas no ano seguinte, com a afirmação de um humanismo político, como veremos a seguir. No auge da instabilidade econômica e social, em meio ao “pandemônio” de 1932, oferecia apenas paralelos vacilantes e apontava de forma vaga e aflita uma direção, com a qual vislumbrava a possibilidade de uma saída. Algumas das bases para o humanismo político que anunciaria em seguida, enfim sob o pomposo título “Terceiro Humanismo”, eram já aí lançadas, em sua análise da relação entre Estado e cultura – a urgência ensejada pela situação crítica do presente impelia o humanismo ético de Jaeger, vacilante no decorrer da década de 1920, um passo à frente em direção à esfera da política em seu sentido prático. O fim do regime republicano e a instauração de um novo regime, no ano seguinte, incitariam o passo definitivo.

---

<sup>34</sup> S. L. Marchand, op.cit., 1996, p. 325.

## Capítulo V

### Humanismo e política:

#### A formação do homem político e o advento do nacional-socialismo

##### I

A 30 de janeiro de 1933, com o estabelecimento de uma nova coalisão entre o Partido Popular Nacional Alemão (*Deutschnationale Volkspartei*, DNVP) e o Partido Nacional-Socialista dos Trabalhadores Alemães (*Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei*, NSDAP), Adolf Hitler era apontado chanceler alemão pelo presidente Paul von Hindenburg. Ainda que conduzido de acordo com as regras da constituição republicana, as implicações de tal apontamento eram inequívocas: a República de Weimar chegava ao seu fim. Cerca de um mês após a nomeação de Hitler, o *Reichstag* ardia em chamas, incitando Hindenburg a passar um decreto de emergência que suspendia temporariamente a maior parte dos direitos civis na Alemanha, incluindo *habeas corpus*, permitindo aos nazistas neutralizar oponentes políticos, sobretudo a oposição comunista, através de prisões em massa. Em março era passada a *Ermächtigungsgesetz* [Lei de Concessão de Plenos Poderes], que concedia a Hitler liberdade para agir sem o consentimento do parlamento, pondo fim ao último vestígio de influência deste e dissolvendo de forma definitiva, enfim, a estrutura federativa da república. Três meses após a aprovação da *Ermächtigungsgesetz*, em julho de 1933, todos os demais partidos eram banidos, fazendo do Partido Nacional-Socialista o único partido legalmente autorizado no país.

Nos meses que se seguiram ao apontamento de Hitler como chanceler, uma onda de entusiasmo e confusão varria a Alemanha. À medida que os eventos transcorriam, os caminhos que a política alemã tomaria sob o novo regime ficavam mais claros, porém, conforme observou Donald White, “o ano de 1933 na Alemanha foi um tempo de extraordinária confusão política e social, no qual dificilmente alguém era capaz de entender o que acontecia, e muito menos prever o rumo que as coisas tomariam”.<sup>1</sup> Quanto a uma coisa, no entanto, não havia dúvidas: o tempo da democracia na Alemanha havia ficado para trás. A tomada do poder pelos nazistas significava o fim das disputas partidárias e dos conflitos entre interesses privados e de grupos específicos

---

<sup>1</sup> D. O. White, op. cit., 1992, p. 287.

na arena política alemã. Um poder se instaurava empenhado em harmonizar, a todo custo, os interesses divergentes, a colocar os diferentes setores da sociedade a serviço de uma meta comum, fazendo prevalecer no campo espacial relevante, dessa forma, uma comunidade de valores. Era atendida, com isso, a demanda, apresentada por Jaeger cerca de um ano antes em seu artigo *Staat und Kultur*, de uma orientação do Estado para a comunidade nacional [*Volksgemeinschaft*] e de sua elevação acima do “pandemônio da luta partidária” (*HRV*, p. 204) – no que consistia, igualmente, a demanda de um grande número de seus colegas acadêmicos, integrantes da elite intelectual alemã. Isso seria suficiente para que muitos intelectuais celebrassem, nos primeiros meses de 1933, a instauração do novo regime, manifestando o seu suporte através de discursos e demonstrações públicas. O lugar que a cultura ocuparia no novo Estado alemão e que papel a classe média intelectual nele teria, entretanto, permaneciam questões em aberto. A celebração da “revolução” nacional-socialista por intelectuais conservadores, dessa forma, antecipava já o efeito dessa revolução para além do âmbito político, estendido às esferas da cultura e ciência, projetando suas próprias perspectivas e aspirações. As declarações de apoio ao novo regime provenientes de intelectuais nos primeiros meses de 1933, dessa forma, vinham acompanhadas, na maioria dos casos, de suas opiniões especializadas a respeito dos caminhos que a revolução deveria seguir no que dizia respeito à esfera cultural – *Gleichschaltung* política era oferecida, em muitos casos, com a expectativa de influência direta nas transformações que se anunciavam.

Analisando o engajamento político de filósofos alemães no contexto de 1933, Hans Sluga sublinha que a associação de muitos desses ao nacional-socialismo era afirmada em nome de filosofias pessoais, de forma que, saudando a revolução, esperavam legitimação de suas posições através do sancionamento das mesmas pelo novo regime.<sup>2</sup> A vanguarda intelectual conservadora-revolucionária identificava com o novo regime uma possível via para a validação de suas posições dissidentes, mantidas à margem no período de Weimar tanto pela resistência da ortodoxia intelectual mandarim quanto pela concorrência suscitada pela proliferação de discursos intelectuais de todos os tipos e inclinações políticas, os quais, lançando perspectivas distintas e muitas vezes irreconciliáveis sobre questões e eventos do presente – incluindo, conforme discutido, divergências profundas quanto à própria natureza da crise para à qual buscavam articular uma resposta –, competiam entre si por visibilidade na arena intelectual e por

---

<sup>2</sup> H. Sluga, *Heidegger's Crisis: Philosophy and Politics in Nazi Germany*, 1993, p. 7.

espaços nas instituições de ensino. Esperavam que a revolução trouxesse não apenas uma harmonização dos interesses divergentes na esfera política, mas também uma harmonização das perspectivas antagônicas na esfera cultural-intelectual. A vanguarda adepta de vertentes radicais da *Lebensphilosophie*, nesse contexto, não seria a única instância a se manifestar a favor do novo regime, sugerindo suas posições dissidentes como fundamento para a revolução do espírito que deveria seguir a revolução política: parte do *establishment* filosófico tradicional, conforme observa Sluga, se lançaria igualmente ao debate político no contexto de 1933, de forma que a polarização no âmbito acadêmico-científico não arrefecia, mas se acirrava após a tomada de poder pelos nacional-socialistas. Ao mesmo tempo em que filósofos radicais como Martin Heidegger, Ernst Krieck e Alfred Bäumler, sendo nomeados reitores de importantes universidades ou estabelecidos em cargos burocráticos relacionados à cultura e educação, proferiam discursos que identificavam suas próprias posições filosóficas com a ideologia do novo regime, a *Deutsche Philosophische Gesellschaft*, organização que reunia o setor conservador de partidários da filosofia neo-kantiana, realizava em Magdeburg, em outubro de 1933, um grande congresso, no qual as principais figuras de tal círculo se reuniam para declarar seu desígnio de tomar parte na nova ordem que se estabelecia.

Promovendo perspectivas e posições individuais e por vezes carreiras acadêmicas meteóricas, a politização dos discursos intelectuais e o alinhamento de tais discursos com a ideologia nacional-socialista pode ser facilmente tomada, em muitos casos, por mero oportunismo. Reforça tal ideia o fato dos intelectuais, em sua maioria, haverem mantido certa distância segura em relação aos nazistas no período anterior a 1933. Nos primeiros três meses após o apontamento de Hitler por Hindenburg, um número substancial de acadêmicos filiava-se ao partido, e um número ainda maior nos meses a seguir. Alguns, é verdade, se beneficiariam das mudanças política, adiantando suas carreiras pessoais.<sup>3</sup> A onda de entusiasmo geral que varria o universo acadêmico alemão, levando consigo muitos dos que até então haviam se mantido à parte do processo político, não pode ser explicada, no entanto, apenas como resultado de mero oportunismo e conveniência. No decorrer da década de 1920, a interdependência entre a esfera cultural e a esfera política ficara mais e mais evidente, e a necessidade de uma

---

<sup>3</sup> Sluga destaca, nesse sentido, o caso do filósofo Arnold Gehlen, “capaz de adiantar sua carreira pessoal de forma tão efetiva” que garantira, com apenas vinte e nove anos, uma cátedra na Universidade de Frankfurt, tornada vaga em função do afastamento do filósofo e teólogo Paul Tillich. Cf. *Ibidem*, p. 7.



reaproximação entre ambas – destacada um ano antes por Jaeger em seu artigo *Staat und Kultur* –, passara a constituir uma convicção compartilhada por um significativo número de intelectuais. A rejeição, por parte do *establishment* acadêmico-intelectual alemão, da política nos termos em que esta era praticada sob o regime democrático, entretanto, havia imposto até então uma restrição à aproximação entre as duas esferas, com a elite intelectual conservadora circunscrevendo sua participação política à afirmação de uma postura anti-republicana. O fim da República e a perspectiva de uma nova era para o Estado alemão desobstruíam, assim, o caminho para uma reconciliação entre espírito e realidade política, reabrindo a possibilidade de uma participação política em termos diversos e ensejando, no contexto de 1933, um engajamento político da classe intelectual alinhado ao novo regime.

Uma observação a respeito de como os intelectuais alemães concebiam o “político” no contexto de 1933 se faz apropriada. A tal respeito, as discussões sobre a relação entre humanismo e política até aqui desenvolvidas com base nas posições de Jaeger fornecem já algumas pistas. Em períodos de estabilidade, o âmbito das instituições e tradições políticas tende a ocupar o centro da esfera política, com ela confundindo-se. Em tempos de crise, no entanto, instituições e tradições políticas tendem a ser questionadas, sendo deslocadas, com isso, para as margens de tal esfera. Toma seu lugar, no centro, a ação política, com o que o conceito de política é reduzido a seu nível mais elementar. Em tais conjunturas, instituições passam a incorporar a esfera política apenas na medida em que se apresentam como produtos da ação política e instrumentos produtores de ação política. Engajada com a ideia de ação, a política se volta para o momento presente, no qual a ação é possível, de forma que passado e futuro tornam-se relevantes apenas na medida em que servem à ação no presente, sendo tomados, respectivamente, como guia e terreno no qual seus resultados serão consubstanciados. No contexto alemão do início da década de 1930, Sluga identifica a predominância de um conceito de política em tal sentido radicalizado, o qual, convergindo para um único momento decisivo em que “a antiga ordem deve ser eliminada para que uma ordem inteiramente nova possa ser formada”, reduzia a política em sua totalidade a uma “crise única que poderia ser resolvida apenas através da mais determinada ação radical”.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Ibidem, p. 17.

A inépcia do tipo de política praticada no regime republicano para a ação decisiva certamente contribuíra para tal radicalização do conceito de política. Com grupos de interesses e setores distintos da sociedade representados no governo, a ação do Estado era travada pelo embate de forças travado no âmbito de sua própria estrutura interna. Ilustra tal ineficácia o fracasso das inúmeras coalizões governamentais estabelecidas no poder, no decorrer de todo o período da república, em consubstanciar efetivamente as reformas educacionais reivindicadas pela maioria das vozes que se pronunciavam sobre a questão. As instâncias governamentais, a esse respeito, se viam paralisadas diante das demandas irreconciliáveis de setores distintos da sociedade e da resistência resoluta da ortodoxia mandarim. Em última análise, o entendimento era de que a república se mostrara incapaz de articular uma resposta apropriada, em termos práticos, à crise e aos grandes desafios que o presente impunha à Alemanha. A inquietação com que Jaeger denunciava, em 1932, a impotência do Estado e da cultura frente à crise que combalía as duas esferas, sentida em maior ou menor grau pela totalidade da comunidade intelectual no decorrer de toda a década de 1920, impelia agora intelectuais conservadores, Jaeger entre eles, a abraçarem um ideal político prático e celebrarem a política em sua forma mais elementar, orientada para a ação decisiva. Os nacional-socialistas, nesse contexto, ofereciam justamente o tipo de ação resoluta que a República fora incapaz de produzir, suscitando entre segmentos da sociedade um efeito catártico e gerando uma onda de entusiasmo geral em relação à esfera política, que até então haviam mantido à distância. Após anos de crise, insegurança e provações, nos quais predominara o sentimento de impotência, muitos intelectuais e acima de tudo jovens estudantes, que não haviam experienciado o período de estabilidade anterior, sentiam-se atraídos para o turbilhão político e desejavam tomar parte na ação, rejeitando o intelectualismo apático e indiferente da cultura apolítica do passado. Nos primeiros meses de 1933, entretanto, era impossível saber por onde as ações conduzidas no presente levariam o país e por que caminhos exatamente o novo regime enveredaria. Ávidos por tomar parte na ação, os intelectuais nutriam esperanças de poderem influenciar tais caminhos, colocando seus conhecimentos e *insights* a serviço da nova ordem. Se o novo Estado se voltaria contra a cultura, instrumentalizando-a para fins políticos – perigo para o qual Jaeger alertara no ano anterior –, ou se permitiria à cultura fortalecer-se paralelamente ao Estado e erguer-se ao seu lado, ambos orientados para o espírito e para a comunidade nacional, como no tempo de Péricles, apenas o tempo revelaria.

## II

O historiador dos estudos clássicos William M. Calder apreciava a relação de Jaeger com o nacional-socialismo, do momento da instauração do regime em janeiro de 1933 até sua migração para os Estados Unidos no final de 1936, como aquela de um “companheiro de viagem relutante” [*reluctant fellow-traveler to Facism*].<sup>5</sup> Consistente com o tom controlado e altaneiro de seu discurso no decorrer de toda a sua carreira acadêmica até aquele ponto, o filólogo não se erguia, nos primeiros meses de 1933, junto à primeira fileira de intelectuais conservadores a celebrar entusiasmados a revolução nacional-socialista. Da mesma forma, no período anterior, Jaeger nunca atacara abertamente o regime republicano, ao contrário da maioria de seus colegas cujas perspectivas se aproximavam da sua – nem mesmo no contexto da conferência *Staat und Kultur* de 1932, quando a discussão “descia” ao âmbito das questões políticas contemporâneas. Talvez a complacência do filólogo em relação ao regime republicano procedesse do fato de haver se beneficiado imensamente, no que diz respeito à sua carreira pessoal, da revolução de 1918-1919 – a prestigiosa cátedra na Universidade de Berlim, que lhe permitira consolidar sua autoridade e liderança intelectual no campo dos estudos clássicos, fora arranjada, conforme discutido, por meio de uma manobra da burocracia social-democrata, então recém-estabelecida no poder.<sup>6</sup>

A postura contida e diligente de Jaeger frente aos eventos de seu presente e o tom elevado de sua produção, geralmente circunscrita ao âmbito do terreno de sua especialidade, a Antiguidade greco-romana, somados à sua “deserção” em 1936, quando, por iniciativa própria, trocava a prestigiosa cátedra de Berlim por uma cátedra na Universidade de Chicago, deixando a agitação política da Alemanha nazista pelos Estados Unidos, onde conduziria sua carreira acadêmica sóbria e comedida, constituíam elementos que concorriam para o estabelecimento de um falso quadro, de acordo com o qual Jaeger teria integrado o grupo de intelectuais alemães que haviam, conforme colocava um historiador, “resistido vigorosamente ao advento do nacional-socialismo”.<sup>7</sup> Em verdade, Jaeger buscara, nos primeiros meses de 1933, o estabelecimento de um

---

<sup>5</sup> W. M. Calder, “Research opportunities in the modern history of classical scholarship”, *CW*, 74, 1981, p. 245.

<sup>6</sup> Cf. o Capítulo II acima.

<sup>7</sup> Oswyn Murray, *Times London Supplement*, 5027, Aug, 1999, pp.3-4, em resenha do livro Y. L. Too, N. Livingstone (eds.), *Pedagogy and Power: Rhetorics of Classical Learning*, 2007.

diálogo e uma aproximação com o novo regime. É consenso entre comentadores que seu “flerte” com o nacional-socialismo constitui uma mancha em sua reputação. Para além de tal juízo, as abordagens moralizantes, por seu caráter subjetivo *in essentia*, tendem a discordar quanto à culpabilidade de Jaeger. Donald White, a esse respeito, se declara não convencido da culpa do filólogo por seu comportamento político no contexto de 1933, sublinhando a “extraordinária confusão social e política” que teria marcado aquele ano na Alemanha e afirmando não identificar, ao menos em teoria, uma predisposição ao fascismo no tipo de ideologia humanística pleiteada pelo filólogo no período anterior ao seu exílio.<sup>8</sup> Por outro lado, William Calder, estudante americano de Jaeger no período em que o filólogo lecionara em Harvard, sugeria taxativamente que seu antigo professor devesse ser considerado, ao menos no contexto dos primeiros meses do regime, um nazista por convicção.<sup>9</sup>

Em função da importância do trabalho de Calder para o campo da história dos estudos clássicos, seus textos sobre Jaeger das décadas de 1980 e 1990 continuam constituindo, ainda hoje, obras de referência a respeito do filólogo, sobretudo no que diz respeito a seu envolvimento com o nacional-socialismo – questão à qual retorna em uma série de artigos –, de forma que a perspectiva aí lançada acaba, muitas vezes, aceita e reproduzida sem questionamentos e investigações adicionais. Há, no entanto, problemas sérios com a abordagem de Calder. Não raro, degenera ela em julgamentos morais sobre o caráter do filólogo, que retrata como “moralmente fraco, vão, e susceptível à adulação”, “arrogante, (...) obsequioso e vaidoso”,<sup>10</sup> e, em um contexto diverso, como “egoísta”, calculista e manipulador.<sup>11</sup> Mais problemático, no entanto, seria a insistência de Calder, no decorrer de alguns anos, em um documento, supostamente desaparecido do *Nachlaß* de Jaeger na Houghton Library, em Harvard, que implicaria um vínculo mais próximo entre o filólogo e instâncias superiores do regime nacional-socialista. Tratava-se de uma carta de agradecimento, assinada por Adolf Hitler e Hermann Göring, reconhecendo os “serviços ao *Reich*” prestados pelo filólogo – supostamente o único, entre os quase vinte classicistas alemães que buscariam asilo nos Estados Unidos

---

<sup>8</sup> D. O. White, op. cit., 1993, p. 287.

<sup>9</sup> Idem, p. 269.

<sup>10</sup> W. M. Calder, “Werner Jaeger and Richard Harder: An *Erklärung*”, *Quaderni di storia* 17, 1983, p. 111.

<sup>11</sup> W. M. Calder, “12 March 1921: The Berlin Appointment”, in W. M. Calder (org.), *Werner Jaeger Reconsidered: Proceedings of the Second Oldfather Conference*, 1992, p. 22.

no decorrer da década de 1930, a receber tal honraria, conforme sublinhava Calder em artigo de 1992.<sup>12</sup> Uma polêmica em torno de tal documento emergia, no final 1999, na seção de correspondência do *Times Literary Supplement* de Londres, quando Calder, reagindo a uma resenha de Oswyn Murray, denunciava em carta aberta a proximidade de Jaeger com o nacional-socialismo, destacando, entre outros pontos, a existência da carta em questão. À polêmica se juntava o Professor Kevin Herbert, do departamento de clássicos da Universidade de Washington, que respondia à missiva de Calder acusando-o de “difamar Jaeger com o piche do nazismo” e de negar-se a reconhecer “as incertezas políticas e sociais da Alemanha no período de Weimar e especialmente entre os anos de 1932-4”, oferecendo com isso uma interpretação hostil, que derivava de maneira simplista seu ímpeto de todo o conhecimento sobre o Terceiro Reich produzido no período posterior a 1945. Herbert questionava ainda a carta de agradecimento assinada por Hitler e Göring, chamando atenção para o fato de que Calder citava apenas uma transcrição da mesma, relatando, já no artigo de 1992 onde primeiro chamara a atenção para o documento, o desaparecimento de seu original.<sup>13</sup>

Em resposta à controvérsia, um membro do *staff* da Houghton Library, onde se encontra abrigado o *Nachlaß* de Jaeger, se manifestava a respeito do documento supostamente desaparecido, informando a disponibilidade do mesmo para a consulta e a pasta específica em que poderia ser encontrado, observando que o Professor Calder provavelmente teria falhado em localizá-lo em função do mesmo não se encontrar junto à correspondência de Jaeger, mas agrupado com os documentos oficiais deixados pelo filólogo.<sup>14</sup> Consultando, enfim, a carta denunciada por Calder, Herbert punha um fim à polêmica, estabelecendo-a como um documento padrão de dispensa do serviço público prestado ao Estado prussiano, de caráter formal e propósito estritamente legal, no qual a suposta assinatura de Hitler consistia em um fac-símile oficial, anualmente reproduzido às centenas. Em 1º de fevereiro de 1935, Hitler concedera poder de apontamento e dispensa a todos os oficiais do regime (cf. *Reichgezetablatt*, Jahrgang 1935, Teil 1,

---

<sup>12</sup> Ibidem, pp. 23-24

<sup>13</sup> *Times Literary Supplement*, Outubro, 1999. Disponível em: <<http://pt.calameo.com/read/00010704413e230720dce>> . Acesso em: 15 set. 2016.

<sup>14</sup> Em 2016, quando visitas à Houghton Library foram realizadas visando o adiantamento da presente pesquisa, os documentos que integram o *Nachlaß* de Jaeger não se encontravam ainda propriamente catalogados, de forma que a localização de documentos específicos requer uma laboriosa busca em dezenas de caixas repletas de documentos e papéis que cobrem mais de 50 anos da atividade acadêmica e correspondência pessoal do filólogo.

p.74), de forma que no documento constava, juntamente ao fac-símile de sua assinatura, a contra-assinatura da instância pertinente, no caso a do Ministro-Presidente da Prússia no decorrer da era nazista, Hermann Göring. Herbert concluía sublinhando a ausência de qualquer pessoalidade na carta, e o fato de que a única razão pela qual os demais classicistas que buscariam refúgio nos Estados Unidos não teriam recebido uma carta nos mesmos termos seria por não haverem sido empregados pelo serviço prussiano ou qualquer outro *Landesdienst*.<sup>15</sup>

Algumas lições importantes podem ser retiradas de tal polêmica. A lição óbvia seria o cuidado em relação a conclusões apressadas derivadas da evidência.<sup>16</sup> Outra importante lição, porém, que da polêmica pode ser derivada, diz respeito aos limites que se impõem a abordagens historiográficas moralizantes. Nesse sentido, a controvérsia em torno da relação de Heidegger com o nacional-socialismo, a respeito da qual um enorme volume de literatura foi e continua sendo produzido desde a década de 1980 – em função da importância do filósofo e do impacto de sua filosofia fora da Alemanha, sobretudo na França, a partir das décadas de 1940 e 1950 –, tem sido atravancada por abordagens moralizantes que, amparadas sobre a mesma evidência disponível em cada determinado momento, buscam condenar e rejeitar Heidegger e sua filosofia através de sua identificação com o nazismo, ou eximir de culpa o filósofo, minimizando o significado de sua aproximação com a política e ideologia do regime.<sup>17</sup> Um fenômeno similar é observado no caso de Jaeger, ainda que atenção muito menor tenha sido conferida ao filólogo. Dessa forma, frente à abordagem hostil e moralismo condenatório de Calder, erguem-se em defesa do filólogo vozes comprometidas com o resguardo de sua reputação, interessadas em eximí-lo moralmente de qualquer responsabilidade por seu comportamento político. Nesse sentido, é também problemática a posição defendida por Kevin Herbert, que, erguendo-se contra os excessos de Calder, corrobora o testemunho do próprio Jaeger – registrado em ficha pessoal arquivada no Ministério do

---

<sup>15</sup> Idem.

<sup>16</sup> A hostilidade de Calder em relação a Jaeger era possivelmente motivada por razões extrínsecas às suas investigações no campo da história intelectual, o que se torna mais presumível em vista de seu envolvimento, em um nível pessoal, com o seu objeto de estudo, em uma relação de anos entre professor-aluno e, posteriormente, entre colegas de ofício. Frente à ausência de evidências, no entanto, torna-se despropositada qualquer especulação em relação aos motivos de Calder.

<sup>17</sup> A respeito das abordagens moralizantes para o problema da relação de Heidegger com o nazismo, Hans Sluga faz uma série de observações adequadas na introdução de seu estudo da politização dos discursos filosóficos na Alemanha em nome do nacional-socialismo a partir de 1933. Cf. H. Sluga, op. cit., 1993, pp. 1-16.

Interior alemão, datada de novembro de 1934 –, no qual o filólogo “negava categoricamente qualquer atividade política”.<sup>18</sup> Primeiro, a postura de Jaeger nos meses finais de 1934 não necessariamente coincidia com sua postura nos primeiros meses de 1933 – há indícios de que quaisquer ilusões que nutrisse em relação ao nacional-socialismo, teriam se restringido àqueles primeiros meses, dissipando-se muito antes de sua migração para os Estados Unidos em 1936. Segundo, a afirmação de Jaeger no documento indicado por Herbert – “*Ich habe kein politischen Partei angehört*”, negava o seu envolvimento com quaisquer partidos políticos, o que não necessariamente excluía, como dá a entender Herbert, atividades políticas fora do âmbito da política partidária. E era justamente para fora de tal âmbito, ou mais precisamente “acima” dele, que Jaeger convocava seus contemporâneos a se erguerem em seu engajamento político, conforme viemos discutindo.

Posições polarizadas, tanto hostis quanto favoráveis, tendem a perder de vista, em sua ânsia por afirmarem-se, as nuances de uma realidade complexa, irreduzível a discursos de quaisquer tipos. Frente a isso, a abordagem que aqui propomos para o problema da relação de Jaeger com o nacional-socialismo, partirá da análise de alguns documentos-chave, em especial o comprometedor artigo *Die Erziehung des politischen Menschen und die Antike* [A educação do homem político e a Antiguidade] – surgido no contexto de 1933 no periódico *Volk im Werden*, editado pelo filósofo e pedagogo nazista Ernst Krieck, e a introdução ao primeiro volume da grande obra de Jaeger, *Paideia*, surgido em 1934 – textos nos quais o filólogo, reconhecendo a revolução nacional-socialista, oferecia o seu Terceiro Humanismo como ferramenta para a educação política do homem da nova Alemanha. Tal abordagem não visará um ajuizamento do grau de culpabilidade de Jaeger por seu comportamento político, mas antes uma compreensão da evolução de seu pensamento, atentando para os elementos que, no intrincado contexto de 1933, o colocavam em proximidade com o novo regime – discussão iniciada já na primeira parte do presente capítulo –, e para novos elementos incorporados a seu discurso, os quais implicariam o comprometimento de premissas anteriormente estabelecidas para o seu projeto humanístico visando uma adaptação do mesmo à *Weltanschauung* nacional-socialista.

---

<sup>18</sup> *TLS*, Outubro, 2000.

### III

Em maio de 1933, em meio ao processo de consolidação do poder nazista, o filósofo e pedagogo Ernst Krieck era apontado reitor da Universidade de Frankfurt. Em paralelo, surgia o primeiro número de seu periódico pedagógico bimensal, *Volk im Werden*. No editorial que abria o primeiro número, intitulado “O grande momento da Alemanha” [*Die große Stunde Deutschlands*], Krieck delineava as metas para o periódico. Celebrava março de 1933, mês em que passara a vigorar a *Ermächtigungsgesetz*, como um momento de ruptura [*Dammbruch*], no qual, frente à queda dos obstáculos que se opunham ao movimento nacional-revolucionário [*nationalrevolutionären Bewegung*], revelava-se o inesgotável poder elementar do povo alemão [*unerschöpfliche Elementarkraft unseres Volkes*]. Após o período de declínio e colapso que se seguira à guerra, uma nova unidade nacional [*deutsche Einheit*] se estabelecia, erguendo-se acima de diferenças de estirpe, confissão e classe [*oberhalb der Stämme, der konfessionellen und klassenmässigen Gegenfätze*]. O estabelecimento de tal unidade possibilitava ao movimento revolucionário se estender a todas as esferas da vida [*die Bewegung ergreift alle Lebensgebiete*], de forma que, para além da revolução política, já consolidada, uma segunda revolução no âmbito político-cultural e espiritual necessitava ser conduzida. Identificando, de acordo com as premissas do historicismo alemão, a história da nação com o desenvolvimento da esfera da cultura e do espírito, proposto como processo educativo [*Bildungsprozeß*] e auto-formação nacional [*völkischer Selbstbildung*], Krieck reconhecia no momento presente a possibilidade de um desfecho para tal processo, no qual a nação alemã – compreendida como “comunidade do povo” [*Volksgemeinschaft*] ou “germanidade” [*Deutschtum* ou *Volkstum*] – enfim se realizaria. Frente a isso, o presente se apresentava como um momento decisivo [*Schicksalsstunde*] para os alemães, no qual o seu destino como povo e nação seria selado – Krieck estava convencido de que, caso a sua geração falhasse em efetivar a revolução cultural que se incitava, não haveria um futuro para a Alemanha. Diante disso, apontava tal revolução como a tarefa fundamental do presente, a ela consagrando o seu periódico pedagógico: *Volk im Werden* [Povo em desenvolvimento, (trans)formação], conceito que escolhia como título para a publicação, deveria constituir



o *slogan* do movimento revolucionário, orientado ao âmbito cultural e político-cultural [*Seite der Kultur und der Kulturpolitik*].<sup>19</sup>

Tomando parte no esforço de *Volkwerdung* sugerido por Krieck, Jaeger oferecia, nesse contexto, sua contribuição por meio do já mencionado artigo *Die Erziehung des politischen Menschen und die Antike*, que apareceria no terceiro número do periódico de Krieck, surgido no segundo semestre de 1933.<sup>20</sup> O tom do periódico, como indica o sumário de seu editorial acima oferecido, era marcado pelo comprometimento radical de Krieck com a revolução nacional-socialista, por seu alinhamento às premissas do NSDAP, e pelo caráter totalizante do movimento revolucionário que advogava. Frente a isso, Calder afirmava não se tratar de um periódico acadêmico, comprometido com a busca pela verdade, mas antes de um “órgão de propaganda do partido nazista, cujo objetivo seria a doutrinação de educadores na ideologia correta”.<sup>21</sup> O tipo de pedagogia defendido por Krieck e promovida nas páginas de seu periódico consistia, de fato, em uma pedagogia ideologicamente motivada e politicamente engajada em nome do nacional-socialismo, de forma que a escolha do periódico por Jaeger para veiculação de seu artigo, muito mais que o conteúdo de tal artigo, denuncia, inegavelmente, uma tentativa de aproximação com a nova ordem que se estabelecia.

É importante notar que Krieck não fora, de maneira alguma, a única instância acadêmica a erguer-se em nome da ideologia e *Weltanschauung* nacional-socialistas nos primeiros meses de 1933. Outros intelectuais com posicionamentos e perspectivas que

---

<sup>19</sup> E. Krieck, “Die große Stunde Deutschlands”, *Volk im Werden*, Heft 1, 1933, p. 1.

<sup>20</sup> Não consta, no periódico, informação relativa ao mês de publicação de cada número. Calder estabelece a provável data da publicação do terceiro número, que trazia o artigo de Jaeger, entre fevereiro e março de 1933. A primeira linha do editorial de abertura do primeiro número de *Volk im Werden* fazia alusão, entretanto, aos eventos de março de 1933, conforme mencionado, de forma que nem mesmo o primeiro número do periódico poderia ter sido publicado no período entre fevereiro e março. Calder buscava estabelecer, propondo tal data, o aparecimento do artigo de Jaeger logo antes da reunião da Associação de Filologia Clássica Alemã (*Deutsche Altphilologen-Verband*), ocorrida em julho de 1933, presidida por Jaeger e acompanhada pelo novo ministro da cultura do Reich, Bernhard Rust. Insinuava, com isso, que o artigo de Jaeger teria constituído uma espécie de artifício visando angariar a simpatia do novo regime para a sua causa humanística (cf. W. M. Calder, op. cit., 1983, p. 105). Já White estabelecia o aparecimento do artigo “mais ou menos em paralelo” à reunião com Rust, ou seja, por volta do mês de julho (D. O. White, op. cit., 1993, p. 286). Considerando que o primeiro número do periódico bimestral não apareceria antes dos últimos dias de março, o terceiro número provavelmente não surgiria antes de agosto. Dessa forma, a cronologia mais realista é aquela proposta por Suzanne Marchand, que estabelece a publicação do artigo em meados de 1933 e o reconhece como um sumário da discussão com Rust, estabelecendo assim a data de sua composição após a reunião de julho, e não antes da mesma, como sugeria Calder (cf. S. L. Marchand, *Down from Olympus: Archeology and Philhellenism in Germany, 1750-1970*, 1996, pp. 325-6).

<sup>21</sup> W. M. Calder, op. cit., 1983, p. 104.

se distinguiam significativamente daquelas do pedagogo eram igualmente nomeados reitores ou estabelecidos em cargos burocráticos relacionados ao âmbito da cultura – entre eles Martin Heidegger, Alfred Bäumler, Ludwig Clauß, Erich Rothacker etc. Dessa forma, ainda que o esforço conduzido por Krieck através da publicação de *Volk im Werden* fosse consentido e mesmo prestigiado e favorecido por instâncias oficiais do NSDAP, o periódico não constituía, conforme asseverava Calder, um “órgão oficial” do mesmo, nem representava a posição oficial do partido em relação a assuntos pedagógicos e culturais.<sup>22</sup> No período de pouco mais de uma década de sua existência, o regime nacional-socialista jamais instituiria, no âmbito da esfera cultural-espiritual, qualquer posição oficial única e definitiva. Além da proibição de manifestações intelectuais de cunho marxista e positivista, o princípio de *Gedankenfreiheit* fora mantido para quaisquer correntes de pensamento que estivessem de acordo com as premissas básicas e valores elementares da *Weltanschauung* esposada pelo partido, de forma que, até a derrocada do regime, diferentes filosofias e correntes intelectuais continuavam competindo livremente entre si, buscando legitimação como representantes da ordem vigente.<sup>23</sup> Frente a isso, a tentativa de aproximação de Jaeger em relação a Krieck em meados de 1933 não constituía uma aproximação direta com o NSDAP ou com uma instância ideológica oficial do partido, mas uma aproximação indireta, intermediada por uma entre as diversas vozes que naquele contexto se pronunciavam, a partir da esfera cultural-acadêmica, em nome da ideologia do partido.

---

<sup>22</sup> Calder não é o único historiador do período a identificar Krieck como voz oficial do nacional-socialismo para assuntos pedagógico-culturais. O engano é comum. Julian Young, de forma mais cuidadosa, categoriza a relação de Krieck com o NSDAP como “semi-oficial” (J. Young, *Heidegger, Philosophy, Nazism*, 1998, p. 2), o que enseja ainda a falsa impressão de que as posições defendidas pelo pedagogo seriam mais representativas da ideologia do partido que aquelas defendidas por outros filósofos e intelectuais que se manifestavam em prol do novo regime no contexto de 1933. As posições de Krieck, sobretudo a antropologia política que passaria a defender a partir de meados da década de 1930, colocariam em conflito com as teorias raciais de Alfred Rosenberg, iniciando uma controvérsia que resultaria em sua resignação, em 1938, de todas as posições que ocupava tanto no partido quanto na academia, incluindo a reitoria da universidade de Heidelberg que assumira no ano anterior. Steven Remy sublinha igualmente reservas que Bernhard Rust teria passado a nutrir em relação a Krieck como motivo para o afastamento do último. Cf. S. Remy, *The Heidelberg Myth: The Nazification and Denazification of a German University*, 2002, p. 79.

<sup>23</sup> A revolução cultural-espiritual que supostamente se seguiria à revolução política, anunciada nos primeiros meses de 1933 por um grupo heterogêneo de intelectuais em nome de diferentes filosofias e ideais pedagógicos, seria frustrada pela falta de disposição de instâncias superiores do NSDAP em tomar partidos na esfera intelectual. Alfred Rosenberg tentaria, juntamente com Alfred Bäumler, estabelecer uma filosofia oficial do partido, porém sem sucesso. Quando a guerra já se aproximava de seu fim, Hitler justificava a diversidade das posições intelectuais sob o regime afirmando que a “liberdade de investigação não deve ser concedida apenas na área das ciências naturais, (...) [mas] deve ser também estendida às humanidades”, identificando a filosofia, em sua essência, como “apenas uma continuação das ciências naturais” (Adolf Hitler, *Monologe im Führerhauptquartier, 1941-1944*, 1940, p.410, citado em Sluga, op. cit., 1993, p. 14).

Diante disso, cabe um exame dos possíveis motivos pelos quais Jaeger escolhera, frente a um leque de possibilidades, Krieck e seu *Volk im Werden* como veículo para manifestar publicamente seu apoio ao novo regime.

O conteúdo do editorial de abertura do periódico assinado por Krieck fornece já uma indicação de como a orientação de Jaeger se aproximava daquela do filósofo e pedagogo. O chamado de Krieck para a totalidade, orientada para a comunidade nacional ou *Volk* e erguida acima dos conflitos de interesses econômicos e partidários, ecoava em termos mais radicais e impositivos o discurso de Jaeger um ano antes, no auge da crise econômica e social. De origem camponesa, Krieck não caracterizava o representante típico da *Bildungsbürgentum* alemã. Primeiro membro de sua família a frequentar uma universidade, trabalharia por vinte e quatro anos como professor primário, até o sucesso de seu livro *Philosophie der Erziehung* [Filosofia da Educação], de 1922, lhe render um título de doutor honorário pela Universidade de Heidelberg, abrindo a possibilidade para que perseguisse uma carreira acadêmica. Suas posições, orientadas para um holismo *völkisch*, eram articuladas, como ele próprio sublinhava, na forma de frases de efeito e *slogans* [*schlagwortartige Formel*], o que Sluga atribui à carência de um refinamento intelectual e sensibilidade estética comparável a de seus colegas acadêmicos.<sup>24</sup> Krieck defendia tal linguagem, no entanto, afirmando-a como mais apropriada que a linguagem do idealismo tradicional até então predominante na esfera da cultura e educação, uma vez que expressaria de forma mais adequada o tipo de “realismo holístico” [*völkisch-ganzheitlichen Realismus*] do qual deveria ser imbuído no presente o espírito.<sup>25</sup> Rejeitava assim, de forma semelhante a Jaeger, o ideal de educação individualista da era humboldtiana, reconhecendo-o como inepto a oferecer, frente à realidade presente, uma base unificadora para a esfera da cultura, denunciando, também de forma análoga a Jaeger, o isolamento da cultura em relação à esfera política e todas as demais esferas da vida, sublinhando a necessidade de um novo princípio unificador capaz de abarcar a vida em sua totalidade.

Dois princípios fundamentais, de acordo com a observação de Sluga, norteariam a totalidade das posições preconizadas por Krieck: 1) a subscrição a um arranjo orgânico-holístico, que preconizava a submissão do indivíduo a uma totalidade superior;

---

<sup>24</sup> H. Sluga, op. cit, 1993, p. 132.

<sup>25</sup> E. Krieck, “Völkische Bildung”, *Volk im Werden*, Heft 1, 1933, p. 7.

2) a nação ou *Volk* como princípio sobre o qual se fundamenta tal totalidade.<sup>26</sup> Frente a isso, é possível afirmar que a mesma convicção da necessidade de uma síntese capaz de fomentar concordância e unidade, que no início da década de 1920 aproximara Jaeger do social-democrata Karl Becker, aproximava agora o filólogo do nacional-socialista Ernst Krieck. A necessidade de reaproximação entre as diferentes esferas da vida e, em especial, a necessidade de rompimento do isolamento da cultura em relação à “vida”, agora reconhecida sobretudo com a esfera da ação política, coligia todas as forças do presente à edificação de uma nova “unidade”. O chamado de Jaeger para a “unidade e harmonia da comunidade” [*Einheit und Harmonie der Gemeinschaft*] (HRV, p. 210), lançado em fevereiro de 1932, era ecoado, assim, um ano mais tarde – tingido, nesse contexto, de tons *völkisch*-nacionalistas extremados –, no chamado de Krieck para uma forma unificada de germanidade [*Einheitgestalt des Deutschtums*] e uma unidade alemã que se erguesse acima de conflitos de todo o tipo [*eine deutsche Einheit oberhalb der Stämme, der konfessionellen und klassenmässigen Gegenfätze*]. Tal era a orientação geral dos intelectuais conservadores do início da década de 1930.

Nesse contexto, a filosofia pedagógica descomplicada e populista de Krieck, encontrando sua expressão em slogans e frases de efeito, deve ter parecido a Jaeger mais acessível a uma aproximação de seu “Terceiro Humanismo” que posições mais intrincadas defendidas por vozes distintas. Uma harmonização com a abordagem ontológica de Heidegger, com o irracionalismo nietzscheano de Bäumler ou com as teorias raciais de Rosenberg – para apontar algumas das vias possíveis a Jaeger no contexto de 1933 –, exigiriam, em vista da radicalidade do rompimento determinado por tais posições, um empenho maior em termos de reformulação das premissas humanísticas articuladas e defendidas pelo filólogo no contexto da década de 1920.<sup>27</sup> Além disso, Krieck lançava um convite a intelectuais de todas as disciplinas e áreas a

---

<sup>26</sup> H. Sluga, op. cit, 1993, p. 134.

<sup>27</sup> Frank Edler chama a atenção para uma possível aproximação entre Jaeger e Heidegger à véspera dos eventos fatídicos dos primeiros meses de 1933, com base em uma carta de Heidegger a Jaeger datada de novembro de 1932, disponível no *Nachlaß* do último. Interessado sobretudo em Heidegger, o foco de sua investigação recai quase exclusivamente sobre o interesse do filósofo pela filologia clássica. Cf. F. Edler, “Heidegger and Werner Jaeger on the Eve of 1933: A Possible Rapprochement?”, *Research in Phenomenology*, 27, 1997, pp. 122-49. Uma conciliação entre o humanismo platônico preconizado por Jaeger e a ontologia radical proposta por Heidegger parece improvável, e uma aliança entre os dois intelectuais não viria a se materializar. Edler chama atenção, porém, para a produção do filólogo clássico e pedagogo Heinrich Weinstock, adepto da ontologia heideggeriana e proponente do Terceiro Humanismo de Jaeger, sublinhando seu uso de Heidegger “de forma a fornecer uma profundidade (...) ontológica ausente na discussão de Jaeger a respeito de *paideia*”. Cf. F. Edler, “Alfred Baeumler on Hölderlin and the Greeks: Reflections on the Heidegger-Baeumler Relationship”, *Janus Head*, 1999.

tomarem parte na revolução da esfera cultural: a filosofia que viria a fundamentar a nova *Weltanschauung* emergente, apregoava o pedagogo, não seria o trabalho de uma única figura brilhante, mas o produto dos esforços coordenados de toda a comunidade. Diante disso, propunha que as filosofias que emergiam dos problemas e tarefas específicos de cada disciplina fossem “reunidas de forma significativa sob o domo de uma catedral”, através do “estabelecimento de uma unidade de propósito para todo o trabalho científico, capaz de vencer as barreiras dos campos acadêmicos, promovendo, assim, o entrelaçamento de todos os detalhes [no campo de uma] visão de mundo totalizante”.<sup>28</sup> Nesse sentido, o seu periódico viria a trazer, sobretudo a partir de 1936, artigos de autoria de intelectuais de diversas áreas do conhecimento, incluindo a ciência política, a literatura, *Auslandskunde*, direito e antropologia.<sup>29</sup> Em 1933, Jaeger fornecia a contribuição da filologia clássica para o esforço revolucionário, com a recomendação de sua perspectiva humanística. A sua aproximação com o nacional-socialismo via Krieck e seu periódico *Volk im Werden* possivelmente envolvera Bernhard Rust, com quem Jaeger se reunira em julho de 1933. Rust, nomeado ministro prussiano para questões culturais em 1933 e ministro da ciência, educação e cultura do Reich em 1934, ao lado de Alfred Rosenberg, nomeado comissário para a supervisão da educação intelectual e ideológica do NSDAP em 1934, personificavam as instâncias superiores do regime no que dizia respeito à cultura alemã. Havendo estudado clássicos e atuado como professor ginasial antes de sua carreira política, Rust nutria “sensibilidades filohelênicas” e teria sido “fortemente influenciado” pelo trabalho de Jaeger.<sup>30</sup> A importância de Krieck era secundária: era através de Rust, sobretudo, que Jaeger negociava sua aproximação e a de seu Terceiro Humanismo com o nome regime.

#### IV

Passemos, enfim, ao conteúdo do artigo de Jaeger publicado em 1933. Das sete notas de rodapé presentes no texto, conforme destacado por Calder, seis fazem referências a trabalhos anteriores de Jaeger, e uma ao livro *Nationalpolitische Erziehung* de Krieck – cujo título Calder grafava em seu artigo como *Nazi* (sic) *Erziehung*. Calder

---

<sup>28</sup> E. Krieck, *Die Erneuerung der Universität: Rede zur Übergabe des Rektorats am 23. Mai 1933*, p. 12, citado em Sluga, op. cit., 1993, pp. 133-134.

<sup>29</sup> C. Ingrao, *Believe and Destroy: Intellectuals in the SS War Machine*, 2013.

<sup>30</sup> Cf. H. Roche, *Sparta's German Children: The ideal of ancient Sparta in the Royal Prussian Cadet Corps, 1818-1920, and in National Socialist elite schools (the Napolas), 1933-1945*, 2013, pp. 189-191.

admite que, no contexto do artigo, Jaeger não pervertia as suas fontes, “simplesmente selecionando e escolhendo [trechos] para apresentá-las sob uma luz favorável”.<sup>31</sup> O discurso de Jaeger é consistente com o conteúdo de seu discurso no decorrer do período de Weimar. A posição que expressa no artigo pode ser tomada, em certo sentido, como um passo natural à frente no caminho diligentemente traçado no decorrer do período anterior a 1933, e mesmo como a culminação de sua empreitada humanística até aquele momento conduzida: afirmando por um longo período um platonismo ativo, porém hesitante frente à realidade política do presente, Jaeger finalmente abraçava o slogan “Terceiro Humanismo”, afirmando através dele o advento de um novo humanismo político, que tomava de Platão a “convicção de que as decisões da ciência e do espírito, capturadas [*erfaßt*] em sua profundidade adequada [*rechten Tiefe*] e com verdadeira seriedade, são sempre políticas [*immer politisch sind*]”.<sup>32</sup>

O filólogo abria o artigo reconhecendo a revolução nacional-socialista e a tarefa de reconstrução [*Neubaues*] da educação alemã por ela imposta, frente a que propunha uma reflexão a respeito dos objetivos de tal educação e também das forças educacionais fundamentais [*erzieherischen Grundkräfte*] que forneceriam os meios de obtenção da substância histórica do povo alemão [*geschichtliche Substanz unseres Volkes*]. Com isso, adentrava já o âmbito da Antiguidade, destacando o efeito vívido de ideais políticos e espirituais antigos em eventos históricos do presente e reconhecendo-os como as fontes inesgotáveis da germanidade [*unversieglichen Quellen unseres eigenen Volkstums*]. Assim como as características fundamentais da raça alemã [*Volksraße*], os elementos históricos de sua constituição espiritual manter-se-iam inalterados em sua essência através dos séculos, de forma que permanecia em pé e transitável a ponte que conduziria dos dias atuais à Antiguidade [*die Brücke (...), die von der Gegenwart [zur Antike] hinüberführt*]. Tal ponte Jaeger reconhecia no humanismo – “epítome de todos os efeitos da Antiguidade sobre a vida presente” [*Inbegriff aller lebendigen Gegenwartswirkung der antiken Welt*] (*Volk im Werden*, p. 43).

A partir daí, o filólogo prosseguia com a articulação de uma defesa do humanismo, esclarecendo o que tomava pelos mal-entendidos e concepções errôneas [*Missverständnis*] de que partiam as críticas do ponto de vista da *Weltanschauung*

---

<sup>31</sup> W. M. Calder, op. cit., 1983, p. 105.

<sup>32</sup> W. Jaeger, “Die Erziehung des politischen Menschen und die Antike”, *Volk im Werden*, Heft 3, 1933, p. 45.

nacional-socialista. O “humanismo” contra o qual se voltavam os ataques, e que seria de fato incompatível com as premissas histórico-espirituais do nacional-socialismo [*geistesgeschichtlichen Voraussetzungen des Nationalsozialismus*], argumentava, consistia em uma ideologia cuja raiz se encontrava no sistema cultural-racionalístico [*rationalistischen Kultursystem*] europeu ocidental do Iluminismo do século XVIII. O humanismo dos grandes representantes da cultura alemã clássica do *Goethezeit*, por sua vez, ainda que não devesse ser entendido em tais termos, teria sido trivializado, sendo convertido em um fator de poder [*Machtfaktor*] político-cultural através de sua difusão como formação regular da classe burguesa, dominando por décadas o âmbito o ensino superior alemão na forma de um “idealismo” ao mesmo tempo alemão e antigo [*antikisch-deutscher “Idealismus”*]. A educação estética e formal do indivíduo, totalmente desvinculada da vida comunitária [*Leben der Gemeinschaft*], à qual esse humanismo se voltava, não derivaria de seu componente antigo [*antiken Komponente*], mas antes do caráter inteiramente apolítico da cultura clássica alemã. A falsa imagem da Antiguidade nesse período estabelecida perduraria por um longo tempo, sobrevivendo mesmo à sua superação pela nova *Altertumswissenschaft* historicamente orientada, motivo pelo qual, de acordo com Jaeger, o “historicismo” da geração anterior de estudiosos da Antiguidade falhara em derivar do novo conhecimento produzido sobre a Antiguidade uma “nova vontade educacional” [*einem neuen erzieherischen Willen*] (pp. 43-44)

Encerrando, com isso, seu esclarecimento em relação ao “humanismo” tomado em sentido equivocado, ao qual seriam lícitas as críticas e reprovações, Jaeger adentrava com sua exposição o âmbito do novo humanismo que preconizava – “o qual vinha sendo denominado o terceiro [humanismo]” [*den man den dritten genannt hat*]. Reconhece a semente de tal humanismo na batalha [*Kampf*], iniciada ainda antes da guerra (fazia aqui uma referência indireta à sua aula inaugural na Basileia em 1914), contra o historicismo no âmbito das *Geisteswissenschaften*, caracterizado como “mecanização entorpecente de seus métodos e obsessão positivista com a mera multiplicação de fatos”. A Primeira Guerra Mundial teria concedido o impulso decisivo para que um rompimento definitivo com tal historicismo positivista fosse efetivado, levando o campo dos estudos clássicos a uma reaproximação com as forças educativas da Antiguidade e ao despertar de uma nova consciência dos objetivos educacionais da ciência. Retiradas da atmosfera apolítica do período anterior à guerra, tais forças

compeliam a educação para fora do âmbito estritamente individual de suas aspirações puramente intelectuais, reorientando-a para o âmbito da comunidade. O espírito era assim retirado de seu isolamento e posicionado, mais uma vez, junto ao destino compartilhado pela totalidade da nação [*Schicksalsverbundenheit des Volksganzen*], de forma que o Estado voltava a figurar, assim como para Platão, como o problema central do presente (p. 44).

A defesa do humanismo articulada por Jaeger era assim centrada na argumentação de que a perspectiva humanística, resgatando forças formativas da Antiguidade, conduziria inequivocadamente ao Estado e à comunidade nacional. Jaeger sublinha que a pedagogia moderna, frente à debilidade do Estado e da cultura no decorrer do período de Weimar, consumira suas forças em experimentos infrutíferos, psicologismos e historicismos despropositados, ao passo que o humanismo afirmara, nesse mesmo período – através da perspectiva platônica do filólogo –, “o Estado e a comunidade como os pressupostos fundamentais para toda a educação” (pp. 44-45). A orientação predominantemente ética da perspectiva humanística de Jaeger no período anterior cedia lugar agora a uma orientação declaradamente política: a transformação do quadro histórico da Antiguidade em anos recentes, de acordo com o filólogo, explicitara que “o homem antigo, em todas as fases determinantes de sua vida histórica, é o homem político”. Seria sobre a essência comunitária estatal [*staatlichem Gemeinschaftswesen*] que se erguia a “humanitas”, uma vez que o Estado antigo abrangia a totalidade do círculo da vida e do espírito, constituindo o ponto de partida necessário para qualquer verdadeiro humanismo. A maior inovação no discurso de Jaeger no contexto de 1933 consistia, assim, na afirmação taxativa – já prenunciada no período anterior, sobretudo em suas conferências *Die griechische Staatsethik im Zeitalter des Plato* (1924) e *Staat und Kultur* (1932) – da educação humanística como formação do homem político [*Erziehung des politischen Menschen*].

Para além da primeira página de seu artigo, Jaeger não voltava a mencionar o nacional-socialismo, a revolução ou a perspectiva da *Weltanschauung* nazista, de forma que sua defesa do Terceiro Humanismo reconhecia tais instâncias apenas indiretamente, através de sua menção na introdução à discussão. Como complemento à argumentação acima sumariada, que culminava com a exaltação do homem político, o filólogo fornecia um inventário de exemplos retirados da “galeria de incomparáveis monumentos à humanidade heróico-política (...) oferecida pela literatura grega arcaica e clássica” (p.



46). Celebrava, assim, sem oferecer nesse contexto qualquer discussão aprofundada, o ideal espartano de cidadania na poesia de Tirteu, a poesia política de Sólon, o heroísmo campesino de Hesíodo, o heroísmo homérico da “defesa da pátria” [*Vaterlandsverteidigers*], a liderança política de Péricles, e, é claro, os grandes monumentos de Platão como pensador político, a *República* e as *Leis*. Demóstenes era igualmente enaltecido, como o injustiçado combatente na derradeira batalha pela independência nacional grega. Concluía sua exaltação dos exemplos gregos de virtude heróica, liderança íntegra e obediência cível, lembrando a tarefa histórica que no presente se impunha ao povo alemão, a da educação do homem político, frente à qual reafirmava como imprescindível a Antiguidade como força formativa para sua realização, observando também que as demandas impostas ao ensino e à ciência precisariam brotar organicamente da realidade da vida nacional (p. 47).

O artigo prossegue ainda com uma digressão um pouco bizarra a respeito da educação política nas tradicionais universidades britânicas, Oxford e Cambridge. Jaeger contrapunha desfavoravelmente, aí, o treinamento filológico especializado fornecido nas universidades alemãs à prática dos *debate clubs* britânicos, lançando um ataque ao tipo de educação centrado no formalismo gramatical. O ensino do grego e do latim, defendia, deveria continuar a constituir a base da educação ginásial, visto que proporcionaria uma “educação geral” em seu verdadeiro sentido derivado da Antiguidade; tal ensino deveria se orientar, no entanto, para uma compreensão viva da Antiguidade voltada para o presente [*lebendige Gegenwartsverständnis*], e assentar-se nos grandes monumentos do espírito político dos antigos. Concluía o artigo, enfim, advertindo contra o “achatamento e materialização” da cultura e força humanísticas, que no tempo da república se ameaçara por meio de reformas curriculares que restringiam o estudo das línguas antigas no ensino ginásial (p. 48).

As posições defendidas no artigo correspondem, em grande medida, ao conteúdo das dez teses acerca da reformulação [*Neugestaltung*] da educação clássica dos ginásios elencadas pela *Deutschen Altphilologen-Verbands* em setembro de 1933, procedentes de discussões conduzidas entre membros do órgão e o *Kulturminister* Bernhard Rust. Aí, a formação do “homem alemão” como membro da comunidade nacional [*Volksgemeinschaft*] era afirmada como finalidade última da educação alemã (tese 1). Da mesma forma como Jaeger destacava, em seu artigo, os elementos históricos da constituição espiritual da raça alemã [*Volksraße*], as teses propostas no documento

sublinhavam as forças hereditárias formativas e coesivas e a herança histórica [*geschichtlichen Besitzes*] da natureza alemã [*Volksnatur*], cuja arranjo em uma unidade histórico-natural [*natürlich-geschichtlichen Formeinheit*] era identificado com o *Volkstum*, através do qual a nação existia [*existiert*] como unidade. No âmbito dessa herança histórica alemã erguia-se, é claro, a Antiguidade (teses 2 e 3). A educação clássica do *Gymnasium* humanístico era reconhecida, frente a isso, como portadora da “essência histórica” alemã, conectando a educação do presente com a ideia primordial de educação humana [*Urgedanken der Menschenbildung*] dos gregos antigos, identificada com “a culminação do trabalho educativo de todos os tempos” (teses 4 e 5). O pressuposto é de tom distintamente jaegeriano, assim como o destaque do “fatídico encontro” dos alemães com o helenismo, o qual, fornecendo aos alemães uma alternativa ao Iluminismo europeu ocidental de matriz romana dos XVIII e XIX, constituiria “o grande evento histórico libertador do povo alemão”. O “efeito revolucionário generalizado” de tal evento teria permitido o florescimento de uma cultura alemã, fundamentada sobre uma educação humanística (tese 6). Como no artigo, o caráter apolítico e individualista da cultura clássica alemã era denunciado – faltava a ela ainda a fundação do Estado nacional, à qual lançava as bases através do estabelecimento de uma consciência nacional [*nationale Bewußtsein*] (tese 7). Frente a isso, o texto destacava a vocação política da educação primordial grega, sobretudo em seu sentido platônico. As obras do espírito grego, da poesia homérica à filosofia de Platão, nesse sentido, forneceria “uma série sem precedentes de monumentos de uma humanidade vinculada ao Estado, que em tal vínculo firme e rigoroso abrangia o mais elevado poder e plenitude do espírito” (teses 7 e 8). Com isso, não apenas era retomada a argumentação proposta no artigo de Jaeger, mas também era já fornecida uma sinópsese de sua obra *Paideia*, cujo primeiro volume seria em breve publicado, oferecendo discussões pormenorizadas de tais monumentos do espírito grego e de sua importância como forças formativas inesgotáveis, orientadas para a comunidade e para o Estado. Por fim, seguindo nisso também o artigo, o documento retomava a defesa do ensino das línguas antigas, acrescentando, porém, que o ensino do grego e do latim não representaria um perigo à consciência nacional, mas antes um instrumento para o seu fortalecimento (teses 9 e 10).<sup>33</sup>

---

<sup>33</sup> “Zur Neugestaltung des humanistischen Bildungsgedankens auf dem Gymnasium”, *Deutsches Philologen-Blatt*, Heft 37, pp. 419-20. Republicado por Andreas Fritsch em sua versão original e revisada por Rust, como “Die zehn Leitsätze des Deutschen Altphilologen-Verbandes von 1933 – Dokument

Em tais termos Jaeger “negociava”, assim, em nome de seu novo humanismo, o seu engajamento político com o nacional-socialismo no contexto de 1933. As teses adiantas pela *Deutschen Altphilologen-Verbandes*, acima sumariadas – claramente um produto das perspectivas defendidas pelo filólogo, ainda que Rust e Kroymann, então presidente da associação, estivessem envolvidos em sua composição –, teriam sido delineadas, de acordo com Calder, à pedido de Rust. Calder, referindo-se ao documento apenas indiretamente, sugere tais teses como um programa apresentado aos professores de clássicos alemães com o propósito de informá-los “do que o novo governo deles esperava”. Acusava Jaeger, frente a isso, de prestar-se a atuar como “porta-voz” de sua profissão para o nacional-socialismo.<sup>34</sup> Há certa razão na acusação, porém Calder falha em reconhecer que o envolvimento do filólogo com o novo poder estabelecido consistiu uma via de mão dupla. Jaeger não informava apenas as posições de instâncias superiores do partido – Rust, no caso – aos membros da guilda dos filólogos clássicos e professores ginasiais alemães, mas atuava igualmente como voz do *establishment* filológico frente a tais instâncias, com elas dialogando e influenciando diretamente as suas posições. As teses da *Deutschen Altphilologen-Verbandes*, assim como o conteúdo de seu artigo no periódico *Volk im Werden*, nesse sentido, expressavam em grande medida posições que o filólogo vinha já há anos defendendo. Percebendo tal dinâmica, Suzanne Marchand propunha a aproximação de Jaeger com o novo regime nos termos de um acordo entre as duas instâncias: *Gleichschaltung* política do *establishment* filológico em troca da preservação do tipo de filohelenismo filologicamente alicerçado por Jaeger preconizado.<sup>35</sup>

A perspectiva lançada por Marchand enseja a necessidade de uma análise da medida em que Jaeger fazia concessões e comprometia as premissas de sua perspectiva humanística, no contexto de 1933, em nome de uma harmonização de seu Terceiro Humanismo em relação à *Weltanschauung* nazista. Nesse sentido, conforme aponta a própria Marchand, o discurso de Jaeger abandonava, em 1933, a sua insistência no caráter pan-europeu da herança cultural grega, repetidamente afirmado no decorrer do período de Weimar.<sup>36</sup> A digressão em seu artigo a respeito da tradição britânica dos

---

zwischen Selbstbehauptung und Anpassung”, em R. Dithmar (org.), *Schule und Unterricht im Dritten Reich*, 1989, pp. 155-59.

<sup>34</sup> W. M. Calder, op. cit., 1993, p. 105.

<sup>35</sup> S. L. Marchand, op. cit., 1996, p. 327.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 325.

*debate clubs*, nos quais discussões ético-políticas seriam travadas em torno de obras clássicas da Antiguidade, constitui a única ocasião em que, de forma indireta, Jaeger lembrava seus leitores de que a Antiguidade não constituía uma herança exclusivamente alemã, mas uma herança comum a todas as nações européias (*Volk im Werden*, 3, pp. 47-48). No contexto de 1933, a relevância das forças formativas da Antiguidade era afirmada de forma circunscrita ao âmbito da nação e povo alemães. A identificação da herança histórica da Antiguidade como elemento constitutivo do *Volkstum* alemão, no solo do qual seria decidido o destino da nação, conforme preconizava a tese 3 do documento redigido para a *Altphilologenverband*, aproximava o discurso de Jaeger, ao menos em termos de vocabulário, da corrente *völkisch* conduzida por Krieck. A despeito disso, as posições defendidas pelo filólogo visando uma aproximação com o nacional-socialismo, ainda que contrastassem com seu discurso no período anterior a 1933 em termos de tom e linguagem, e denunciassesem certo ajuste de perspectiva, não conflitavam de forma substancial com as posições defendidas nesse período.

A exaltação do homem político e seu estabelecimento como fim último de toda a educação, nesse contexto, não parece constituir uma mera concessão à ordem vigente como meio de preservação do status e autonomia da filologia clássica. Os eventos políticos então transcorridos e a aproximação geral dos discursos acadêmico-científicos com o âmbito político certamente influenciavam o caminho pelo qual enveredava o humanismo defendido por Jaeger. Porém, como viemos destacando até aqui, a semente de tal desenvolvimento que estabelecia a educação humanística como educação política estivera plantada no solo de tal humanismo já desde a sua inepção, mais de uma década antes. A defesa da ciência contemplativa a partir de uma perspectiva ética tornava-se problemática caso tal ciência não se orientasse à ação concreta. Os monumentos do espírito precisavam, dessa forma, ser colocados a serviço da esfera política. O próprio Platão, frente à possibilidade de realização de seu Estado filosófico na Sicília, através de Díon e do tirano Dionísio, não hesitara em lançar-se à ação. No seu presente, Jaeger restabelecia a síntese platônica entre ideal contemplativo e ideal prático-político através do encetamento do espírito e da totalidade das forças educativas à formação do homem político, reaproximando, assim, o espírito e a ciência do âmbito do Estado e da

comunidade. Estabelecia-se de forma mais firme, com isso, a ponte entre ciência e vida presente que anunciava, já em 1919, como meta de seu esforço humanístico.<sup>37</sup>

## V

Em 1934, surgia na Alemanha o primeiro volume de *Paideia – A formação do homem grego*, a monumental obra de Jaeger em três volumes. Nela, os monumentos heróico-políticos do espírito grego, que o filólogo destacava no ano anterior, eram tomados por estágios de uma história do espírito grego, cujo desenvolvimento coincidia com o advento da “cultura” e do espírito, enleados em um ideal pedagógico orientado para a comunidade e para o Estado, que de acordo com o filólogo epitomizaria a concepção chamada “orgânica” (*Paideia*, p. 11). O primeiro livro do volume celebrava o período arcaico dos gregos, da nobreza homérica e do campesinato hesiódico às poesias de Licurgo e Sólon, se estendendo ao período do florescimento da filosofia jônica, da poesia aristocrática de Píndaro, e tocando, por fim, a política cultural dos tiranos no século V a.C. O segundo livro, cobrindo o período do apogeu e crise do espírito ático, tratava o surgimento da tragédia, da comédia e da sofística, trazendo também um capítulo sobre Tucídides, com o qual o século de Péricles era celebrado. Interessa-nos mais aqui, por constituir um sumário da posição humanística por Jaeger defendida, a introdução à obra, intitulada “O lugar dos gregos na história da educação humana” [*Die Stellung der griechen in der Geschichte der menschlichen Erziehung*]. No texto, Jaeger retomava argumentações-chave de seu discurso no decorrer da década de 1920, reafirmando a já discutida oposição entre ocidente e oriente, e também o estabelecimento da cultura ocidental de base helênica como “a” cultura por excelência, em oposição a um conceito descritivo-antropológico vazio, originado no “afã igualitário do positivismo”, que reconhecia culturas (no plural), tratando “coisas alheias mediante conceitos de raiz européia” e incorrendo em “falsificação histórica” (p. 8). Reafirmava igualmente, frente a isso, a disposição helenocêntrica dos povos ocidentais, identificando com o processo histórico helênico o início da história desses povos e estabelecendo a cultura grega como sua *arche* – “origem ou fonte espiritual a que sempre (...) se tem de retornar para encontrar orientação” (p. 5).

Através do termo grego *paideia*, cujo conceito abarcaria a totalidade das manifestações do espírito (educação, cultura, poesia, filosofia etc), Jaeger sintetizava a

---

<sup>37</sup> W. Jaeger, “Der Humanismus als Tradition und Erlebnis”, in *HRV*, p. 24.

totalidade do desenvolvimento espiritual grego, de Homero a Platão, e, indo além, estabelecia uma linha de continuidade direta que unia o desenvolvimento grego ao desenvolvimento alemão moderno, de maneira que *paideia* se estendia de forma a abarcar igualmente o conceito alemão de *Bildung*. O termo, por seu sentido “plástico” – *Bildung*, derivado de *Bild*: imagem, figura, quadro –, designaria de modo intuitivo a “essência da educação no sentido grego e platônico” (pp. 13-14). Já no período helenístico, no entanto, a forma fluída da *paideia* grega, que, como forma viva [*lebendige Form*] se desenvolvera no solo materno da comunidade do povo grego [*mütterlich Boden der Volksgemeinschaft erwachsene*] (p. 15, na ed. alemã, 1934, p. 14), fora extraída para fora de tal solo, de forma que seus monumentos, agora considerados clássicos, passavam a ser tomados em sentido atemporal, independente de tempo e espaço. Tal perspectiva a-histórica, consolidando-se no tempo do Império Romano, seria herdada pelo pensamento iluminista moderno e se estenderia ao *Neuhumanismus* do tempo de Goethe, cuja imagem da Antiguidade seria ainda por ela condicionada (p. 16). A abordagem histórica do século XIX, impulsionada pelo estabelecimento desse humanismo, ajustava tal perspectiva, devolvendo os monumentos da Antiguidade a seus respectivos contextos históricos. Em sua ânsia de produzir um conhecimento exato do que realmente acontecera e da forma como acontecera [*was einmal real gewesen und wie es geworden war*], sem emitir juízos de valor, a ciência filológica caíra, no entanto, em um historicismo desmedido [*ziellosten Historismus*], passando a tornar a Antiguidade helênica como um simples fragmento da história universal, com isso eliminando a concepção clássica e inibindo a possibilidade de um humanismo.

Como reação a tal perspectiva, erguia-se a nova perspectiva humanística, que resgatava o valor perene da Antiguidade em seu desenvolvimento histórico. Apenas como forças atuantes na vida histórica se manifestariam os monumentos do espírito grego em sua forma definitiva e força pedagógica, conforme haviam se manifestado no momento de sua criação. Tais monumentos, dessa forma, não mais poderiam ser separados da comunidade social no contexto da qual surgiam e à qual se dirigiam:

a força superior do espírito grego depende de seu profundo enraizamento na vida comunitária, e as ideias que se manifestam nas suas obras surgiram do espírito criador de homens profundamente informados pela vida supra-individual da

comunidade [*überindividuellen Lebens der Gesamtheit*]. O homem que se revela nas obras dos grandes gregos é o homem político.<sup>38</sup>

Corrigindo a perspectiva ahistórica do humanismo de Humboldt por meio do conhecimento adiantado pela ciência histórica do século XIX, cuja perspectiva, igualmente equivocada, falhara em reconhecer o influxo perene da educação clássica, o novo humanismo convergia, enfim, para a educação do homem político, conforme anunciara Jaeger já no ano anterior. “O Terceiro Humanismo vindouro [*der kommende dritte Humanismus*]”, pressagiava o filólogo, “deve estar essencialmente orientado para o fato fundamental de toda a educação grega, a saber: que a humanidade, o ‘ser do homem’ [*das ‘Menschsein’*] se encontrava essencialmente vinculado às características do homem como ser político [*politisches Wesen*]” (p. 17).

Com o anúncio de um Terceiro Humanismo na forma de um presságio, a ser realizado no porvir, a discussão era trazida para o presente, quando uma “experiência histórica tremenda” [*ungeheures eignes Erleben der Geschichte*], responsável por abalar a totalidade da cultura alemã, convocava a um exame dos próprios fundamentos dessa cultura. Frente a tal experiência, o filólogo lançava um chamado à *Altertumsforschung* para o problema do valor da educação clássica, que identificava como “o problema definitivo e decisivo para o seu próprio destino” [*letztes und für ihr eigenes Schicksal entscheidendes Problem*] (p. 20). A “experiência histórica tremenda” a que Jaeger aludia referenciava indiretamente, como observou Marchand, a revolução nacional-socialista.<sup>39</sup> A consubstancialização das forças formativas da Antiguidade e seu efeito sobre a realidade política alemã no presente seriam decididos, assim, pelas políticas cultural-pedagógicas a serem implementadas pelo novo regime. Jaeger mirava, no entanto, além de tal realidade quando propunha o seu novo humanismo através da abordagem de sua grande obra *Paideia*. Assim como a revolução nacional-socialista era apenas indiretamente referenciada em seu manifesto, também as circunstâncias políticas e históricas do presente alemão eram apenas indiretamente significativas para o filólogo. Em última análise, tais circunstâncias eram relevantes para a abordagem proposta apenas na medida em que permitiam uma aproximação em relação ao influxo das forças educacionais antigas, de forma que a meta de sua obra *Paideia* era afirmada em termos de “compreensão do fenômeno imperecível da educação antiga (...) a partir de sua

---

<sup>38</sup> *Paideia*, p. 16.

<sup>39</sup> S. L. Marchand, op. cit., 1996, pp. 327-28.

própria essência espiritual e do movimento histórico a que deu lugar” (idem), ou seja, o valor perene da Antiguidade irradiava de seu próprio processo histórico auto-contido. As forças formativas atemporais da herança cultural grega seriam readquiridas através do restabelecimento de tal herança ao seu próprio terreno histórico, de forma que a abordagem permanecia circunscrita, assim, ao âmbito do processo espiritual grego. A correção da perspectiva ahistórica do “segundo humanismo” ficava restrita, assim, à historização da herança grega, estabelecida como *arche* ao mesmo tempo temporal e supra-temporal, auto-contida no desenvolvimento que culminava com Platão. Jaeger não oferecia, dessa forma, uma perspectiva humanística para a Alemanha nacional-socialista, mas oferecia ao nacional-socialismo uma perspectiva humanística mais ampla, igualmente válida para todo e qualquer humanismo vindouro. O Terceiro Humanismo, nesse sentido, prescindia do Terceiro Reich. A perspectiva “política” de Jaeger permanecia, em sua essência, puramente contemplativa e platônica, orientando-se, dessa forma, a um ideal político independente do destino do Estado real histórico em qualquer momento determinado. As dificuldades sublinhadas no paralelo entre a Antiguidade e o presente alemão, oferecido em sua conferência de 1932, mostram que o filólogo estava ciente dos problemas impostos pela discrepância entre as circunstâncias históricas específicas de cada período. Com a observação, no artigo de 1933, de que “as demandas impostas ao ensino e à ciência precisariam brotar organicamente da realidade da vida nacional”, era reconhecida a necessidade de que uma educação humanística emergisse a partir de necessidades históricas do presente. O humanismo, conforme preconizava o filólogo, consistiria em uma síntese consciente da ideia grega de formação cultural e educação humana pura [*griechischen Gedankens der Kulturerziehung und reinen Menschenbildung*] com o espírito individual dos povos do círculo cultural helenocêntrico, herdeiros de tal ideia, de forma que cada povo em cada período histórico específico desenvolveria um humanismo à sua própria maneira, de acordo com seu próprio espírito e necessidades históricas. Como filólogo clássico, Jaeger se restringia a fornecer um quadro da herança grega circunscrito ao seu desenvolvimento no terreno da Antiguidade, cujo valor, assim como o da herança que discutia, seria perene e igualmente válido a todos os povos do círculo helenocêntrico. Sua idealidade como *arche* e “ideia” primordial de cultura/educação deveria ser suficiente para que as forças nele contidas fluíssem naturalmente para fora dele, atendendo a demandas de quaisquer tipos, impostas por quaisquer circunstâncias históricas.



## VI

Com o artigo “Die Erziehung des politischen Menschen und die Antike”, com as teses acerca da reformulação da educação ginásial clássica propaladas pela *Deutschen Altphilologen-Verbands*, e com o primeiro volume de *Paideia*, textos surgidos no período entre 1933 e 1934, o programa de Jaeger para um Terceiro Humanismo era lançado na arena dos debates a respeito dos caminhos pelos quais seria conduzida a educação alemã sob o regime nacional-socialista. Seguindo a perspectiva primeiro lançada por Calder, os historiadores do Terceiro Humanismo costumam identificar o afastamento de Jaeger em relação ao regime, após uma tentativa inicial de aproximação, assim como sua eventual migração para os Estados Unidos, como resultado da recepção negativa de seu projeto humanístico em tal arena. Em especial, o ataque proveniente de Ernst Krieck é destacado, geralmente tomado como a condenação definitiva do Terceiro Humanismo pelo *establishment* nacional-socialista.

Tal ataque era lançado através do artigo intitulado “Unser Verhältnis zu Griechen und Römern” [nossa relação com os gregos e romanos], publicado ainda em 1933, no quinto número do periódico *Volk im Werden*, onde apenas alguns meses antes o artigo de Jaeger aparecera.<sup>40</sup> Krieck abria o artigo afirmando que a relação dos alemães modernos com os gregos e romanos antigos não seria descontinuada sob o regime nacional-socialista. Tal relação, no entanto, necessitava um reajuste e uma nova fundamentação a partir de sua raiz [*einer Umstellung und neuen Begründung von der Wurzel auf*]. Contestando a adequação da perspectiva de um Terceiro Humanismo como tal fundamentação, Krieck questionava se a relação com os antigos necessitava realmente ser mediada por um conceito de “humanidade”. Vinculada a um tal conceito, a perspectiva do Terceiro Humanismo se aproximaria, de acordo com Krieck, do *Neuhumanismus* do século XVIII e do período tardio das culturas grega e romana. Seu foco recaía, assim, sobre as tendências literárias, científicas e filosóficas de tal período, quando deveria se voltar, em vez disso, à *polis* arcaica [*frühgriechische und frührömische Polis*], sua ordenação holística da vida [*ganzheitliche Lebensordnung*] e disciplina estatal [*Staatszucht*], seu heroísmo e sistema educacional militar-político [*soldatisch-politisches Erziehungssystem*]. A educação histórico-realista, política e orientada para o Estado, afirmada a partir da perspectiva de um “realismo *völkisch*”, não

---

<sup>40</sup> Ernst Krieck, “Unser Verhältnis zu Griechen und Römern”, *Volk im Werden*, Heft 5, 1933, pp. 77-78.

poderia ser conciliada, de acordo com Kriek, com um ideal humanístico “literário-ético-estético” e “idealista”.

A perspectiva de Jaeger, pautada pela perspectiva platônica, era contemplativa, orientada para a política e destacadamente ética. Já a de Kriek era política em um sentido prático e radicalmente orientada para a ação. A disparidade entre as posições é evidenciada através das perspectivas contrastantes que lançam sobre a Antiguidade. Kriek não possuía qualquer interesse pelo despertar do ego individualizado e seu efeito sobre o Estado da *polis* arcaica, pelo enfraquecimento do fundamento mítico sobre o qual teria se sustentado primordialmente esse Estado, pela nova fundamentação ético-racional intuída por Sócrates e estabelecida por Platão através de sua filosofia, ou pela cultura grega como processo histórico. Seu interesse pela Antiguidade se expressava em termos puramente práticos, de forma que a nova fundamentação que entrevia para a relação dos alemães modernos com a Antiguidade greco-romana podia, sem qualquer problema, prescindir do conhecimento especializado da filologia clássica. A literatura, de acordo com ele, constituía apenas um meio, um mero “elo mediador” [*vermittelndes Glied*]. A perspectiva holística que lançava contestava a produção de uma classe intelectual como manifestação objetiva do espírito. Opunha-se, dessa forma, ao modelo humboldtiano de ensino superior, que propunha substituir por um modelo *völkisch-político*, através do qual um vínculo direto seria estabelecido entre as universidades e o *Volk*, i.e. a classe trabalhadora, suprimindo o papel de uma classe média intelectual como representante legítima e exclusiva do espírito.<sup>41</sup> A ação política, como resultado de impulsos provenientes da totalidade da comunidade nacional, deveria constituir o único veículo legítimo do espírito, e justamente através dela Kriek propunha, de forma estritamente prática, um retorno ao tipo de organização estatal da *polis* arcaica, com a qual Jaeger identificara uma “relação ideal entre Estado e cultura” pautada pela total e completa anulação do indivíduo, que existia única e exclusivamente para servir à comunidade [*Gemeinwesen*].<sup>42</sup>

O ponto de partida era comum às perspectivas lançadas por Jaeger e Kriek: a rejeição do conceito de *Bildung* humboldtiano, que preconizava uma formação harmônica do indivíduo como um fim em si, de acordo com um ideal despolitizado. Como reação, Jaeger propunha uma nova *Bildung* como formação do indivíduo para a

---

<sup>41</sup> E. Kriek, *Die Erneuerung der Universität: Rede zur Übergabe des Rektorats am 23. Mai 1933*, p. 5,

<sup>42</sup> W. Jaeger, “Staat und Kultur”, in *HRV*, p. 203.

comunidade e para o Estado através de um ideal pedagógico platônico, destacando a orientação política da filosofia contemplativa de Platão. Krieck, por sua vez, reagia ao ideal de educação de Humboldt rejeitando o próprio conceito de educação como formação do indivíduo: toda a educação deveria ser orientada para a formação da comunidade, frente à qual o indivíduo não se afirmaria de maneira alguma. Propunha que o conceito de *Bildung* como formação e cultivo individuais deveria ser substituído, assim, pelo de *Volkwerdung* – formação e consolidação da comunidade do *Volk*.

De maneira bastante direta e simplista, de acordo com o seu estilo de exposição na forma de slogans e frases de efeito, Krieck estabelecia, frente a isso, os pontos através dos quais a nova fundamentação do vínculo alemão com a Antiguidade deveria ser estabelecida, em oposição à noção de *paideia* jaegeriana:

O que a respeito da Antiguidade hoje nos interessa, porque diz respeito às nossas próprias questões, seria: 1) a totalidade e ordenação da vida da *polis* arcaica [*Lebens Ganzheit und Lebensordnung der frühen Polis*]; 2) o cultivo político-militar [*politisch-wehrhafte Zucht*] do cidadão e da juventude, sobretudo no caso do Estado romano; 3) a estruturação militar da vida através de *Männerbünde* [*bündisch-körperschaftliche Lebensform der wehrhaften Männer*] que incluíam homens adultos e jovens em idade para o serviço militar; 4) o sistema de educação ginástica e musical [*das gymnastisch-musische Bildungssystem*].<sup>43</sup>

De tal forma articulado, o ataque de Krieck ao Terceiro Humanismo costuma ser tomado pela historiografia como a condenação definitiva da perspectiva humanística pelo nacional-socialismo e, conseqüentemente, a condenação de Jaeger pelo regime. Calder, a esse respeito, é categórico: “se Krieck não houvesse rejeitado o Terceiro Humanismo, Jaeger nunca teria ido a Chicago”.<sup>44</sup> A perspectiva de Krieck, no entanto, não representava a posição oficial do partido. Uma posição oficial única no âmbito da ciência e cultura, como visto, jamais viria a ser estabelecida em nome do nacional-socialismo. No decorrer de todo o período pelo qual perdurou o regime, de 1933 até meados da década de 1940, as mais diversas posições intelectuais continuavam a competir entre si, buscando afirmar-se sob a égide da ideologia nacional-socialista – incluindo-se, entre elas, a posição humanística. Frente ao embate de forças e perspectivas nesse contexto instaurado, o próprio Krieck acabaria ostracizado, desvinculando-se do partido e do meio acadêmico alemão em 1938, apenas dois anos após Jaeger haver deixado a Alemanha.

---

<sup>43</sup> E. Krieck, *Volk im Werden*, Heft 5, 1933, p. 78.

<sup>44</sup> W. M. Calder, op. cit. 1983, p. 112.

Krieck, dessa forma, não possuía autoridade para sancionar uma condenação do Terceiro Humanismo em nome do nacional-socialismo, mas apenas em nome de sua própria pedagogia *völkisch*-holística. A arena intelectual alemã, a partir do momento da tomada de poder pelos nazistas em 1933 até o início da Segunda Guerra Mundial em 1939, seria marcada por um violento embate de ideias e perspectivas antagônicas, no qual ataques provenientes de todos os lados eram lançados em todas as direções. Muitos que haviam saudado a revolução nacional-socialista em 1933, identificando nela a perspectiva de uma cessação dos conflitos intelectuais perpetuados no decorrer do período republicano, se frustrariam frente à intensificação dos mesmos no período que se seguiria a janeiro de 1933. A imensa literatura sobre o envolvimento político de Heidegger com o nacional-socialismo explicita tal quadro. O ataque de Krieck, dessa forma, significava apenas que a perspectiva humanística, para que viesse a se afirmar sob o novo regime, teria de competir também com o populismo holístico do filósofo, para além de uma série de outras posições com as quais uma harmonização seria impraticável. Se isso evidenciava que “a Alemanha nacional-socialista não oferecia um ambiente ideal para um terceiro humanismo”, conforme observou Hugh Lloyd-Jones,<sup>45</sup> não implicava, no entanto, que o humanismo se tornara uma posição indefensável e que não poderia manter-se firme no embate por sua afirmação na nova Alemanha. A receptividade de Rust ao Terceiro Humanismo no contexto de 1933, acima de tudo, garantia-lhe uma chance de sobrevivência.

Nesse sentido, o próprio Calder destaca que Jaeger teria deixado para trás, ao partir para os Estados Unidos em 1936, um séquito de “seguidores entusiasmados”, que continuariam conduzindo uma defesa do Terceiro Humanismo na Alemanha pelo restante da década de 1930 e primeira metade da década de 1940. Entre tais seguidores, podemos destacar os classicistas Wolfgang Schädewaldt, Bernhard Schweitzer e Johannes Stroux, que assumiriam conjuntamente, a partir de 1936, a publicação do periódico humanístico de Jaeger, *Die Antike*. Estabelecidos como catedráticos em universidades alemãs no decorrer do período nazista, os três acadêmicos prosseguiriam com suas carreiras após o fim do regime, tomando parte, com o fim da guerra, na iniciativa de “desnazificação” [*Entnazifizierung*] das instituições de ensino alemãs promovida pelos aliados. Outro “seguidor” de Jaeger que permaneceria na Alemanha seria Richard Harder, cuja relação próxima com o filólogo, de quem fora aluno, Calder

---

<sup>45</sup> H. Lloyd-Jones, citado em W. M. Calder, op. cit. 1983, p. 112.

destacava, responsabilizando Jaeger em alguma medida por sua maior aproximação com o nacional-socialismo – assumindo em 1941 a direção do *Institut für Indogermanische Geistesgeschichte* [Instituto de história espiritual indo-germânica], Harder trabalharia diretamente sob Alfred Rosenberg – e pela situação precária em que se veria no período pós-guerra.<sup>46</sup>

Heinrich Weinstock, outro filólogo clássico que, permanecendo na Alemanha, defenderia uma perspectiva humanística sob o nacional-socialismo, lançava em 1934, dois anos antes da partida de Jaeger para os Estados Unidos, um ataque indireto ao filólogo, afirmando que

um assim chamado “novo humanismo”, entendendo o caráter auto-destrutivo dessa posição [a do historicismo científico], abria mais uma vez o caminho, através do esforço filológico, para o sentido pedagógico primordial do humanismo [*Ursinn von Humanismus*]. Ele [*er*, referindo-se ao novo humanismo, porém, como sugere Edler, aproveitando-se da ambiguidade do pronome para incluir igualmente Jaeger, seu principal proponente], no entanto – sem dúvidas motivado por uma preocupação com a *Bildung* alemã, mas sem haver sido profundamente tocado pela ameaça fundamental à existência alemã [aqui Weinstock aludiria, também de acordo com Edler, à Primeira Guerra Mundial, na qual Jaeger, permanecendo na Suíça, não tomara parte] –, manifestando-se de forma histórica e filológica muito refinada, em uma esfera protegida muito próxima da ciência, não se expunha à tempestade na qual, de acordo com Platão, tudo o que é grande se ergue [*nicht aber sich dem Sturm aussetzte, in dem nach Platon alles Grosse steht*].<sup>47</sup>

Weinstock utilizava, conforme nota Edler, a referência a Platão retirada do discurso inaugural de Heidegger como reitor da Universidade de Freiburg, proferido em maio de 1933, para lançar um ataque a Jaeger e sua defesa do Terceiro Humanismo, que julgava vacilante e insuficiente. O tom de Jaeger ao reconhecer a revolução de 1933 e expressar o seu apoio ao regime em seu artigo no periódico de Krieck era de fato contido e distante, especialmente se comparado ao entusiasmo com que muitos de seus colegas celebravam a perspectiva de um novo *Reich* alemão. Que as referências ao nacional-socialismo, no artigo, ficassem restritas à sua primeira página, é sugestivo da hesitação do filólogo em abraçar o novo regime. A digressão a respeito da tradição dos *debate clubs* das universidades britânicas revela uma ideia de “educação política” bastante distante da afirmação da ação política e da realização do destino alemão esbravejada por muitos de seus colegas. Mesmo a sua defesa do Terceiro Humanismo proferida nesse contexto soa constrita e desapaixonada. A conclusão do artigo, com a

---

<sup>46</sup> Ibidem, pp. 99-113.

<sup>47</sup> H. Weinstock, *Polis: der griechische Beitrag zu einer deutschen Bildung heute an Thukydides erläutert*, 1934, pp. 43-44. Cf. também F. Edler, op. cit., 1999.

afirmação do ensino das línguas antigas como base da educação ginásial, é comedida e inexpressiva, contrastando com estilo geralmente solene do filólogo, que costumava encerrar seus textos com grande efeito através de colocações grandiloquentes.<sup>48</sup> Já na introdução ao primeiro volume de *Paideia*, surgida no ano seguinte, o discurso de Jaeger se elevava mais uma vez – aí, no entanto, o filólogo mirava muito além da realidade alemã de 1933-34, conforme discutido. A “revolução” nacional-socialista era nesse contexto apenas indiretamente aludida. Tratava-se de um manifesto de sua fé humanística não para o presente, mas para todos os tempos.

Convidado a ministrar as *Sather Classical Lectures*, Jaeger visitava, em 1934, os Estados Unidos. Nessa ocasião, os primeiros passos para sua migração, incluindo os contatos que o levariam à cátedra em Chicago, eram já tomados. Em seu *Nachlaß* em Harvard consta uma série de cartas e documentos referentes aos termos de sua contratação em Chicago e à sua dispensa do serviço público prussiano sob o regime nazista. No topo de seu campo, a posição de Jaeger na Alemanha era estável. Sua migração, embora não fosse celebrada pelos nazistas com notas de agradecimento, conforme sugeria Calder, fora consentida. A segunda esposa de Jaeger, Ruth, com quem era casado em 1933, possuía ascendência judaica. Harder, pupilo do filólogo, encontrando-se em situação semelhante, optaria pelo divórcio. Jaeger, por sua posição de destaque, possuía opções. Em 1936 deixava para trás a Alemanha, e com ela toda a agitação política que, desde 1919, imprimira sua marca na perspectiva humanística do filólogo. Conforme nota acertadamente White, a politização do humanismo de Jaeger não fora voluntária, mas imposta pelas descobertas realizadas à medida que conduzia as suas investigações a respeito do conceito grego de *paideia*.<sup>49</sup> Por seu ethos e personalidade, o filólogo não possuía inclinação para política e muito menos para a ação política. Longe da agitação da arena em que, na Alemanha, eram conflagrados os embates ideológicos, buscando refúgio além do Atlântico, onde os clássicos constituíam um mero esporte praticado por *gentlemen*, Jaeger retornaria à quietude de uma perspectiva contemplativa desvinculada do âmbito da ação política, voltando-se nesse

---

<sup>48</sup> Em sua análise do estudo de Jaeger sobre Demóstenes, Ernst Badian destacava a importância dos fechamentos dos capítulos para o filólogo, os quais tomava por “escritos para efeito, adquirindo eventualmente tons poéticos e mesmo místicos”. O que Badian observa para o texto sobre Demóstenes, pode ser tomado como uma tendência geral no estilo de composição dos textos do filólogo. Cf. Ernst Badian, “Jaeger’s *Demosthenes*: An Essay in Anto-History” in W. M. Calder (org.), op. cit., 1992, p. 289.

<sup>49</sup> D. O. White, op. cit., 1992, p. 283.

contexto para uma perspectiva religiosa, tingida por tons de modéstia e humildade cristãs.

## VII

Juntamente à crítica de Kriek à posição humanística defendida por Jaeger, a historiografia do Terceiro Humanismo tem destacado invariavelmente a crítica de Bruno Snell – seguindo, também nisso, o caminho indicado por Calder. Se da crítica de Kriek procedia a condenação do Terceiro Humanismo a partir da perspectiva nacional-socialista, a crítica de Snell, por sua vez, tem sido celebrada como a sua condenação a partir da perspectiva da razão e do bom senso. Surgida em 1935 – *en plein fascisme*, como destaca White – e lançado através de uma resenha ao primeiro volume de *Paideia*,<sup>50</sup> o ataque de Snell sublinhava o anacronismo que, em seu propósito de unificar a totalidade do desenvolvimento espiritual grego sob o conceito de *paideia*, incorria a abordagem de Jaeger. A função pedagógica da poesia, destacava, seria uma descoberta dos sofistas, estranha a Homero e ao período arcaico da história helênica. Estendendo anacronicamente tal função à poesia arcaica, assim como o conceito de *paideia* do século IV ao período mais recuado da história grega, incidido ainda sobre tal conceito o sentido moderno de *Bildung*, Jaeger falhava em articular de forma estrita o objeto e meta da educação que preconizava. Snell aponta que, frente à ausência de uma distinção efetiva entre a meta educacional da poesia, de um lado, e, de outro, a da filosofia e história, a perspectiva do Terceiro Humanismo se afastava da perspectiva platônica, frente a que antecipava, com a vindoura discussão do embate entre filosofia e sofística, prevista para o segundo volume de *Paideia*, a defesa da posição pedagógica de Isócrates contra Platão.<sup>51</sup>

Já na década de 1920, Jaeger estabelecia o vínculo entre poesia e filosofia tomando-as por produtos das mesmas forças formativas. A filosofia platônica simplesmente estabelecera sobre uma nova base filosófica as “leis internas morais e religiosas do homem”, retiradas “do último núcleo mítico da vida ainda remanescente” – isso no momento em que a poesia e a compreensão mítica da realidade já não mais podiam fornecer uma fundamentação apropriada às leis internas e externas que

---

<sup>50</sup> “Besprechung von W. Jaeger, *Paideia*”, 1935, republicado em B. Snell, *Gesammelte Schriften*, 1966, pp. 32-54.

<sup>51</sup> *Ibidem*.

conduziam à comunidade e ao Estado.<sup>52</sup> A síntese articulada por Jaeger sob o conceito de *paideia* contemplava, dessa forma, forças formativas constantes que assumiriam formas históricas diversas ao longo do desenvolvimento espiritual grego. Snell objetava, frente a isso, que ao descrever a educação grega como educação política, Jaeger enfatizava forças anônimas perenes [*beharrenden anonymen Kräfte*] sobre forças revolucionárias singulares [*persönlichen, revolutionären*], o que tornava problemática sua articulação. Com isso, encaminhava já a discussão que conduzia à sua objeção ao Terceiro Humanismo, a saber, o que tomava pela vacuidade de seu elemento político. Estabelecendo a Antiguidade como guia, o humanismo deveria estar comprometido com a reprodução de seus modelos, de maneira que, a exemplo do humanismo estético do período anterior, que significara uma realização no âmbito artístico [*künstlerische Leistung*], o humanismo ético e político deveria igualmente se efetivar [*ausweisen*] através da ação política e envolvimento político [*politischen Einsatz und (...) Tat*]. Winckelmann, nesse sentido, teria afirmado uma posição consistente em relação à arte de seu tempo, estabelecendo, com isso, um novo paradigma [*Volbild*] artístico. Dessa forma, o mero reconhecimento do homem grego como “homem político” seria insuficiente para o estabelecimento de uma perspectiva humanística política: para tanto, um comprometimento efetivo [*sachlichen Leistung*] com a prática, através de um engajamento concreto [*konkreter Einsatz*], se fazia imprescindível. A ausência de tal engajamento, tornando vazio o seu elemento político, condenaria tal humanismo, em última análise, à instrumentalização política:

O humanismo estético demandava uma arte clássica – o que devemos tomar por uma política clássica? Para um trabalho filológico, a referência à conduta política dos gregos pode ser valiosa. Porém, um humanismo com apenas “hexis” e puro “ethos” é virtualmente apolítico, pois não serve à política – ou pode se fazer servir a qualquer tipo de política; o que implica que sempre corre o risco de tornar-se um *Literatentum*.<sup>53</sup>

Tomando tais considerações como as “mais perspicazes” em toda a literatura a respeito de Werner Jaeger e seu Terceiro Humanismo, Donald White reconhecia nela a exposição da principal fraqueza do projeto humanístico de Jaeger.<sup>54</sup> Outros comentadores celebram igualmente o ataque de Snell ao Terceiro Humanismo como acertado, perspicaz e criterioso. Ainda que válida, a crítica falha em tomar o humanismo

---

<sup>52</sup>W. Jaeger, “Platos Stellung im Aufbau der griechischen Bildung”, in *HRV*, p. 154.

<sup>53</sup> B. Snell, op. cit. pp. 53-54.

<sup>54</sup> D. O. White, op.cit., 1992, p. 284



de Jaeger pelo que este se propunha a oferecer, projetando demandas que se impõem a partir de uma perspectiva divergente, estranha às suas premissas. Jaeger buscava oferecer um *insight* contemplativo/teorético que julgava imprescindível à ação política, mas que por si mesmo seria insuficiente para produzi-la. Forças do presente, brotadas de circunstâncias históricas e manifestadas em cada momento dado, constituiriam o princípio motriz para a ação. O humanismo, resgatando uma *arche* espiritual, se propunha a oferecer uma espécie de orientação ética a partir de uma perspectiva elevada, capaz de produzir normas supra-históricas para a ação virtuosa. Era imprescindível, assim, que sua ênfase recaísse sobre as “forças anônimas perenes”, uma vez que mirava uma esfera do espírito constante e harmoniosa, organizada de acordo com a ordem cósmica pela qual se regia tanto a realidade externa quanto a realidade interna da alma. “Forças revolucionárias singulares”, por seu caráter impetuoso e convulsivo, seriam férteis de estímulo para a ação, mas derivavam de uma fonte distinta. Jaeger buscava, no desenvolvimento do espírito grego que sua investigação tomava por objeto, aquilo que, em meio às quebras e rupturas, permanecia constante e harmonioso. Sua insistência em trazer o debate político para fora e estabelecê-lo acima do âmbito das disputas partidárias e dos embates entre classes sociais e diferentes grupos de interesses consistia, em última análise, em um convite à contemplação pura de princípios supratemporais elevados, por meio da qual a ação poderia adquirir retidão. Em momentos de crise, quando a ação resoluta era exigida, era à esfera do espírito – uma herança grega – que se devia recorrer em busca de orientação.

Disso derivava a indisposição de sua perspectiva humanística em tomar partido nas disputas políticas e aproximar-se do âmbito dos embates partidários. Tal perspectiva deveria constituir uma instância superior capaz de harmonizar os conflitos e afirmar a comunidade e o bem comum acima de interesses privados e opiniões divergentes, do âmbito da mera *doxa*. O humanismo constituía, dessa forma, uma instância acessível igualmente a todos os lados de quaisquer conflitos declarados, e que por sua natureza se harmonizava a quaisquer forças agregadoras que viessem a se manifestar historicamente, o que levava-o a gravitar, inevitavelmente, para o Estado. Como Jaeger discutira em seu artigo *Staat und Kultur*, a cultura, em seu sentido “verdadeiro”, ou seja, humanístico, e em sua relação ideal com o Estado, como no tempo de Péricles, seria capaz de fortalecê-lo, nele igualmente fortalecendo-se. A ênfase recaía sobre a harmonia entre as forças, diante da qual a forma histórica e tipo do Estado seria de pouca ou

nenhuma importância. A perspectiva humanística de Jaeger possuía em comum com o humanismo renascentista, nesse sentido, o fato de poder servir a regimes de tipos diversos, conduzindo de forma análoga os seus ideais políticos neoclássicos em uma variedade de contextos políticos.<sup>55</sup> Isso lança luz sobre a relação de Jaeger com o nacional-socialismo, sua tentativa de aproximação vacilante com o regime, sua postura contida em meio à excitação de muitos de seus colegas frente aos eventos políticos que transcorriam. Pouco mais de uma década antes, Jaeger colocara sua *expertise* filológica e perspectiva humanística à serviço do regime republicano alemão, da mesma forma que em 1933 oferecia seus serviços ao Terceiro Reich. Nenhum dos dois regimes ofereceria um ambiente fértil para que um humanismo nos termos que propunha prosperasse. Isso, no entanto, seria circunstancial; as ideias humanísticas, por sua vez, seriam imperecíveis. O Estado democrático ateniense do tempo de Platão condenara Sócrates e hostilizara a filosofia política platônica. Tampouco a Sicília de Díon e do tirano Dionísio oferecera um solo adequado para a realização do Estado ideal platônico, a despeito de seus melhores esforços e de sua disposição a tomar parte na ação. Platão tivera que se contentar, em seus anos finais, com a perspectiva do segundo melhor Estado teórico das *Leis* e com as discussões puramente contemplativas no contexto da Academia. Buscando exílio nos Estados Unidos, Jaeger escolhia um destino correlato.

## VIII

Em um artigo ainda não-publicado,<sup>56</sup> Stanley Burstein traz à luz documentos importantes a respeito da migração de Jaeger para os Estados Unidos e de seus últimos anos na Alemanha. No *Nachlaß* do filólogo em Harvard, poucas cartas do período 1933-1936 podem ser encontradas, e pouca ou nenhuma informação relevante sobre sua percepção dos eventos do período pode ser nessas cartas colhida. A correspondência entre Jaeger e o classicista Eduard Fraenkel do ano de 1934, disponível no *Nachlaß* de

---

<sup>55</sup> A respeito do “humanismo cívico” de Hans Baron e da identificação da *respublica* e do republicanismo renascentista com regimes populares, em oposição a regimes principescos, cf. James Hankins, “Machiavelli, Civic Humanism, and the Humanist Politics of Virtue,” *Italian Culture*, 32, 2, pp. 98-109.

<sup>56</sup> O Professor Stanley Burstein gentilmente compartilhou o texto de sua conferência “Werner Jaeger comes to Chicago”, apresentado em simpósio sobre classicistas refugiados, organizado pela Professora Judith Hallett para a *Society for Classical Studies*, em janeiro de 2016. O texto de Burstein deverá ser publicado no volume do simpósio. Cito-o aqui, assim como suas fontes, com a autorização do autor.

Fraenkel no Corpus Christi College, em Oxford,<sup>57</sup> que Bustein discute em seu artigo, traz à luz evidência concreta do descontentamento de Jaeger em relação à situação na Alemanha já nos primeiros meses de 1934. O conteúdo da correspondência, nesse sentido, vai de encontro à argumentação até aqui proposta, conforme corrobora o trecho da missiva de Jaeger ao colega exilado, no qual oferecia um relato de sua situação e de sua percepção das circunstâncias àquela altura:

Não preciso descrever meus receios em relação a Freiburg e tantas outras universidades em situação similar. Tenho estado, no entanto, completamente recluso, e acredito que possa ser de mais auxílio aos outros quanto mais persistentemente perseguir a vida contemplativa [*bios theoretikos*], ainda que isso soe paradoxal e egoísta. Estou fazendo daqui (Jaeger continuava em Berlim, por onde permaneceria ainda pelos próximos dois anos), como você pode perceber, minha própria Oxford (referindo-se ao local de exílio de Fraenkel), e já que estou satisfeito, posso também ficar feliz por você, sabendo que por hora está a salvo e seguro.<sup>58</sup>

O exílio de Jaeger, assim, tivera início muito antes de 1936, ainda dentro da Alemanha. A politização de seu humanismo teria sido determinada por um sentimento de responsabilidade e dever; sua inclinação e vocação seriam para a vida contemplativa. Havia interesse de instâncias superiores do regime pela permanência de Jaeger na Alemanha, visto que a migração de um intelectual de sua estatura e importância não passaria uma boa imagem do estado das coisas no país. Havia, no entanto, o problema da ascendência judaica de sua esposa. Burstein menciona, a tal respeito, um memorando de 1940 endereçado a Walter Wüst – líder da *Ahnenerbe* e associado próximo de Himmler –, no qual era discutida a publicação de uma resenha do estudo de Jaeger sobre Demóstenes, surgido na Alemanha no ano anterior. No documento, o assunto de sua migração era tocado, sendo lastimado como deplorável, especialmente em vista de exceções poderem ser feitas no caso de acadêmicos distintos que possuíssem cônjuges *nichtarisch*.<sup>59</sup> Jaeger, no entanto, optava pela rota mais segura para a sua família, deixando a Alemanha.

Sua passagem por Chicago seria curta. Após apenas três anos, em 1939, aceitava o convite para assumir uma cátedra em Harvard. De sua chegada nos Estados Unidos em meados de 1936 até sua partida para Boston, Jaeger trabalhara nos volumes 2 e 3 de

---

<sup>57</sup> Afastado de sua cátedra em Freiburg em função das leis raciais passadas pelo NSDAP, Fraenkel migrava para a Inglaterra no início de 1934, assumindo uma cátedra de latim no Corpus Christi College, onde se encontra o seu *Nachlaß*.

<sup>58</sup> A carta, datada 2 de março de 1934, encontra-se no *Nachlaß* de Fraenkel, no *Corpus Christi College*, em Oxford.

<sup>59</sup> 29 de Março de 1940, arquivo de Jaeger na *Ahnenerbe*, *Bundesarchiv*, NS 21/1635.

*Paideia*, conforme aponta também Burstein. A publicação do segundo volume da obra na Alemanha em 1944, sublinhada por Calder como evidência do desejo persistente de Jaeger de manter sua influência na Alemanha nazista, mesmo após sua migração e com a guerra em curso, já próxima de seu fim,<sup>60</sup> ocorreria em função do editor alemão do filólogo, de Gruyter, possuir prioridade de publicação contratualmente firmada, conforme revela extensiva correspondência relacionada a tal questão, disponível em seu *Nachlaß* em Harvard.

Os dois volumes finais de *Paideia* constituíam, originalmente, o segundo volume da obra. Em função da vultuosidade do volume e das dificuldades de publicação em meio à guerra, o volume era dividido em dois. Um terceiro volume, abordando o período helenístico e a decadência da cultura clássica, fora supostamente planejado pelo autor, porém não viria a ser escrito. Jaeger seguia, nos primeiros anos de seu exílio, com a composição da grande obra, na qual trabalhara sob o nacional-socialismo e que, em determinado momento, fora pretendida como fundamento para a educação do homem político da nova Alemanha. Sua perspectiva a respeito de Platão e da síntese entre vida contemplativa e vida política articulada pelo filósofo seria alterada pela experiência do nazismo, conforme discutido no Capítulo III – o Platão de Jaeger, assim como o próprio Jaeger, se voltava agora, nos volumes finais de *Paideia*, para a *bios theoretikos* desvinculada da ação política. Os eventos na Sicília relatados na sétima carta não teriam passado de um infeliz acidente, assim como o flerte do filólogo com o nacional-socialismo. Os Estados Unidos, onde os antigos gregos não exerciam o poder normativo “tirânico” que sobre os alemães mantinham, ofereciam um ambiente ideal para a atividade filológica puramente contemplativa e apolítica.

No prólogo à edição espanhola do primeiro volume de *Paideia*, publicada em 1942 no México, Jaeger reconhecia o volume, em uma das raras ocasiões em que se manifestava em seus escritos a respeito de eventos contemporâneos, como uma obra produzida “durante o período de paz após a Primeira Guerra Mundial”, voltada “à reconstrução de um mundo que já não mais existia”. Em tal contexto lúgubre, vislumbrava a acrópole do espírito grego como “símbolo de fé”, alçado sobre “o vale da

---

<sup>60</sup> W. M. Calder, op. cit., 1983, p. 103.

morte e destruição que pela segunda vez lançava seu flagelo sobre a mesma geração”.<sup>61</sup>  
Sua fé humanística permanecia inquebrantável.

---

<sup>61</sup> Jaeger, *Paideia: Los ideales de la cultura griega*, Libro Primero, Fondo de Cultura Económica, México, 2001, p. 12.

## Capítulo VI

### O ideal político antigo além de Atenas e Esparta

#### I

Em meados do século XIX, o debate a respeito da democracia ateniense ganhava nova importância com o surgimento dos múltiplos volumes da *História da Grécia* (1846-1856) de Georges Grote. Vinculando a história política à história intelectual, o banqueiro e historiador britânico buscava estabelecer, através de um exame rigoroso das evidências, uma relação entre democracia e progresso intelectual, abordando a história grega a partir de uma perspectiva liberal. Na Alemanha, conforme observava Arnaldo Momigliano, a obra de Grote teria seu maior impacto, causando tal comoção que “a totalidade dos estudos alemães no campo da história grega nos últimos quinze anos do século XIX”, constituindo reações a tal perspectiva, “seriam ou favoráveis ou contrários a Grote”.<sup>1</sup> Também Beat Näf, em seu estudo sobre a recepção da democracia ateniense pela historiografia alemã referente à Antiguidade, nota que “cada uma das mais proeminentes ‘histórias gregas’ alemãs produzidas na segunda metade do século XIX estariam preocupadas com Grote e a questão ateniense”.<sup>2</sup>

Em oposição à perspectiva liberal de Grote, o posicionamento geral dos classicistas conservadores alemães se caracterizava, conforme sublinha Näf, pela exaltação da democracia quando esta fortalecia o Estado e por sua vilipendiação quando o enfraquecia ou ameaçava.<sup>3</sup> O posicionamento de Jaeger, algumas décadas mais tarde, se conformava ainda, de maneira geral, a tal perspectiva. Nada de positivo o filólogo tinha a dizer a respeito da democracia do século IV, que, degenerando no “domínio da massa” [*Herrschaft der Masse*], produzia no âmbito da política prática apenas a “absoluta mediocridade” [*absolute Mittelmäßigkeit*], impondo-se como obstáculo ao restabelecimento do Estado ateniense após a Guerra do Peloponeso (HRV, pp. 204-206). Demandava admiração, por outro lado, o Estado democrático do tempo de Péricles,

---

<sup>1</sup> A. D. Momigliano, *Contributo alla storia degli studi classici*, 1955, p. 225.

<sup>2</sup> B. Näf, *Von Perikles zu Hitler? Die athenische Demokratie und die deutsche Althistorie bis 1945*, 1986, p. 43. Tanto Näf quanto Momigliano fornecem sumários das obras surgidas no período, discutindo como seus autores se posicionavam em relação à perspectiva de Grote, cf. *Ibidem*, pp. 43-44, e também Momigliano, *op.cit.* 1955, pp. 225-226.

<sup>3</sup> A essa perspectiva se conformariam, em maior ou menor grau, as posições de Wilamowitz, Eduard Meyer, Hans Delbrück e K. L. Beloch, conforme observado por B. Näf (*Ibidem*, pp. 60-80) e salientado por S. L. Marchand, *op. cit.*, 1996, p. 141.

onde um ponto de equilíbrio exemplar na relação entre poder e espírito era identificado, por meio do qual o Estado, fortalecido pelo espírito, tornava-se “senhor absoluto da situação” [*unbedingt Herr der Lage*], sendo capaz de “reordenar as forças sociais e intelectuais centrífugas de seu tempo” (idem). Jaeger não estabelecia, no entanto, qualquer relação entre tal equilíbrio e a forma democrática do regime, vinculando-o antes ao efeito pedagógico da poesia ática arcaica. Seria através da poesia de Sólon que, de acordo com o filólogo, o “tipo permanente [*bleibenden Typus*] de homem ático” ganhava a sua cunhagem (*Paideia*, p. 189). Da Jônia, onde a emergência de um “novo espírito” conduziu ao Estado jurídico (p. 133), viria o influxo decisivo para a vida do Estado ateniense, por meio da figuração do tema da justiça, transmitido do Estado jurídico jônico, na poesia de Sólon, em especial na sua *Eunomia* (p. 108). Através da perspectiva pessoal que lançava sobre o tema, Sólon teria sido capaz de articular noções religiosas tradicionais e problemas contemporâneos em uma síntese ético-político-religiosa, sobre a qual se alicerçaria a estrutura equilibrada do Estado democrático do período posterior. Tampouco a manutenção desse equilíbrio no Estado de Péricles estaria de qualquer maneira relacionada à sua forma democrática de governo, resultando antes da indispensável liderança [*Führertum*] do estadista genial, cuja emergência remetia, mais uma vez, ao efeito pedagógico da poesia de Sólon – tratava-se de um resqúcio do Estado arcaico aristocrático, cuja *paideia* se orientava exclusivamente à formação da classe dirigente: “à massa”, sublinhava Jaeger, “restava submeter-se às leis que lhes eram impostas. Mas aquele que as impõe precisa ter uma alta medida” (p. 188).

O equilíbrio estabelecido sob o Estado de Péricles era pelo filólogo identificado, em ocasiões distintas, com dois âmbitos diversos: 1) o do já discutido balanço entre Estado e cultura, poder e espírito, por meio do qual fora possível às forças espirituais da cultura e ao Estado fortalecerem-se mutuamente (*HRV*, p. 204); 2) o da harmonização entre interesses individuais e comunitários, que possibilitara a superação do individualismo sem que fossem revogados os direitos da individualidade (*Paideia*, p. 189). Retirando do núcleo mítico da religiosidade primordial uma medida – através da poesia de Sólon e, posteriormente, da tragédia de Ésquilo –, a esfera cultural-espiritual permitira ao Estado, receptivo à sua influência, harmonizar a totalidade das forças manifestas, estabelecendo com isso o que Jaeger identificava como uma síntese entre a liberdade espiritual apolítica jônica e o rigor e disciplina estritos do regime espartano (*HRV*, p. 204). Esse equilíbrio seria, no entanto, bastante frágil, e já nos discursos de

Péricles Jaeger identificava denunciada a sua instabilidade (p. 205). A esfera espiritual arredia, afastando-se do Estado, compelia o estadista a impor restrições ao espírito em prol da manutenção do equilíbrio:

Podemos identificar [nos discursos de Péricles] o impulso para o estabelecimento de limites à propagação do puramente espiritual [*rein Geistigen*] no âmbito dos objetivos gerais do Estado, e o reconhecimento mais elevado de que, como ornamento e consolo da vida humana, ele constitui o pressuposto básico para que o espírito não seja solapado pelas características fundamentais e, por assim dizer, primitivas do homem, das quais também necessita o Estado nesta fase do desenvolvimento humano, em sua dura luta pela existência da comunidade [*harten Kampf um die Existenz der Gemeinschaft*].<sup>4</sup>

Em função do delicado equilíbrio que exigia, a grandiosa síntese espiritual articulada por Péricles não poderia ser mantida indeterminadamente, e já o século V a.C. testemunharia a sua dissolução. Jaeger identifica dois fatores que viriam a selar o destino do Estado de Péricles: 1) A já discutida Guerra do Peloponeso, que, estendendo-se por três décadas, impusera sobre os atenienses um fardo demasiado grande, cujo efeito seria não apenas a dissolução da “estrutura habilmente equilibrada do Estado cultural de Péricles“, mas também a de seu poder externo [*seine äußere Macht zerstört*] (pp. 145, 205); 2) a tendência observada nesse período, sobretudo nos regimes democráticos, a uma relativização geral das leis, que, por dependerem de maiorias cambiantes, acabavam destituídas de sua legitimação ético-religiosa, passando a ser tomadas por produto de mera obra humana. Do processo de enfraquecimento da autoridade das leis, derivava a emergência de uma noção de “lei natural“ que glorificava a natureza do mais forte e legitimava o seu domínio, a qual, passando a se impor sobre as leis do Estado, instaurava no seu interior um regime semelhante àquele pelo qual se pautavam as relações entre Estados, reguladas não por normas legais mas pela força bruta (p. 146).

Onde Jaeger ponderava a respeito da democracia, assim, os efeitos que contemplava eram negativos. Brotando da semente do Estado jurídico, a democracia acabava por voltar-se contra esse Estado e, enfim, por ameaçá-lo. O processo do despertar para a individualidade e as lutas intestinas pela afirmação do indivíduo contra as amarras impostas pelo Estado e pela vida comunitária, iniciado na Jônia e conduzindo, na Ática, ao Estado democrático, produziriam inevitavelmente uma realidade social indesejada, governada pelo egoísmo e pelo individualismo irrestritos. Somente a esfera espiritual podia impor limites a tal progresso disruptivo. Com isso,

---

<sup>4</sup> HRV, p. 205



observa-se com clareza no pensamento de Jaeger uma perspectiva pautada por uma concepção orgânico-espiritual, caracteristicamente alemã, conforme se discutia no Capítulo II acima. Seria apenas por meio de uma fundamentação espiritual firmemente estabelecida que, na concepção histórica do filólogo, o Estado poderia vir a constituir uma “comunidade orgânica de valores”, e sua eventual desintegração poderia ser prevenida. A preeminência do espiritual se impunha de tal maneira em sua perspectiva que tornava o tipo de regime e a forma como era conduzida, em termos práticos, a política, pouco ou mesmo nada relevantes. Fosse quais fossem as circunstâncias sociais, econômicas e a forma de organização do poder, o destino de cada Estado histórico seria sempre decidido, em última análise, pelo grau de integração entre poder estabelecido e espírito, de forma que a ênfase de sua abordagem recairia sempre sobre o aspecto espiritual. Era como reação a tal perspectiva que Arnaldo Momigliano, ao celebrar o arranjo entre história política e história intelectual articulado na abordagem de George Grote, queixava-se da “referência insuficiente à história política e social da Grécia” na *Paideia* de Jaeger – que reconhecia, a despeito de suas faltas, como a obra mais influente de seu tempo no campo dos estudos clássicos.<sup>5</sup>

## II.

Diante da crise ensejada pelo colapso do Estado ateniense após a Guerra do Peloponeso, a filosofia do século IV a.C., lançando-se à tarefa da reestruturação espiritual do Estado, voltava a sua atenção para Esparta e para as reformas de Licurgo, buscando nesse terreno soluções para os problemas de seu tempo. O “romantismo meio filosófico meio político” de Xenofonte e de seus contemporâneos, nesse sentido, viria a identificar no Estado espartano, conforme sublinhava Jaeger, uma “revelação política primordial” (*Paideia*, p. 109). A exasperação frente ao individualismo e egoísmo desenfreados que afligiam o Estado no presente, impedindo a sua recuperação, fomentaria a identificação da Esparta de Licurgo como modelo desejado de “cultura na qual ninguém pertence a si mesmo, mas todos pertencem ao todo” (*HRV*, p. 203). O espírito, aí, encontrava-se de tal forma integrado ao Estado que um desenvolvimento para fora dele, conforme se verificara em Atenas, não constituía sequer uma possibilidade. A estruturação orgânica da vida comunitária, permanecendo imperturbada, se perpetuaria assim para além do período arcaico, prolongando através

---

<sup>5</sup> A. D. Momigliano, op. cit, 1955, p. 230.

do período clássico aquilo que Jaeger reconhecia como a “situação paradisíaca [*Paradieseszustand*] na relação entre o Estado e a cultura” (p. 202).

Assim como no caso de Atenas, Jaeger buscava na esfera do espírito a origem de um “tipo” espartano permanente. Identificava com a emergência da poesia de Tirteu e seu impacto sobre a vida política e espiritual de Esparta, assim, um fenômeno análogo ao da *Eunomia* de Sólon e de sua importância para o desenvolvimento político-espiritual ateniense. Com o artigo “*Tyrtaios über die wahre Arete*” [Tirteu sobre a verdadeira *arete*] de 1932,<sup>6</sup> no qual desenvolvia sua argumentação a respeito da poesia de Tirteu, Jaeger lançava uma perspectiva inovadora sobre o tema, que por décadas continuaria a exercer influência sobre os estudos tirtaicos.<sup>7</sup> Na primeira parte do artigo, refutava perspectivas que colocavam em dúvida a existência histórica de Tirteu e que identificavam sua poesia como produto de um período bastante posterior, afirmando em oposição a elas, através de uma análise filológica pormenorizada da forma dos poemas e também de discussões acerca de novos papiros então surgidos, a autenticidade de virtualmente todos os poemas e fragmentos ao poeta atribuídos, estabelecendo igualmente a sua produção no período arcaico (*Five Essays*, pp. 104-119). Na segunda parte do artigo, que aqui nos interessa, voltava-se enfim para o conteúdo intelectual dos poemas, buscando demonstrar como se originavam a partir das condições históricas do período de sua emergência (pp, 119ss).

Confrontados com a revolta dos messênios, os espartanos do tempo de Tirteu encaravam um momento decisivo, no qual pesava na balança o próprio destino da *polis*. A guerra que se deflagrava suspendia, frente à ameaça que impunha à comunidade, todos os privilégios. A situação desesperada constituiria, de acordo com Jaeger, “um equalizador maior que qualquer democracia”, convocando, no lugar da antiga nobreza hereditária, “um novo tipo de nobreza que se estendia a todos os cidadãos, outorgada apenas pela coragem heróica na batalha contra o inimigo” (p. 119). Emergia, assim, um novo conceito de *arete*, com o qual Jaeger identificava a transição da Esparta aristocrática arcaica para a Esparta “clássica” dos séculos VI e V a.C. Da semente do ideal heróico homérico, de caráter individualista, brotava o novo ideal de uma coletividade de cidadãos-heróis, impondo a necessidade de uma revisão dos critérios de

---

<sup>6</sup> Originalmente publicado em *SDAW* 23, 1932, pp. 537-568 e posteriormente republicado em Jaeger, *Scripta Minora*, vol. II, pp. 75-114. Para a tradução inglesa, cf. W. Jaeger, *Five Essays*, 1966, pp. 101-142.

<sup>7</sup> Cf. C. Fuqua, “Tyrtaeus and the Cult of Heroes”, *GRBS*, 22, 1981, p. 215.

virtude da antiga aristocracia. O novo critério por meio do qual a verdadeira *arete* passava a ser medida, diante disso, seria o bem comum da *polis* (p. 120). Um processo análogo àquele que levava, em Atenas, ao estabelecimento de um novo conceito de virtude ética, cuja medida, estabelecida por Sólon, seria *dike*, a justiça, inaugurava em Esparta um conceito de virtude que se estabelecia sobre *andreia*, a coragem, e a habilidade guerreira. As diferenças entre os Estados gregos, incluindo suas formas de governo, seriam pouco relevantes, de acordo com Jaeger, diante da afinidade espiritual que entre eles se podia observar; tanto no caso de Atenas quanto no caso de Esparta, frente a isso, a nova forma de virtude cívica emergente surtia o mesmo efeito: a determinação do valor do homem e do estabelecimento de seus objetivos pelo Estado (HRV, p. 91).

Assim como o tratamento do problema da justiça dispensado por Sólon em sua produção poética encontrava sua fundamentação na religião primitiva grega, vinculando-se à teodicéia homérica (*Paideia*, p. 181), também as elegias de Tirteu fincavam suas raízes no terreno da religiosidade. Como recompensa pela verdadeira *arete*, o herói caído em combate recebia glória, honra, fama e veneração, através do que lhe era concedida a imortalidade. Jaeger identifica no emprego do conceito especializado de *athanatos* por Platão um resgate, ainda que em nova forma, da autêntica crença grega, presente na poesia mais antiga, da imortalidade através da fama. Com Tirteu, a própria *polis* tomava o lugar dos antigos bardos, como veículo da fama e da honra, *pheme* e *time*. Dessa forma, não apenas a virtude e valor do indivíduo seriam determinados na *polis*, mas dela também dependia o seu destino eterno. Nada haveria para o indivíduo, assim, antes ou depois da realidade política; a *polis*, nesse sentido, precedia o indivíduo em todos os âmbitos de sua existência, de forma que homem se reconhecia como homem apenas por meio de sua relação com o Estado (HRV, p. 89). A *polis* se elevava, frente a isso, à condição de divindade, erguendo-se como fundamentação radical para a totalidade da vida humana (*Five Essay*, pp. 122-123).

Por meio de uma síntese ético-político-religiosa, dessa forma, Tirteu estabelecia através de sua poesia, na qual celebrava o ideal do soldado-cidadão, o “tipo” espartano clássico. Jaeger sublinha, no entanto, que a nova *arete* na qual esse tipo era cunhado não emergia de um questionamento a respeito da natureza da virtude, como se verificaria mais tarde com a indagação platônica, *ti pote estin he arete*. Tratava-se antes, conforme destacava o filólogo, de uma “decisão prática urgente em um momento de necessidade e

perigo” (p. 116). A rebelião messênica, ameaçando a *polis*, alicerce sobre o qual se estruturava a vida em sua totalidade, tornava a necessária intervenção militar uma ação política decisiva. O senso de urgência do qual irrompia o novo paradigma de virtude afirmado por Tirteu, em franca confrontação com as virtudes arcaicas tradicionais, ressoava no presente alemão em que o artigo de Jaeger surgia, em meio à crise econômica e política generalizada de 1932. Ecoava, sobretudo, a percepção de intelectuais radicalizados, que lançavam, frente à crise, o chamado para a ação decisiva, identificando na tomada do poder pelos nacional-socialistas, no ano seguinte, um momento crítico para a Alemanha, no qual seria decidido o destino do povo alemão (cf. acima, Capítulo V). Ao oferecer, no contexto das mudanças radicais que se anunciavam em 1933, o Terceiro Humanismo como base para a educação do homem político da nova Alemanha, Jaeger elencava, entre os monumentos político-espirituais do passado grego, a poesia de Tirteu, identificando-a como epítome do ideal de cidadania espartano, que o novo humanismo tomaria em seu “arquétipo heróico na Antiguidade” [*heroischen Urbilde in der Antike*], e não mais em “sentido burguês”. Junto a tal proposta de abordagem, que acompanhava referência a seu artigo sobre Tirteu publicado no ano anterior, Jaeger referenciava a sua relevância para o presente através de uma citação de Ernst Krieck:

Para nós se ergue como modelo [*Vorbild*] e lança luz sobre nosso próprio caminho o homem de disciplina grega e educação musical e militar [*musischer und wehrhafter Erziehung*], vinculado à ordenação da *polis* arcaica helênica, pois ele é tangível [*verstehbar*] e portanto “contemporâneo” [*gegenwärtig*].<sup>8</sup>

O ideal espartano de soldado-cidadão, vinculado, assim, a um conceito de “político” como disposição para a ação decisiva, era proposto como modelo para a educação do homem político alemão sob o nacional-socialismo. Como discutido no capítulo anterior, Krieck se pronunciava em nome de seu próprio holismo *völkisch*, e não como voz oficial do partido, vindo inclusive a ser ostracizado a partir de 1938. Instâncias superiores do partido, no entanto, sancionavam o ideal espartano na educação alemã nazista. Em um estudo recente, Hellen Roche mostra como tal ideal definiria o ethos das escolas secundárias de elite nazistas, as *Nationalpolitische Erziehungsanstalten* (Institutos de Educação Nacional-Políticos), melhor conhecidas

---

<sup>8</sup> E. Krieck, *Nationalpolitische Erziehung*, p. 7, citado em W. Jaeger, “Die Erziehung des politischen Menschen und die Antike”, *Volk im Werden*, Heft 3, 1933, p. 45.

como Napolas.<sup>9</sup> Estabelecidas em 1933 pelo ministro da cultura e educação, Bernhard Rust, com base nas então extintas escolas de cadetes prussianas, as Napolas se destinavam à formação da elite política do novo *Reich*. A medida em que a educação oferecida nessas instituições se pautava pelo modelo espartano e enfatizava o vínculo com Esparta, variava de escola para escola, de acordo com o currículo,<sup>10</sup> com os livros didáticos utilizados e com as inclinações de cada professor. Roche demonstra, porém, através da análise de discursos, materiais publicados e testemunhos de ex-alunos, que apesar das variações, Esparta constituía, de forma mais ou menos explícita no caso de cada Napola, um paradigma geral no âmbito da educação política oferecida nas instituições.<sup>11</sup>

Na exaltação do tipo encarnado pelo homem espartano que adentrava o ensino secundário alemão seria possível identificar, assim, uma afinidade entre o posicionamento de Jaeger e de seu Terceiro Humanismo e o nacionalismo heróico *völkisch* preconizado pela *Weltanschauung* nacional-socialista. A retórica de Jaeger em seu artigo de 1933, no qual ratificava a perspectiva arcaizante de Krieck e celebrava a poesia de Tirteu e o ideal espartano como monumentos heróico-políticos do espírito grego, sugerindo-os como fundamentos para a nova educação alemã, seria, entretanto, apenas parcialmente sincera. Nesse contexto, conforme observou Calder, o filólogo não pervertia as suas fontes (restritas a publicações de sua própria autoria e à citação de Krieck), mas “selecionava e escolhia”, buscando apresentá-las sob uma luz favorável.<sup>12</sup> No artigo em questão, os monumentos políticos da Antiguidade helênica eram elencados de forma sucinta, como espécies de slogans, desacompanhados de quaisquer discussões pormenorizadas. Já no artigo sobre Tirteu de 1932, a abordagem ficava circunscrita ao contexto da Antiguidade, não sendo projetada ao presente alemão. Seria apenas no primeiro volume de *Paideia*, surgido em 1934, dessa maneira, que a posição

---

<sup>9</sup> H. Roche, *Sparta's German Children: The ideal of ancient Sparta in the Royal Prussian Cadet Corps, 1818-1920, and in National Socialist elite schools (the Napolas), 1933-1945*, 2013.

<sup>10</sup> O currículo variava de escola para escola. A maioria das Napolas seguiam o currículo do *Realgymnasium*, no qual apenas o ensino do latim era compulsório; algumas porém, como *Schulpforta* e *Neubeuern*, seguiam o currículo do *humanistische Gymnasium*, no qual tanto grego quanto latim eram ensinados. Cf. *Ibidem*, p. 181.

<sup>11</sup> Cf. os capítulos “Personal and political appropriations of Sparta at the *Nationalpolitische Erziehungsanstalten*: Historical context” e “Sparta's spirit lives! Sparta's role in ideology and everyday life at the Napolas” em *ibidem*, pp. 179ss.

<sup>12</sup> W. M. Calder, *op. cit.*, 1983, p. 105.

de Jaeger a respeito do ideal espartano como modelo para o presente viria a ser enfim explicitada.

Da mesma forma que os livros didáticos utilizados no ensino secundário alemão, os quais, comissionados por Rust e pelo Ministério da Educação, seguiam orientações específicas quanto à abordagem e conteúdo,<sup>13</sup> Jaeger iniciava sua discussão sobre Esparta aludindo às migrações dóricas [*dorische Wanderung*]. Na “forma de vida” e “fisionomia espiritual” da *polis* espartana, identificava a revelação do espírito dórico (*Paideia*, p. 108), as características da raça de louros guerreiros invasores que na Lacedemônia teriam conservado uma maior pureza racial (p. 111). Ainda que destacasse, na introdução à obra, o “sentimento de parentesco racial” [*Nähegefühl rassischer Verwandtschaft*] que aproximaria os alemães modernos dos antigos gregos (p. 6), o filólogo não estabelecia um vínculo específico entre a raça dórica e a raça germânica – vinculação que viria a firmar-se como paradigmática, no âmbito do ensino alemão, para a relação entre o nacional-socialismo e a Antiguidade helênica.<sup>14</sup> Furtava-se de elevar, com isso, Esparta acima das demais cidades gregas como modelo político para a Alemanha do presente por um vínculo de sangue. Pouca importância, em verdade, atribuía o filólogo à diversidade da “essência espiritual” das tribos gregas e à “multiplicidade de [suas] formas”; a despeito das agudas diferenças, prevaleceria entre os gregos, em última análise, a harmonia que todas as diferenças conciliava (p. 108). O espírito helênico era por Jaeger entendido como processo histórico teleológico, de forma que a emergência de toda a oposição ensejava uma conciliação, toda antítese convocava necessariamente uma síntese. O espírito jônico, assim, ao ser contrastado ao espírito dórico, não era depreciado por seu caráter liberal, comercial e “capitalista” em face do heroísmo e abnegação dóricos – no que constituiria a perspectiva mais difundida entre os adeptos do nacional-socialismo. Na epopéia homérica, as características das diferentes raças helênicas eram harmonizadas na grande criação poética do espírito grego, fruto da colaboração dos diversos povos; já no que dizia respeito às formas de vida da *polis*, mais proximamente vinculadas às particularidades do espírito e raça de cada um dos povos gregos, uma harmonização procedia do próprio antagonismo que entre essas formas se instaurava, conduzindo historicamente à síntese entre o espírito

---

<sup>13</sup> H. Roche, op. cit., 2013, pp; 207-208.

<sup>14</sup> Conforme sublinha Roche, Esparta passaria a ser tomada como o “lugar de nascimento de uma forma primordial [*Ur-form*] de nacional-socialismo, em contraste gritante com os ‘Estados jônicos de cunhagem capitalista’”. Cf. *Ibidem*, p. 209.

jônico e o espírito dórico na Atenas dos séculos V e IV, reconhecida por Jaeger como a culminação do processo histórico-espiritual grego.

A forma democrática de governo com a qual culminava, no século V, a síntese ática, era no entanto rejeitada pelo filólogo. A democracia levaria, como visto, ao domínio das massas, ao enfraquecimento da autoridade das leis, e, em última análise, à derrocada da *polis*. Seria apenas com o Estado pedagógico platônico, despojado da forma democrática, que no espírito ático articularia, enfim, em uma “unidade superior” a síntese entre os ideais jônico e espartano (idem). O equilíbrio entre o liberalismo jônico e o totalitarismo espartano, que no Estado de Péricles se firmava sobre um equilíbrio claudicante, seria estabelecido de forma perene e imorredoura – como ideal intuído, *eidos* – pela filosofia ática do século IV. Este século constituiria para Jaeger, conforme observa Näf, a “era clássica” da história da *paideia*.<sup>15</sup> É possível afirmar-se igualmente que aquilo que o filólogo reconhecia como a forma política “clássica” grega seria também um produto desse período. Conforme discutido no Capítulo III acima, a filosofia platônica constituía, para Jaeger, o *telos* do desenvolvimento histórico grego, para o qual concorriam e convergiam todos os seus efeitos.

### III

O interesse de Jaeger pela *polis* espartana era condicionado, assim, pela perspectiva que sobre ela lançava a filosofia do século IV. A “apoteose de Esparta”, nesse período “corrente entre os filósofos”, era pelo filólogo tomada por uma “reação (...) contra a cultura moderna do século IV” (p. 109), caracterizada, como visto, pelo individualismo extremado, pelo domínio das massas, pelo enfraquecimento da autoridade das leis e pela fragilidade do Estado. Voltando sua atenção para a antiga Esparta, a filosofia desse período identificava de forma anacrônica com o modelo político espartano o triunfo sobre vícios de seu próprio tempo e a solução para problemas que, na realidade, não se colocavam ao tempo de Licurgo. A *Constituição dos Lacedemônios* de Xenofonte é tomada por Jaeger, dessa forma, como “romantismo filosófico”, da mesma forma que o “enlevo romântico” da biografia de Licurgo por Plutarco, produto de um período posterior, seria baseado em “fontes literárias de valor heterogêneo” (idem).

---

<sup>15</sup> B. Näf, op. cit., 1986, p. 191.

No que diz respeito a Licurgo, Jaeger se mostrava cético quanto à atribuição da forma clássica do Estado espartano à obra do legislador genial, sublinhando o efeito da constituição racial dos espartanos para a determinação de seu ethos militarístico, no qual reconhecia um “estado antiquíssimo da civilização dórica” (pp. 110-111). A legislação atribuída a Licurgo, cuja forma não correspondia a uma “compilação de leis particularizadas, civis e públicas”, mas antes ao “*nomos*, no sentido original da palavra: uma tradição oral válida, da qual apenas algumas leis fundamentais e solenes – as *rhetra* – foram fixadas por escrito” (p. 112), seria erroneamente tomada, no século IV, por obra da sabedoria do legislador previdente, que se pautando por um ideal pedagógico consciente, dera “maior importância à força da educação e à formação da consciência dos cidadãos que às prescrições escritas” (idem). Uma tal consciência constituía um fenômeno exclusivo do século IV. A glorificação do modelo espartano derivava, assim, da projeção de ideais pedagógicos da filosofia do período, suscitada pela hiperinflação legislativa de que padecia então o Estado democrático decadente, sobre a figura do legislador Licurgo, que passava a ser identificado como um antecessor de Sócrates e Platão em vista de sua pretensa subscrição a um ideal pedagógico (idem).

Jaeger advertia que às interpretações filosóficas do fenômeno espartano pouco crédito deveria ser dado, uma vez que as tomava por “pouco históricas” (p. 114). A respeito das mesmas, sublinhava, deveria prevalecer a observação dos fatos. Onde Platão e Xenofonte celebravam a obra do gênio educador de Licurgo, “poderoso e plenamente consciente”, o filólogo identificava apenas “um estágio mais simples e primitivo da evolução social”, caracterizado por “forte coesão social e débil desenvolvimento da individualidade” (p. 113). Tal juízo é de grande importância, pois seria determinante para o ideal político preconizado por Jaeger e, em última análise, também para a inadequação de seu Terceiro Humano para o projeto pedagógico nacional-socialista. A rejeição da idealidade do modelo espartano, e por tabela também do modelo político arcaico, tomados por meros estágios primitivos do desenvolvimento político-espiritual grego, colocaria a posição defendida por Jaeger em conflito direto com a maior parte dos intelectuais nacional-socialistas que, como Krieck, identificavam justamente com tais estágios a culminação da marcha do espírito helênico, tomando toda a evolução posterior por mero declínio. O ideal político vinculado ao Terceiro Humanismo, fundamentado sobre uma síntese orgânico-espiritual, identificava na *polis* arcaica um valor apenas como estágio transitório no desenvolvimento que culminaria



com a filosofia do período posterior, a ela fornecendo um ideal de submissão do indivíduo à comunidade. Apenas na formulação filosófica do século IV esse ideal viria a se fundamentar sobre uma norma inteiramente consciente, acessível, por meio de uma *paideia* filosófica, ao indivíduo autônomo, já completamente desperto para a sua individualidade.

Ainda que Jaeger não vinculasse explicitamente a produção de seu período alemão e a perspectiva de seu Terceiro Humanismo a uma perspectiva cristã (como a que caracterizaria o seu período americano, após sua migração em 1936), é possível vincular o seu platonismo, já nesse período, a uma subscrição implícita ao Cristianismo. A filosofia platônica do século IV emergia como resposta aos problemas impostos pelo despertar pleno do homem para a individualidade – um estágio inteiramente novo na evolução humana, que levava a excessos de todos os tipos e eventualmente à desintegração da ordem ético-religiosa anteriormente estabelecida, sobre a qual havia até então se assentado a vida em comunidade. Visando a contenção dos excessos e impulsos egoístas do indivíduo que, livre das amarras tribais e comunitárias que se dissolviam, buscava afirmar-se contra os interesses coletivos, e também o estabelecimento de uma nova ordem que, erguendo-se sobre um fundamento mais firme, pudesse afirmar em meio aos conflitos de interesses uma norma conciliadora que se impusesse pelo espírito e não como força coercitiva restringindo a individualidade, a reação socrático-platônica se pautava por um novo conceito de alma [*psyche*]. Imbuído de conotações ético-religiosas, tal conceito fundamentava uma harmonia primeva entre interesses individuais e comunitários, com a alma humana individual, tomada como cosmo interior, sendo reconhecida como imagem reflexa e irmã do cosmo exterior, de maneira que a ela estariam diretamente disponíveis as normas eternas pela qual se estruturaria harmonicamente o universo em sua totalidade, incluindo a vida em comunidade. Tal conceito de alma, fundamental para a perspectiva do Terceiro Humanismo, viria a se tornar uma herança cultural comum ao Ocidente, de acordo com Jaeger, com sua difusão através do Cristianismo, pelo qual seria incorporado:

A palavra “alma”, pelas suas origens na história do espírito, tem sempre para nós uma conotação de valor ético ou religioso. Tem um tom cristão, como as expressões “serviço de Deus” e “cuidado com a alma”. Ora, é nas prédicas protrépticas de Sócrates que a palavra “alma” adquire pela primeira vez esse alto significado. (...) É com razão que Adolf Harnack, na sua [obra] *A Essência do Cristianismo* [*Wesen des Christentums*], caracteriza a fé no valor infinito da alma de cada homem como um dos três pilares fundamentais da religião cristã. Mas, antes de pertencer a esta religião, constituía já um pilar fundamental da “filosofia”

e da educação socrática. Sócrates prega e converte. Vem “salvar a vida” (Platão, *Prot.*, 356D-357).<sup>16</sup>

Sócrates teria sido responsável pela desvinculação do conceito de alma dos “traços escatológicos ou demonológicos” que lhe concedera o movimento órfico, enquanto Platão teria entrelaçado tal conceito em seu “adorno mítico”, através da teoria da imortalidade da alma no *Fédon* e de sua preexistência no *Menon* – teorias que Jaeger reconhece como “claramente platônicas” (*Paideia*, p. 532). O corolário de tais observações seria a “origem puramente helênica”, e mais especificamente platônico-socrática, do conceito que se manifestaria posteriormente na prédica cristã. A “evolução religiosa superior” do espírito grego, de acordo com Jaeger, florescia na poesia e na filosofia, e não no culto aos deuses, comumente tomado pelo conteúdo principal da história da religião helênica (pp. 532-533). Jaeger sublinhava que a filosofia, constituindo uma fase posterior dessa evolução, não passaria de uma “expressão racional consciente” da mesma “estrutura interna fundamental do homem grego”, que anteriormente se manifestava na poesia e no mito (p. 533). A culminação desse processo evolutivo, na perspectiva de Jaeger, convergia para a emergência da filosofia platônica, conforme discutido. No decorrer de 1930, reconhecia já que o processo de “progressiva valorização da alma individual”, iniciado na Grécia antiga, alcançaria seu apogeu em um período posterior, com a emergência do Cristianismo (p. 123). Não desenvolvia nesse período, no entanto, o problema da herança grega a partir de uma perspectiva cristã. Apenas após o término da Segunda Guerra Mundial, já estabelecido nos Estados Unidos, voltava a sua atenção para tal problema.<sup>17</sup> Nas teses elencadas sob a supervisão de Rust para a *Deutschen Altphilologen-Verbandes* em 1933, de qualquer forma, a religião cristã era reconhecida, em conjunto com a Antiguidade, como as duas “grandes

---

<sup>16</sup> *Paideia*, pp. 529, 531. Para uma discussão a respeito do conceito socrático de alma e o elemento religioso da filosofia platônica, cf. o Capítulo III acima.

<sup>17</sup> Após a finalização do segundo e terceiro volumes de *Paideia* em Boston, o foco de Jaeger se voltava, no período de sua atividade em Harvard, para o estudo de Gregório de Nissa e do cristianismo primitivo. O resultado de tal esforço culminaria com a publicação, em 1961 – apenas alguns meses antes de seu falecimento, em outubro daquele ano –, das *Newell Jackson lectures*, por ele ministradas no ano anterior, a respeito do tema “cristianismo primitivo e *paideia* grega”. Aí o filólogo buscava traçar o “desenvolvimento histórico da religião cristã durante os seus primeiros séculos como um processo de 'tradução' contínua das suas fontes [nomeadamente de Platão]” (Werner Jaeger, *Cristianismo Primitivo e Paideia Grega*, Lisboa, 1991, p. 55). Paul T. Keyser sugere que a publicação das conferências antecipava o que viria a constituir o quarto volume de *Paideia*, que, de acordo com o plano originalmente traçado por Jaeger, estenderia a história da educação grega para além do recorte da Grécia clássica, estabelecendo os vínculos entre filosofia grega e a emergência do cristianismo, cf. P. T. Keyser, “Werner Jaeger’s Early Christianity and Greek Paideia”, in Calder (org.), op. cit., 1992, p. 94. Para um tratamento geral mais aprofundado da relação de Jaeger com o cristianismo, cf. o próprio Keyser, *Ibidem*, pp. 83-103.

forças históricas que até os dias de hoje determinam essencialmente a estrutura e destino do povo alemão, definindo a sua cunhagem nacional [*nationale Ausprägung*]”.<sup>18</sup>

Independentemente de como se articularia a relação entre estas duas forças, a evolução espiritual por meio da qual o presente encontrava suas raízes na Antiguidade helênica passaria necessariamente pelo Cristianismo e pelo processo jônico-ático do despertar para a individualidade, por meio do qual se impusera a demanda por uma síntese orgânica estabelecida sobre um novo fundamento, à qual viria a responder a filosofia platônica. O equilíbrio instaurado por Péricles, nesse sentido, no qual o individualismo era refreado sem que a individualidade fosse revogada, constituía para Jaeger uma realidade mais próxima de um ideal que a Esparta de Licurgo, na qual o indivíduo não se afirmava de forma alguma. Tratava-se, no entanto, de um equilíbrio meramente “externo”, condenado já de início pela forma democrática do regime ateniense. Seria apenas com Platão que, através da intuição consciente da norma ética que unia o cosmo individual interno ao cosmo político externo, uma submissão exemplar do indivíduo à comunidade, a exemplo do modelo espartano, poderia ser alcançada sem que a individualidade fosse com isso reprimida e o valor da alma individual restringido. Apenas quando a educação na virtude e a obediência às leis da *polis* tornavam-se “cuidado da alma”, conforme preconizava Sócrates, passando a servir primeiramente aos interesses do próprio indivíduo e não a demandas que se impunham de fora dele, era que o “estágio primitivo” arcaico de coesão social cedia lugar àquilo que Jaeger identificava como um estágio superior no processo da evolução do espírito grego.

A retórica de glorificação da disciplina e militarismo espartanos por parte de Jaeger no contexto de 1933 trazia como pressuposto implícito, dessa forma, a subscrição a um ideal platônico como estágio mais avançado do espírito. A contribuição de Esparta para a *paideia* grega seria definida, para o filólogo, pelo lugar que Platão concedera à educação espartana em seu grande projeto pedagógico. Assim como o estabelecimento de um espírito ático era reconhecido por Jaeger com a poesia de Sólon, com menor importância sendo atribuída a Clístenes e mesmo Péricles, no que dizia respeito ao espírito espartano, Licurgo e suas reformas – a respeito das quais Jaeger argumentava que pouco podia ser estabelecido historicamente – teriam apenas uma importância secundária, com a ênfase recaindo sobre a poesia de Tirteu, com a qual o

---

<sup>18</sup> A. Fritsch, op. cit., 1939, p. 155.

filólogo reconhecia a forma definitiva do ideal de cidadania espartano. A “evolução” do espírito grego, no entanto, não poderia culminar no ideal tirtaico, que já a Platão parecera unilateral. Não sendo a guerra o fim último da existência, a valentia não poderia constituir, para o filósofo ateniense, a maior das virtudes, de forma que estabelecia igualmente, no Estado das *Leis*, “acima e ao lado” da valentia, a justiça (*Paideia*, pp. 127-128). Com isso articulava a grande síntese entre os ideais políticos ateniense e espartano, com a submissão da virtude heróica tirtaica à virtude ética preconizada na poesia de Sólon. Ao determinar o lugar do ideal heróico-cívico tirtaico no seu próprio sistema pedagógico, Platão, “o grande organizador do tesouro espiritual da nação”, estabelecia igualmente o seu lugar no âmbito da *paideia* helênica geral. Apenas incorporado à grande síntese platônica esse ideal tornava-se uma “aquisição definitiva de toda a cultura posterior” (p. 117). Já em 1924, nesse sentido, reconhecendo Platão como o resgatador dos valores éticos gregos, em seu tempo extraviados, Jaeger exaltava uma classe senhoral [*Herrscher*] que, emergindo do “espartanismo espiritualizado da casta guerreira de guardiões do Estado” [*vergeistigten Spartanertum der Kriegerkaste, die den Staat bewacht*], se erguia como “conhedora da verdade mais elevada e medida eterna” [*Wisser höchster Wahrheit und ewigen Maßes*], por meio das quais “governava os muitos com severidade licúrgica” [*die mit lykurgischer Strenge die Vielen regieren*] (*HRV*, p. 100).

A celebração do ideal espartano por Jaeger era mediada, assim, por sua subscrição irrestrita a um ideal platônico. Sua perspectiva conflitava, frente a isso, com a perspectiva de Krieck e de outros intelectuais mais exaltados que, a partir de 1933, se pronunciavam em nome do nacional-socialismo, e que, rejeitando como “idealismo” o estabelecimento de quaisquer normas absolutas através de uma via platônica contemplativa, afirmavam a *polis* arcaica como seu ideal político. O estabelecimento da virtude não se media, aí, por uma intuição intelectual-contemplativa, mas seria determinado pela necessidade e orientado para a ação concreta e decisiva, conforme observara o próprio Jaeger no caso da Esparta de Tirteu. As orientações de Jaeger e de seus oponentes e detratores nazistas coincidia, assim, apenas até certo ponto. Convergiam em comum para o resgate de uma harmonia social perdida, o retorno a um estágio orgânico da vida comunitária, ou, como colocava Jaeger, a uma *arche* – no que se pode reconhecer aquilo que Peter Gay chamava “reforma através da nostalgia”

[*reformation through nostalgia*].<sup>19</sup> As divergências se estabeleciam, no entanto, no âmbito da determinação dos princípios que mediavam tal retorno. Para Jaeger, tratava-se do espírito em sua forma objetivada nos grandes monumentos espirituais, e acima de tudo no maior desses monumentos, a filosofia platônica, na qual todos os demais monumentos teriam determinados os seus lugares. Outros proponentes do nacional-socialismo, entretanto, preconizavam um retorno mediado pelo que tomavam por um fundamento mais primordial, que precedia quaisquer articulações intelectual-filosóficas, traduzindo-se por uma espécie de misticismo *völkisch* que, na maior parte dos casos, encontrava seu fundamento definitivo sobre um determinismo biológico mediado por um conceito indeterminado de raça.<sup>20</sup> O ensino secundário alemão, nesse sentido, pautado por diretrizes promulgadas por Rust e pelo ministério da educação nazista, enfatizava que os espartanos teriam preservado mais efetivamente a pureza do sangue ariano dos invasores dóricos, conforme aponta Roche, de forma que instituições espartanas eram diretamente equiparadas a instituições germânicas, tomadas por manifestações correlatas de um mesmo “espírito nórdico”.<sup>21</sup> Através do conceito de parentesco racial, assim, uma vinculação direta entre o espírito alemão moderno e o espírito espartano antigo era estabelecida, prescindindo da fundamentação filosófica preconizada pela posição humanística de Jaeger.

O juízo platônico de Jaeger a respeito de Tirteu e do ideal espartano lança luz também sobre a forma como seu humanismo conflitava com perspectivas nacional-socialistas mais sofisticadas, como a do filósofo Martin Heidegger.<sup>22</sup> Desde que Frank Edler chamou a atenção, no final da década de 1990, para uma carta de Heidegger a Jaeger, datada de novembro de 1932 – pouco antes da tomada de poder pelos nazistas, que transcorreria a partir de janeiro do ano seguinte –, encontrada no *Nachlaß* do último, o interesse de estudiosos que buscam compreender o engajamento político de

---

<sup>19</sup> P. Gay, *Weimar Culture: The Outsider as Insider*, 1968, p. 7.

<sup>20</sup> Para uma discussão crítica a respeito da adequação e limites do conceito de raça como fundamento científico e político, surgida no contexto da ascensão do Nacional Socialismo na Alemanha, cf. E. Vöglin, *Race and State*, 1997.

<sup>21</sup> H. Roche, op. cit., 2013, p. 209.

<sup>22</sup> Desde o surgimento do controverso livro *Heidegger et le nazisme* do chileno Victor Farías, no final da década de 1980, um intenso debate a respeito da relação entre a filosofia de Heidegger e o alinhamento político do filósofo com o nacional-socialismo rendeu a produção de uma enorme bibliografia, envolvendo defensores e detratores do filósofo. Mais recentemente, a emergência de novos materiais produzidos por Heidegger no contexto da década de 1930 evidencia uma proximidade maior entre suas posições filosóficas e a ideologia do partido, como aponta o estudo de Emmanuel Faye, surgido na França em 2005, cf. E. Faye, *Heidegger: The Introduction of Nazism into Philosophy*, 2009.

Heidegger tem se voltado para a sua relação com o filólogo e seu Terceiro Humanismo.<sup>23</sup> Propondo uma análise de seu conteúdo, Edler identificava na carta em questão possíveis indícios de planos de colaboração entre os dois intelectuais que, de maneira análoga, viriam a buscar, no ano seguinte, validação para suas perspectivas e posições sob o novo regime, ao menos nos primeiros meses de sua existência. Ainda que apenas uma carta tenha sido preservada, a correspondência entre o filósofo e o filólogo teria tido início anos antes, em 1928 ou mesmo anteriormente,<sup>24</sup> e se estendido ao menos pelos primeiros meses de 1933, quando, de acordo com H. W. Petzet, Jaeger planejara publicar em seu periódico *Die Antike* o texto do discurso inaugural proferido por Heidegger como reitor da Universidade de Freiburg.<sup>25</sup> A publicação do texto de Heidegger não se consubstanciaria, e é presumível que em 1934 qualquer vínculo entre os intelectuais houvesse sido rompido. Nas cartas escritas para Fraenkel naquele ano, Jaeger não apenas relatava o seu exílio intelectual auto-imposto enquanto ainda em Berlim, conforme discutido no capítulo anterior, mas expressava igualmente apreensão pela situação geral das universidades alemãs, especialmente a da Universidade de Freiburg, onde Fraenkel lecionara antes de deixar a Alemanha e onde Heidegger atuara como reitor até abril de 1934.

Na carta de 1932, Heidegger comentava dois textos que Jaeger lhe havia enviado, seu necrológio de Wilamowitz, falecido em setembro do ano anterior, e o já discutido artigo sobre Tirteu, surgido em 1932. Heidegger comparava Jaeger positivamente a Wilamowitz, reconhecendo no par “dois [tipos de] filólogos completamente distintos” [*zwei ganz verschiedene Philologen*] e confessando não ser capaz de compreender a apreciação [*Einschätzung*] e heroicização [*Heroisierung*] do grande sátrapa da filologia alemã na virada do século. Exaltava, em oposição à abordagem de Wilamowitz, o tipo de filologia que reconhecia no artigo de Jaeger sobre Tirteu, a respeito do qual, declarando-se inapto a fornecer um comentário especializado, oferecia uma perspectiva filosófica. Reconhecia o mérito da investigação filológica conduzida no artigo, a partir de tal perspectiva, por adentrar ela “o estrato do assim

---

<sup>23</sup> F. Edler, “Heidegger and Werner Jaeger on the Eve of 1933: A Possible Rapprochement?”, *Research in Phenomenology*, Volume 27, 1, 1997, pp. 122-149.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 125.

<sup>25</sup> H. W. Petzet. *Encounters and Dialogues with Martin Heidegger: 1929-1976*, 1993, p. 28. Stanley Burstein, no entanto, questiona a substancialidade da informação.

chamado filosofar subterrâneo na Antiguidade” [*unterirdischen antiken Philosophierens*], até então pouco intuído e pressagiado [*bisher kaum geahnte*]. O termo “subterrâneo” [*unterirdischen*], não pertencendo ao léxico habitual de Heidegger, é elusivo, e tem perturbado estudiosos do filósofo. No uso de contemporâneos de Heidegger, como Walter F. Otto e Alfred Bäuml, com cujas obras o filósofo era familiarizado, o “estrato subterrâneo” estaria vinculado à morte e à realidade oculta por ela encerrada, tema figurado no ensaio de Jaeger. A questão de sua vinculação à morte, no entanto, não é relevante no presente contexto, de forma que nos servirá a apreciação de Charles Bambach para a terminologia utilizada por Heidegger:

O que Heidegger estava tentando expressar com a frase infeliz [*infelicitous phrase*] “filosofar subterrâneo” seria um estilo de pensamento poético e primordial, que ainda não havia sido forçado nas rígidas e inflexíveis categorias da lógica e substância, e da metafísica da presença que dominaria a filosofia ocidental depois de Platão e Aristóteles. Ao invés, apontava para as profundas e originárias fontes arcaicas do pensamento pré-socrático, de que Heidegger esperava poder derivar o enraizamento [*rootedness*] necessário para a fundamentação [*grounding*] da vindoura revolução do pensamento alemão.<sup>26</sup>

No breve comentário de sua carta, o filósofo identificava o tratamento da história da *arete* proposto por Jaeger como “paradigmático para a história da *aletheia* equalizada à *doxa*, como em Ésquilo e Sófocles”. Seu interesse, aí, seria a “realidade e força [*Wirklichkeit und Macht*] dos assim chamados fenômenos na totalidade do *Dasein* helênico”. A revolução do pensamento preconizada por Heidegger reivindicava o restabelecimento do *logos* a um estágio mais primordial, pré-lógico, com o qual identificava um estágio mais “primitivo” não em sentido negativo, mas como um estágio de compreensão mais autêntica da realidade. As razões de Jaeger para descortinar o “filosofar subterrâneo” de Tirteu, no entanto, iam na direção diametralmente oposta. Jaeger identificava com a poesia de Tirteu, conforme discutido, um estágio “primitivo” no sentido de cru e inferior, cujo valor e interesse derivava apenas de constituir um estágio no processo que culminaria com o assentamento definitivo da virtude no terreno lógico no qual a estabelecera Platão. Em 1932, tal posicionamento de Jaeger seria já presumível em vista do acentuado teor platônico da posição humanística por ele defendida no decorrer da década de 1920. Apenas em 1934, porém, com a publicação do primeiro volume de *Paideia*, tal perspectiva viria a ser explicitamente veiculada. Nessa altura, ficava claro que o ideal pedagógico platônico do

---

<sup>26</sup> C. Bambach, *Heidegger's Roots: Nietzsche, National Socialism and the Greeks*, 2003, p. 45.

Terceiro Humanismo, ao menos em sua formulação “pura” conforme adiantada por Jaeger, não poderia servir à revolução do pensamento à qual conclamava Heidegger.

A orientação geral na Alemanha após a Primeira Guerra Mundial, conforme observam diversos comentadores, seria para o primitivo, para o arcaico e para o primordial. Nesse movimento, o interesse se voltava à filosofia pré-socrática, ensejando a culminação, com Heidegger e outros, de uma tendência cuja origem pode ser traçada, em última análise, de volta a Nietzsche, e que na virada do século ganhava ímpeto sobretudo com o trabalho filológico de Hermann Diels, importante para o estabelecimento da filosofia dos pré-socráticos em seus próprios termos, e não mais como precursores primitivos de Platão e Aristóteles. Ao propor uma abordagem da história político-espiritual grega através da chave *paideia*, tomando essa história por um processo cuja culminação identificava com Platão, Jaeger se colocava na contramão de tal tendência. Todos os seus *insights* a respeito de tal processo, sobretudo de seus estágios primitivos-arcaicos, eram recebidos com interesse e mesmo entusiasmo por aquilo que, como estudos individuais auto-contidos, clarificavam a respeito de seus temas. A perspectiva geral a partir da qual tais *insights* eram produzidos, no entanto, não era facilmente aceita, encontrando forte resistência sobretudo a partir de 1933, quando ganhava maior ímpeto uma perspectiva de forte teor arcaizante alinhada à ideologia nacional-socialista. Conflitavam com as premissas pedagógicas do Terceiro Humanismo, nesse sentido, tanto perspectivas mais sofisticadas, como as de Heidegger ou Bäumlér, quanto a perspectiva mais populista de Krieck, e também, em um nível mais básico, a forma como os conteúdos relacionados à Antiguidade viriam a ser trabalhados no ensino médio alemão, determinada pelo material didático utilizado, produzido de acordo com orientações do Ministério da Educação de Rust, e também por panfletos pedagógicos redigidos pelo próprio Rust. Nesse sentido, fosse qual fosse a opinião de Rust a respeito de Jaeger e seu posicionamento em relação ao Terceiro Humanismo, é evidente que suas ideias para a educação secundária alemã, especialmente no que dizia respeito à educação da “elite política” da nova Alemanha, diferiam radicalmente daquelas preconizadas pelo filólogo. Apesar das advertências de Jaeger quanto à imprescindibilidade do ensino do grego e do latim para o ensino secundário ginásial, lançadas no decorrer de todo período do filólogo na Alemanha e, no contexto de 1933, apresentadas diretamente a Rust através das teses da *Deutschen Altphilologen-Verbande*, o ensino do grego antigo não seria instituído como



compulsório nas Napolas, as instituições de ensino secundário de elite estabelecidas por Rust em 1933. O foco da educação “política” nessas instituições, como demonstra Roche, recairia sobre a disciplina e treinamento militares, com ênfase na educação física, constituindo uma emulação do modelo pedagógico espartano, porém em roupagem moderna. Nada que se assemelhasse aos debates ético-políticos sobre obras antigas a exemplo dos *debate clubs* britânicos, sugeridos por Jaeger em 1933, seria perseguido. No que tange à Antiguidade, a educação política instituída no ensino secundário que se oferecia à futura elite política do país ressoava com a “linguagem e terminologia técnica da propaganda nazista e das leis raciais”.<sup>27</sup> O que viria a ser ofertado como educação clássica, de acordo com Roche, seria “uma versão nazificada da Antiguidade”.<sup>28</sup>

A educação doutrinária em uma virtude militarística unilateral, imposta pelo Estado nacional-socialista, deve ter parecido a Jaeger como imposição arbitrária do *Machtstaat* sobre a esfera cultura, o que inviabilizava o equilíbrio entre poder e espírito para o qual viera, desde a década de 1920, indicando o caminho através do seu humanismo. A educação na disciplina militar espartana não poderia significar mais que mera instrumentalização do espírito para fins políticos caso não se fundamentasse sobre um ideal ético intuído a partir de uma norma elevada, que vinculasse em uma unidade harmônica a realidade política externa à realidade interna da alma individual. “Qualquer tentativa do Estado no sentido de definir o espírito em seu programa ou fazê-lo um mero meio subserviente”, apregoava o filólogo em 1932, “paralisa a cultura e também a impossibilita de prestar ajuda ao Estado” (*HRV*, p. 213). Por isso o chamado, lançado não apenas nesse contexto específico, mas no decorrer de toda a sua cruzada humanística, à via contemplativa platônica. Tratava-se, na perspectiva de Jaeger, da única forma de reconciliação entre poder e espírito, forças que, desde a emergência do indivíduo autônomo, haviam se digladiado ao longo da história. A solução entrevista por muitos intelectuais nazistas, em contraste, contemplava um retorno a um estágio primitivo de coesão social que, ao contrário de Jaeger, reconheciam como um estágio mais puro e elevado. Buscavam na Antiguidade, assim, e sobretudo na Antiguidade arcaica, forças primordiais que lhes permitissem um retorno direto à raiz primitiva desse estágio anterior, prescindindo da mediação de conceitos e perspectivas de realidades

---

<sup>27</sup> H. Roche, op. cit., 2013, p. 210.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 206.

posteriores, como a do tempo de Platão, na qual encontrava-se já extraviada a harmonia primordial pela qual ansiavam. Seria visando a meta de um tal retorno imediato que Heidegger buscava, por meio de uma reinterpretação radical da filosofia pré-socrática, um “novo começo” [*neue Anfang*] para o pensamento ocidental, e também que Ludwig Klages e Alfred Bäumler se voltavam para a linguagem mítica, nela reconhecendo uma fundamentação primordial para a realidade humana, ou ainda que Alfred Rosenberg estabelecia o “mito do sangue” como o paradigma para o século XX.

Pesava na balança, no embate entre a posição de Jaeger e as perspectivas arcaizantes de seus colegas, o valor da alma individual e o próprio destino do indivíduo no âmbito da cultura ocidental, que o retorno a um estágio de coesão social primitivo não mediado por uma perspectiva platônica ou pós-platônica tornava incerto. Seguindo a crítica nietzscheana, muitos dos intelectuais que defendiam posições mais radicais no contexto do nacional-socialismo não possuíam opiniões positivas a respeito do Cristianismo. Não compartilhavam, é certo, da crença identificada por Jaeger com o platonismo e com o cristianismo, no “valor infinito da alma individual”, à qual subscrevia o filólogo. Tal crença se impunha como obstáculo à mediação entre o Terceiro Humanismo e perspectivas filosóficas contemporâneas, inviabilizando sua aproximação com tendências mais radicais que despontavam a partir de 1933. Ainda que ganhassem ímpeto com a “revolução” nacional-socialista em curso, passando a se afirmar de forma mais contundente no âmbito das instituições científicas e pedagógicas alemãs, nenhuma dessas tendências se estabeleceria, conforme discutido, como uma posição oficial imposta em nome do nacional-socialismo, de forma que continuariam competindo entre si por espaço e legitimação até a derrocada final do regime.

Em meio ao embate entre uma série de diferentes posições e perspectivas, a posição platônica do Terceiro Humanismo encontraria ainda, a despeito de Jaeger haver deixado a Alemanha, algum eco no *establishment* intelectual alemão, deixando, ao menos em um pequeno grau, a sua marca nas instituições de ensino do período. Nesse sentido, no âmbito da educação política oferecida nas Napolas, o ideal platônico emergia ocasionalmente vinculado ao ideal espartano que aí se estabelecera como paradigma. Ainda que, em seu estudo sobre a instituição em questão, o interesse de Roche recaísse exclusivamente sobre a apropriação do ideal espartano pela pedagogia nazista como modelo para a educação política do novo regime, sua investigação revela acidentalmente, através de certos documentos e relatos, a coexistência, ao menos em

alguma medida, de tal ideal com uma perspectiva platônica, o que se aproximava do ideal preconizado pelo Terceiro Humanismo.<sup>29</sup> Tratava-se, no entanto, de uma presença tímida. A crítica platônica ao ideal pedagógico espartano, que questionava a subordinação dos valores culturais à perseguição da excelência guerreira, seria rebatida no contexto das Napolas, conforme aponta Roche, com a asserção de que Esparta constituía o “‘local de nascimento da ideia heróica de Estado’ em termos de ‘consistência férrea’ e ‘vontade fanática para a formação política da comunidade’”.<sup>30</sup> O estudo de Roche sugere que a perspectiva arcaizante que preconizava um retorno a Licurgo e Tirteu prescindindo da mediação de um conceito de humanismo seria prevalente no contexto da educação oferecida à futura elite política da nova Alemanha.

A inauguração das Napolas em 1933 e o tipo de educação que na instituição se oferecia, constituía um sinal evidente de que os caminhos que Rust e o Ministério da Cultura nazista anteviam para a educação secundária alemã sob o novo regime não se harmonizavam aos caminhos indicados por Jaeger, o que condenava à marginalização a perspectiva humanística do filólogo. Em abril de 1935, o ginásio de Schulpforta, uma das mais tradicionais e prestigiosas escolas humanísticas da Alemanha, onde haviam recebido educação secundária figuras importantes como Nietzsche, Wilamowitz e Fichte, era convertido em Napola. Também aí a educação na virtude militar tirtaica seria instituída. Nessa altura, já há muito desiludido com a realidade do novo regime, vivendo ainda em Berlim, porém em um exílio intelectual auto-imposto, Jaeger cuidava dos detalhes de sua migração para os Estados Unidos, que viria a se concretizar no ano seguinte. O surgimento do segundo volume de *Paideia* na Alemanha, alguns anos mais tarde, em 1944, onde o filólogo exilado propunha, enfim, uma discussão pormenorizada dos diálogos de Platão – a grande síntese com a qual identificava a culminação máxima

---

<sup>29</sup> Roche destaca em seu estudo uma dissertação produzida por Werner Querengässer, aluno de Schulpforta (uma das únicas duas Napolas a seguir o currículo do *humanistische Gymnasium*), na qual o tema explorado consistia na “educação espartana e platônica” (Ibidem, p. 205). Nenhum detalhe, no entanto, é fornecido sobre o conteúdo ou perspectiva da dissertação. Roche chama a atenção também para o relato do holandês Dr. T. Goedewaagen, que escrevendo a respeito de sua visita à Napola Bensberg, defendia o tipo de educação política que na instituição observara, celebrando o ideal espartano nela perseguido, porém sublinhando que, “enquanto Esparta tivera de abandonar a cultura refinada de Atenas, aqui [nas Napolas] refinamento sem decadência é combinado a poder sem brutalidade”. Prosseguia reconhecendo as Napolas como “únicas instituições educacionais realmente capazes de realizar as promessas de um humanismo” (p. 206). O que, na prática, Goedewaagen observara em sua estada em Bensberg para chegar a tais conclusões, é impossível precisar. Em todo caso, a ideia de uma síntese entre refinamento ateniense e poder espartano, assim como a subscrição a um ideal espartano mediado por um conceito de humanismo, aproximam-se bastante da perspectiva defendida por Jaeger.

<sup>30</sup> Ibidem, p. 209.

da marcha do espírito grego e de toda a cultura humana –, encontraria a fina flor da juventude alemã, educada no ethos militarístico espartano, ocupada com *Heimatflak* (artilharia antiaérea, nos anos finais da guerra instituída como tarefa compulsória para alunos das Napolas a partir dos 16 anos de idade), com o *Reichsarbeitsdienst* (Serviço de Trabalho do Reich) e com a *Wehrmacht* (aos quais eram recrutados aos 17 anos).

#### IV

Em seu já referenciado artigo sobre o Terceiro Humanismo, Donald White destacava aquilo que reconhecia como um “traço característico (...) de todas as declarações de Jaeger que traziam a política como tema ou subtema”, o qual identificava com a postura “semi-removida” do filólogo, que tornava “difícil, mesmo para um leitor posterior dos textos, (...) estabelecer precisamente o que (...) ele estava aconselhando suas audiências a optar entre a miríade de escolhas políticas ofertadas ao cidadão da República de Weimar”.<sup>31</sup> White nota que, em um período de enorme demanda por diretrizes práticas e ação política, ou, nos termos em que coloca, de “sede por orientação em uma realidade que parecia persistentemente fora de eixo”, as admoestações platônicas oferecidas por Jaeger em nome de sua perspectiva humanística, convocando, frente às difíceis decisões que se impunham, a um distanciamento contemplativo, não respondiam às necessidades demasiado concretas e práticas com que eram confrontados os alemães de seu tempo. Toda a crítica, desde aquela advinda de contemporâneos do filólogo, situados em ambos os extremos do espectro político (de Ernst Krieck a Bruno Snell), até a crítica recente da história intelectual, tem sido unânime em apontar o caráter “idealista” do humanismo platônico de Jaeger como demasiado retirado da realidade política concreta para um humanismo que se propunha como “político”.

É improvável que Jaeger não estivesse consciente de tal limitação da posição humanística que defendia. A queda da república em 1933, suspendendo os impedimentos à ação política decisiva imputados pelos entraves do regime democrático, impunha de forma mais radical a exigência de uma orientação política prática para a ciência e para o espírito. Buscando atender a tal exigência, Jaeger elencava no artigo “Die Erziehung des politischen Menschen und die Antike”, nesse contexto surgido, uma longa lista dos “gradiosos monumentos do espírito político grego” [*Denkmäler der politischen Geistes der Antike*], propondo-os como alimento [*Nahrung*] para o espírito

---

<sup>31</sup> D. White, op. cit., 1992, p. 281.

da nova geração de alemães a ser formada sob o novo regime que se instaurava.<sup>32</sup> A subscrição do filólogo aos modelos que aí celebrava, no entanto, não era irrestrita, de forma que sua retórica era em alguma medida elusiva, mesmo insincera. Como ficaria claro no ano seguinte, com o surgimento do primeiro volume de *Paideia*, os monumentos que elencava, sobretudo aqueles que se traduziam como ou derivavam diretamente da ação política concreta, não constituíam, por si mesmos, modelos comendáveis, mas meros estágios no processo que levaria à emergência do maior desses monumentos, o Estado teórico platônico, no qual cada um dos demais monumentos teria determinado o seu lugar definitivo no grande patrimônio político-espiritual grego. O filólogo impunha como exigência, com isso, que toda a relação entre o presente e a Antiguidade fosse mediada por uma perspectiva platônica. Os monumentos do espírito que precediam a síntese articulada por Platão, assim, se elevavam à categoria de monumentos apenas através de seu resgate em um contexto posterior, já de plena consciência para as funções do espírito, inaugurado pelo filósofo ateniense. O delicado equilíbrio que, sobre o fundamento espiritual lançado por Sólon, Péricles fora capaz de estabelecer, estando fadado a desintegrar-se, não poderia oferecer, assim, um modelo de *praxis* política para o presente. Tampouco servia como modelo a Esparta de Licurgo e Tirteu, com a qual o filólogo identificava apenas um mero estágio primitivo no desenvolvimento político-espiritual da *polis*, igualmente destinado a ser superado. Apenas integrados ao grande esquema teórico platônico, na qual uma síntese entre eles era articulada, tornavam-se tais modelos comendáveis.

O novo retrato de Platão que emergia na década de 1920, conforme discutido nos capítulos III e IV acima, restabelecia a unidade entre *theoria* e *praxis* no pensamento do filósofo. O fracasso de sua atuação na Sicília, entretanto, condenava o seu Estado, a despeito de seus melhores esforços para concretizá-lo na realidade prática, a permanecer constricto à esfera da teoria pura, o que impunha limites a seu estabelecimento como forma política “clássica” e paradigma para a ação política no presente. Confrontado com tal problema, Jaeger estabelecia como culminação da marcha do espírito político grego, ao lado da filosofia platônica, um segundo monumento. Com a derrocada do Estado ateniense após a guerra do Peloponeso, conforme notava, Platão teria se lançado em uma luta pelo restabelecimento da autoridade interna do Estado. Não se tratava mais, porém, do Estado presente, para o

---

<sup>32</sup> *Volk im Werden*, Heft 3, 1933, p. 48.

qual o filósofo não via mais salvação, mas do Estado como “ideia pura, idenpendente de flutuações humanas, opiniões e adversidades, e do destino particular de cada Estado” (HRV, p. 213). Paralelamente, no entanto, o Estado real ateniense ressurgia através de um lento processo de fortalecimento de seu poder, frente ao qual a juventude, “perdida em especulações filosóficas ou entregue ao desespero”, se veria mais uma vez “atraída para o turbilhão do movimento político”. À contemplação pura comendada no *Teeteto* e perseguida na Academia de Platão, nesse contexto, se consagrariam jovens metecos estrangeiros como Aristóteles, Xenócrates e Heráclides, ao passo que a juventude ateniense se via mais uma vez “arrastada pela grande corrente da história que de novo parecia chamar Atenas à altíssima missão de expandir as forças do Estado na vida da nação grega” (*Paideia*, pp. 1380-1). Em meio à geração que se lançava à tarefa de reestabelecimento do Estado ateniense, erguia-se a figura de Demóstenes, cuja liderança na batalha derradeira pela autonomia da *polis* Jaeger celebrava como o último grande monumento político do espírito grego e único comparável ao monumento platônico.

Demóstenes surgia no horizonte do humanismo de Jaeger em 1933. Recebia sua primeira menção no artigo surgido no periódico de Kriek, onde era reconhecido como “o apaixonado combatente pela insurreição do povo grego para a última luta pela independência nacional”, que continuava aguardando “uma apreciação justa após um século de sóbria *Realpolitik* tê-lo julgado injustamente por sua trágica derrota”.<sup>33</sup> Nos meses que se seguiam à redação de tal artigo, paralelamente à consolidação do poder nazista na Alemanha, Jaeger trabalhava em um estudo sobre Demóstenes, cujos resultados seriam apresentados no ano seguinte em Berkeley, nos Estados Unidos, onde atendia ao convite para ministrar conferências como *Sather professor*. Oferecendo uma reapreciação da figura de Demóstenes e dos eventos políticos de seu tempo, o estudo buscava fornecer a “apreciação justa” pela qual aguardava o estadista ateniense.<sup>34</sup>

Desde J. G. Droysen e o descobrimento do período helenístico, Demóstenes passara a figurar, conforme sublinhava o próprio Jaeger, como um mero obstáculo no caminho de um processo histórico irresistível, que, levando os gregos à superação dos limites impostos pelo restritivo e antiquado modelo político da cidade-estado, culminava com o grande império mundial de Alexandre e a cultura universal do

---

<sup>33</sup> Ibidem, p. 46.

<sup>34</sup> O texto das conferências figura no volume W. Jaeger, *Demosthenes: The Origin and Growth of His Policy*, 1938.

helenismo. Reproduzia tal juízo a respeito de Demóstenes a história “positivista” de K. J. Beloch, fundamentada no mesmo pressuposto de que a cidade-estado autônoma deveria por necessidade ceder lugar a uma unidade nacional mais ampla, o que se concretizava com a conquista macedônia (*Demosthenes*, p. 2). Emergindo no século XIX, essa perspectiva levaria à depreciação do papel de Demóstenes e à legitimação das posições de seus adversários, Filipe, Isócrates e Ésquines, que passavam a ser identificados com o lado “certo” da história. No início do século XX, quando Jaeger voltava seu olhar para Demóstenes, a opinião geral a respeito do estadista, ainda fortemente marcada pela depreciação de sua figura no século anterior, permanecia negativa. Wilamowitz, cujo amplo enfoque abarcava a totalidade da história grega, pouco escrevera sobre o orador. Em carta de 1929, já nos seus anos finais, confidenciava a um colega que se furtara de discutir Demóstenes por não ser capaz de discutir “aquilo a que não era afeiçoado”; que o estimava como patriota, mas que o advogado lhe enojava e que não o considerava um estadista.<sup>35</sup>

A apreciação do *establishment* histórico-científico alemão do tempo de Jaeger negava a Demóstenes, assim, as glórias que os séculos anteriores lhe haviam conferido. A rejeição de tal juízo desfavorável por Jaeger acompanhava o rompimento mais amplo do filólogo com o modelo de *Altertumswissenschaft* preconizado pela geração anterior de filólogos clássicos. Sua perspectiva humanística, reagindo contra tal modelo, assumia a vinculação da Antiguidade ao presente, de forma que a reavaliação de Demóstenes como figura histórica não deve ser tomada por mera trivialidade historiográfica. Como ciência a serviço de um humanismo, devia necessariamente servir ao estabelecimento de um fundamento primordial, no qual poderia encontrar respaldo a ação política reta, no presente e em todo o porvir. Frente a isso, deparamo-nos com o problema imposto pelo estabelecimento de Demóstenes como ideal de homem político prático frente às circunstâncias do presente de Jaeger.

Apesar de seu louvável patriotismo, sublinhado por Wilamowitz, e de sua luta apaixonada travada até o derradeiro fim, pouco apelo Demóstenes teria para políticos, ideólogos e mesmo acadêmicos nazistas, entre os quais Jaeger necessitava, naquele momento, angariar apoio para seu Terceiro Humanismo. Diversos fatores faziam do estadista ateniense um modelo inadequado para o contexto alemão de 1933, dentre os quais podemos destacar: 1) Identificando um ideal político sobretudo com a

---

<sup>35</sup> William M. Calder, "Wilamowitz on Demosthenes", *The Classical World*, 72, 4, 1978, pp. 239-240.

estruturação totalitária da *polis* arcaica ou do modelo espartano clássico, os partidários do nacional-socialismo tendiam a tomar o século IV por uma época de declínio, à qual não se voltavam, a exemplo Jaeger, em busca de “monumentos perenes do espírito grego”. 2) A exaltação de Atenas e de sua liderança na luta pela autonomia nacional grega, que acompanhava a celebração da figura de Demóstenes proposta por Jaeger, conflitava com a bastante difundida glorificação de Esparta pelos nazistas, em geral afirmada em detrimento de Atenas, que associavam com a democracia, o liberalismo, a fraqueza e decadência do Estado.<sup>36</sup> Jaeger deixa claro que o ressurgimento de Atenas na época de Demóstenes, incluindo o apoio que a cidade fora capaz de angariar entre as cidades-estados gregas naquele contexto crítico, nada devia à forma democrática de seu governo ou a quaisquer sentimentos democráticos de seus vizinhos, mas antes a um “novo homem e novo espírito” que, emergindo com a com a nova linguagem inaugurada pela oratória de Demóstenes, “ganhavam para Atenas os corações da Grécia” (*Demosthenes*, p. 20). Jaeger não possuía, conforme discutido, interesse pela forma democrática de governo, que vinculava em última análise ao declínio e derrocada da autoridade do Estado ateniense. A liderança de Atenas se legitimava, nesse sentido, *apesar* de suas inclinações democráticas, por suas importantes contribuições ao espírito grego. Apenas em vista dessas contribuições a “recuperação de sua antiga posição [de liderança]” tornava-se “uma questão de justiça histórica” (*idem*). Por outro lado, a hegemonia de Esparta, estabelecida com o fim da guerra do Peloponeso, contrastava com a liderança ateniense por seu caráter puramente militar, desprovido de uma fundação cultural e econômica. Ademais, desviando-se de seu curso, Esparta experienciara a dissolução de sua força interna, permitindo que a antiga simplicidade e disciplina que definiam seu ethos cedesse lugar à opulência e à brutalidade (pp. 7-8, 12). Reconhecendo Licurgo e Tirteu como representantes da Esparta dórica ariana que exaltavam como ideal, pouco interesse possuíam os intelectuais e ideólogos nazistas, no entanto, pela Esparta de Lisandro e pelo século IV em geral, que reconheciam com o “período tardio da cultura grega” [*späten Griechentum*] – período que, seguindo Kriek, rejeitavam na totalidade de suas manifestações como uma era de pura decadência, na qual encontrava-se já dissolvida a “ordenação holística da vida e da administração do Estado” [*ganzheitliche Lebensordnung und Staatszucht*] que almejaram restaurar na

---

<sup>36</sup> Roche destaca, em diversas ocasiões, que a exaltação de Esparta no contexto da educação secundária alemã sob o nacional-socialismo vinha muitas vezes acompanhada do demérito e rejeição de Atenas. Cf. H. Roche, *op. cit.*, 2013, pp. 220, 225, 227 etc.



Alemanha do presente.<sup>37</sup> 3) Quando, em 1933, os ânimos se exaltavam diante do que muitos reconheciam, com a instauração de um novo regime, como o “grande momento da Alemanha”, no qual seria decidido o destino da nação e de seu povo, a luta fracassada de Demóstenes, a despeito dos melhores empenhos em retratá-la sob a luz mais nobre e patriótica possível, oferecia apenas uma perspectiva de derrota e resignação, que não se adequava às conjunturas psicológicas e emocionais do presente alemão, cuja demanda seria por perspectivas de triunfo, vitória e afirmação nacional bem-sucedida.

A falta de interesse de Jaeger pela realidade em seu sentido concreto, para além do espírito, se manifestava, nesse sentido, mesmo no momento em que buscava estabelecer um ideal de conduta política prática. Apesar de deixar para trás o âmbito puramente teórico do Estado platônico e de adentrar, com Demóstenes, o âmbito da *praxis* política, o fracasso do estadista importava tão pouco a Jaeger quanto o fracasso de Platão em sua empreitada na Sicília. A grande realização do estadista, assim como a do filósofo, seria para a esfera do espírito, para a qual contribuía com o estabelecimento de uma nova linguagem que, unindo *ethos* e *pathos*, fora capaz de refletir a “alma da nação grega” e lançar “o imperioso chamado do destino, conduzindo mais uma vez o povo do conflito de interesses irrefletido à união na ação e no sofrimento” (pp. 174-5). Identificando a emergência de tal linguagem com as *Filípicas*, em especial com o terceiro dos discursos proferidos contra o rei macedônio, Jaeger tomava os discursos de Demóstenes, em conjunto com os diálogos de Platão, pela “forma permanente” do espírito grego [*dauernde geistige Gestalt*], estabelecida respectivamente nas esferas da política e da filosofia (p. 191). Retomando a figura de Demóstenes no capítulo final do terceiro volume de *Paideia*, surgido alguns anos mais tarde, já na década de 1940, o valor da nova linguagem inaugurada pelo estadista ateniense era reconhecido em termos de seu conteúdo pedagógico, como *paideia*. O nexos que uniria os discursos categorizados sob o rótulo *Filípicas* era aí reconhecido com a “grande ideia de educação do povo (...) em um novo espírito”, que permearia o conjunto de tais discursos (*Paideia*, p. 1395). A *praxis* política, para Jaeger, adquiria relevância verdadeira apenas nos casos em que produzia monumentos político-pedagógicos perenes de tal tipo. Nessas ocasiões, a ação política, adentrando a esfera do espírito, deixava de constituir mera *praxis*, elevando-se acima da realidade política concreta e acima do âmbito da própria

---

<sup>37</sup> *Volk im Werden*, Heft 5, 1933, p. 77.

história, passando a integrar o substrato espiritual supra-histórico perene que Jaeger reconhecia como *Geist*, espírito, cuja expressão máxima seria *paideia*. Os discursos de Demóstenes, catapultados assim para fora da esfera das lutas políticas travadas no âmbito histórico concreto, eram reconhecidos como *paideia* em sentido plástico, “expressão espiritual e artística”, que Jaeger comparava ao altar de Pérgamo e às esculturas de Escopas de Paros – “expressões altamente apaixonadas, que traziam em si a estampa da luta violenta” (*Demosthenes*, p. 174).

O estudo de Jaeger sobre Demóstenes, assim, é marcado pela submissão da *praxis* ao espírito. Como na filosofia platônica, o espírito desempenhava aí um papel conciliador, conduzindo pelo caminho da harmonia e coesão social. Todo o desenvolvimento histórico grego, para Jaeger, se orientava para o estabelecimento de sínteses orgânico-espirituais. Nesse sentido, Demóstenes é comendado por seus interesses puros e por sua devoção não-egoísta à causa nacional grega (p. 167). Como voz por meio da qual se manifestava o espírito, o estadista estaria “muito acima de todos os seus contemporâneos” e de seus adversários (*idem*). Para tanto, o Demóstenes de Jaeger necessitava estar removido da política nos termos em que esta era conduzida no contexto da democracia ateniense de seu tempo, sendo elevado, em última análise, acima da própria história. A defesa de Demóstenes fornecida por Georges Grote, dessa forma, era rejeitada por Jaeger por não fazer justiça à importância do estadista, visto que a perspectiva liberal do banqueiro e membro do Parlamento britânico lhe impedira de perceber que o “desenvolvimento político [de Demóstenes] era demasiado complexo e seu centro de gravidade muito peculiarmente situado para que fosse rotulado com qualquer denominação partidária” (p. 4). Grote compreendia a política de Demóstenes em termos de política partidária, quando o grande feito de Demóstenes teria sido justamente haver vencido as limitações impostas pelos interesses partidários tacanhos que regiam a política de seu tempo, o que lhe permitira erguer-se à posição de arauto de uma nova consciência nacional pan-helênica, cujo chamado ecoaria pela eternidade como monumento atemporal do espírito, como *arche* imorredoura e legado para toda a posteridade.

Deixando a esfera da história das ideias e do espírito, e lançando seu olhar sobre um contexto de luta política, Jaeger produzia uma obra historiográfica controversa. Na mesma conferência em que Charles Kahn avaliava a contribuição do filólogo para o campo da filosofia platônica, sublinhando os problemas que a sua perspectiva

humanística impunha à recepção de seu trabalho algumas décadas mais tarde,<sup>38</sup> o historiador Ernst Badian avaliava a contribuição de Jaeger para o estudo de Demóstenes.<sup>39</sup> Identificando o estudo como “um ensaio em anti-história”, Badian se exasperava frente ao que percebia como total desinteresse pelos fatos históricos e completo desdém pelo método histórico, à perspectiva “idealista” de Jaeger que reconhecia como beirando o misticismo, e a disposição do filólogo em sacrificar *akribeia* em nome de sua busca por “valores elevados” [*outstanding “Werte”*]. Badian reclamava que o pressuposto de que partia o filólogo, de que Demóstenes sempre via qualquer situação com maior clareza que seus adversários, e a “convicção inabalável” do filólogo de que o estadista estaria “sempre certo”, levava-o a produzir uma obra historiográfica problemática, na qual fatos e cronologias seriam ignorados, a pesquisa e método negligenciados, e as conclusões e juízos fornecidos arbitrários. Diante disso, o retrato de Demóstenes fornecido por Jaeger seria “totalmente removido do Demóstenes histórico e de quaisquer de suas ideias”, estabelecido em um “vácuo criado pela abstração [das ideias do estadista] em relação às situações políticas em que foram comunicadas”, às quais falhava em dar a devida atenção.<sup>40</sup>

Na conclusão de sua conferência, que levava o subtítulo “o enigma final” [*The Final Puzzle*], Badian questionava “em que medida a forma como Jaeger via Demóstenes teria sido, como todas as interpretações históricas inevitavelmente são, tingida pelos alarmantes eventos que vivenciava”.<sup>41</sup> Para tal enigma, não oferecia resposta. Chamava atenção para a passagem que considerava crítica – “um pronunciamento estranho” –, quando, na conclusão de seu estudo, Jaeger afirmava reconhecer a forma definitiva do espírito grego na filosofia de Platão e nos discursos de Demóstenes.<sup>42</sup> Aqui, retornamos ao problema acima levantado, a respeito da elevação de Demóstenes ao trono do espírito grego, e também do papel dos eventos políticos que transcorriam no fatídico ano de 1933 para esse novo desenvolvimento do Terceiro Humanismo. A onda nacionalista que varria a Alemanha naquele contexto, assim como a renovada demanda por ação política decisiva advinda da mudança de regime, devem

---

<sup>38</sup> C. Kahn, op. cit., 1992, pp. 69-82; cf. também o Capítulo III acima.

<sup>39</sup> E. Badian, “Jaeger’s *Demosthenes*: An essay in anti-history”, in W. M. Calder (org.), op. cit., 1992, pp. 289-316.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 311.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 312.

<sup>42</sup> *Ibidem*, pp. 312-313.

ter influenciado, ao menos em alguma medida, os caminhos que Jaeger então tomava. A relação entre o pan-helenismo que emergia no século IV e os movimentos nacionalistas modernos, nesse sentido, é explicitamente reconhecida pelo filólogo em seu estudo (*Demosthenes*, p. 172). Após a Paz de Filócrates em 346 a.C., Jaeger sublinha que a posição política de Demóstenes, “desonerada das limitações impostas ao político preocupado exclusivamente com os interesses atenienses”, tornava-se uma “luta sem paralelos pela unificação nacional”, o que nota que estudiosos do período anterior teriam falhado em perceber. Nesse sentido, a posição pan-helenista do estadista seria comparável à de Isócrates, porém com uma importante diferença:

Demóstenes não pensa apenas nessa “unificação” como uma submissão mais ou menos voluntária à vontade do conquistador; pelo contrário, demanda a insurreição unânime de todos os gregos contra o inimigo macedônio. O *seu* pan-helenismo [em oposição ao pan-helenismo de Isócrates, grifo do autor] derivava de uma vontade resoluta por auto-afirmação nacional, deliberadamente oposta à auto-rendição conclamada por Isócrates – pois era isso que o programa de Isócrates realmente significava, a despeito de ser expressado romanticamente como um plano para a guerra persa sob liderança macedônia.<sup>43</sup>

A nova linguagem identificada com os discursos de Demóstenes inaugurava, dessa forma, um tipo de nacionalismo pan-helênico que Jaeger julgava mais autêntico que o de Isócrates. Diante disso, cabe o questionamento: até onde o nacional-socialismo figurava no horizonte da exaltação do nacionalismo heróico de Demóstenes no ano de 1933? Ainda que buscasse estabelecer, por meio de seu humanismo, uma ponte entre a Antiguidade e o presente, é importante considerar que em nenhum momento, conforme discutido no capítulo anterior, Jaeger restringia tal “presente” à realidade alemã em que se encontrava inserido, nem a qualquer momento ou contexto histórico singular, mas estendia-o de forma a abarcar toda a posteridade, incluindo o presente e todos os tempos vindouros. Através de seu humanismo, intentava disponibilizar os monumentos do espírito grego à totalidade dos povos do círculo helenocêntrico para todo o porvir. Nesse sentido, a escolha por apresentar os resultados de seu estudo sobre Demóstenes a uma platéia norte-americana em Berkeley pode ser tomada por indicação de que não possuía a nação alemã exclusivamente em mente ao pensar o nacionalismo do estadista ateniense. Em 1934, porém, quando as conferências eram ministradas, o filólogo já havia se afastado do debate político na Alemanha, conforme também discutido acima. É possível, portanto, que em 1933, enquanto trabalhava no estudo sobre Demóstenes,

---

<sup>43</sup> *Demosthenes*, p. 172, grifo do autor.

vislumbrasse ainda a atuação política do estadista como paradigmática para a política a ser efetivada sob o novo regime que se instaurava em seu país.

O texto das conferências, redigido em 1933, apresentado em 1934 e revisado em 1936, apareceria impresso primeiro nos Estados Unidos apenas em 1938, e na Alemanha no ano seguinte, em 1939. A essa altura, a luta pela afirmação do Terceiro Humanismo sob o nacional-socialismo, perseguida por Jaeger apenas por um curto período de tempo restrito ao ano de 1933, havia sido já há muito abandonada, e já há alguns anos encontrava-se o filólogo removido do contexto alemão não apenas politicamente e intelectualmente, mas também fisicamente, estabelecido nos Estados Unidos. Em tais circunstâncias, o impacto da publicação de seu estudo Demóstenes na Alemanha seria mínimo, sendo recebido com indiferença pelo alto escalão do *establishment* intelectual-ideológico nacional-socialista. A publicação do volume se seguia, nesse sentido, ao surgimento de uma condenação do Terceiro Humanismo ofertada pelo classicista nazista Hans Drexler.<sup>44</sup> Intitulado “O Terceiro Humanismo: um epílogo”, o panfleto de Drexler, surgido em 1938, condenava a ideologia humanística de Jaeger a partir de uma perspectiva nacional-socialista, acusando o filólogo de renunciar a autonomia e missão única de sua nação em uma tentativa de fazer dos alemães meros epígonos dos incomparáveis gregos.<sup>45</sup> Curiosamente, seria em um memorando de 1940, no qual era discutida a publicação na Alemanha de uma resenha do tradutor do volume de Jaeger sobre Demóstenes, que Walter Wüst, diretor da *Ahnenerbe* e associado próximo de Himmler, lamentaria a migração do filólogo, observando que “excessões poderiam ser feitas no caso de intelectuais distintos como ele [Jaeger]”, referindo-se ao problema imposto pela origem judaica da esposa do filólogo.<sup>46</sup> Após a migração de Jaeger, o Terceiro Humanismo passara a existir em uma espécie de limbo na Alemanha, condenado por intelectuais radicais, porém tolerado pelas instâncias superiores do NSDAP.

Retornando à luta de Demóstenes, esta era por Jaeger reconhecida como muito mais que mera política no sentido de luta partidária: tratava-se, na perspectiva do filólogo, da “encarnação vicária de um destino de significância universal: a derrocada

---

<sup>44</sup> H. Drexler, *Der Dritte Humanismus: Ein kritischer Epilog*, 1942 (a primeira edição data de 1938).

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>46</sup> O memorando é mencionado por Stanley Burstein em seu artigo “Werner Jaeger comes to Chicago”, ainda não publicado.

da *polis* ou cidade-estado, que havia constituído a forma típica do Estado grego através do seu período clássico” (*Demosthenes*, p. 5). O triunfo decisivo de Filipe na Grécia não apenas marcava a abolição da autonomia das cidades-estados, forma política que se confundia com a própria forma da civilização grega, mas impunha igualmente um fim ao desenvolvimento do espírito grego. A história do desenvolvimento do espírito grego fornecida na *Paideia* de Jaeger se encerra, frente a isso, com Demóstenes. A luta apaixonada do estadista, travada até o último alento, se erguia como monumento derradeiro desse espírito. Sob os grandes impérios helenísticos, inaugurava-se um período marcado pelo universalismo e cosmopolitismo, no qual o espírito grego vivia além, porém não mais como força criativa – perpetuava-se nesse novo período através de seus monumentos, que constituíam seu legado para a posteridade. Apenas no momento de maior perigo, no entanto, quando seu destino estava para ser decidido, esse espírito viria a adquirir, de acordo com Jaeger, a sua forma imorredoura, com as *Filípicas* de Demóstenes e, é claro, com a *República* e as *Leis* de Platão. Jaeger observava que apenas quando confrontadas com o momento de seu fim derradeiro, as grandes formas históricas sociais desenvolveriam a consciência interna e vontade decisiva de auto-preservação que as permitiam continuar influenciando a humanidade mesmo após a sua derrocada, com o que identificava “quase uma lei do espírito humano” (pp. 190-191).

Essa mesma “lei” era reconhecida na determinação da forma clássica de Esparta. Sua forma definitiva, monumentalizada na esfera do espírito através da poesia de Tirteu, emergia no momento decisivo em que, sob ameaça da revolta dos messênios, pesava na balança o destino da *polis*. O motivo de Jaeger para rejeição do ideal tirtaico como modelo político para o presente coincidia com o motivo que o levaria a eleger a luta de Demóstenes como paradigmática para toda a posteridade. A geração de Demóstenes, erguendo-se no período posterior ao colapso do Estado ateniense, tivera de lidar de forma particular com aquilo que Jaeger reconhecia como o “novo fato fundamental para a própria existência do Estado – a emergência do indivíduo independente” (*Demosthenes*, p. 14). Este fato, ainda seguindo o filólogo, viria a impor-se, naquele tempo, como o problema central do Estado. A democracia, fornecendo um espaço sem precedentes a ambições e opiniões individuais no âmbito da vida pública, teria acelerado o processo de emancipação do indivíduo. Ao contrário de muitos de seus colegas, Jaeger não emitia um juízo negativo a respeito de tal processo. Destacava, no

entanto, seu corolário indesejável: a dissolução da autoridade do Estado, que recuando frente à afirmação cada vez mais resoluta de interesses individuais, experimentava um enfraquecimento de suas leis, eventualmente substituídas por uma lei do mais forte, sob a qual a sociedade se veria lançada em um conflito de todos contra todos (p. 15). Apenas diante de tal quadro crítico o espírito despertava, enfim, para a consciência plena de sua função política como mediador entre as ambições do indivíduo autônomo e os interesses comunitários. Nos tempos da *polis* arcaica, o fundamento mítico-religioso sobre o qual se fundamentava o espírito impunha a submissão irrestrita do indivíduo ao Estado, revogando toda a individualidade. O processo de emancipação do indivíduo, no entanto, minava tal fundamento, o que levaria Platão a buscar um solo mais firme para o estabelecimento de um novo espírito, desbravando o caminho para a coesão social no contexto de uma sociedade de indivíduos autônomos emancipados.

Jaeger talvez tomasse o processo do despertar para a individualidade por um caminho sem volta, ou simplesmente julgasse indesejável o retorno a um estágio anterior – sua subscrição ao cristianismo, a tal respeito, constitui um fator relevante para o seu posicionamento, conforme discutido acima. De todo modo, o filólogo sequer considerava o reatamento das amarras que submetiam o indivíduo à coletividade de forma a suprimir-lhe a individualidade, pelo qual clamavam, a partir de 1933, muitos de seus colegas acadêmicos, voltando-se ao ideal político arcaico. A atuação política de Demóstenes, em contraste com os monumentos políticos do espírito grego mais recuados no tempo, como a Esparta de Tirteu, transcorreria em um contexto já de plena consciência da problemática imposta pela relação entre indivíduo e Estado, e, informado por Platão, também da função mediadora que sobre o espírito recaía. Apenas em tal terreno Jaeger poderia encontrar um ideal de *praxis* política, uma vez que apenas nele o problema do indivíduo autônomo em relação ao Estado, o qual permanecia válido para o Estado moderno, se colocava em sua completa antinomia. Confrontado com tal problema, Platão estabelecia um novo imperativo ético através da “forma [*Bild*] de um novo Estado, capaz de satisfazer verdadeiramente o [Estado em seu] antigo sentido elevado” (HRV, p. 98), ou seja, em sua forma orgânica primordial. À geração de Demóstenes, tal imperativo ecoava como um grito de guerra ou chamado ao restabelecimento do Estado, ao qual os contemporâneos do estadista, no entanto, não estariam à altura. Demóstenes, acima deles se erguendo, respondia à exigência imposta, inaugurando um novo paradigma no espírito político grego. O “novo e assombroso

poder” de seu chamado a um nacionalismo pan-helênico, dessa forma, não derivava apenas de um “sentimento inflamado de consanguinidade”, mas igualmente do “ethos de um direito moral de tal forma inabalável que nenhuma outra demanda política jamais conhecera tão firme fundamento” (*Demosthenes*, pp. 173-174). A força inexorável da posição de Demóstenes, insistia Jaeger, derivava de não se erguer o estadista como mero representante de interesses específicos quaisquer, mas de se fundamentar sobre a intuição de uma elevada norma ética, pelo fio da qual conduzia toda a sua ação política.

## V

Exaltando Platão e Demóstenes como baluartes eternos do espírito político grego, juntamente com seus predecessores, que lhes haviam preparado o terreno – Homero, Hesíodo, Tirteu, Sólon e Péricles –, Jaeger oferecia ao novo regime que se instaurava na Alemanha, em 1933, o *insight* de que a ação política tornava-se reta apenas quando fundamentada sobre um imperativo ético elevado, intuído através da contemplação ou *theoria* de normas que se erguiam acima dos interesses circunscritos às realidades históricas em que tomavam lugar. Tal aconselhamento, no entanto, o filólogo não dirigia diretamente aos nacional-socialistas, mas lançava a toda a posteridade e a todos os povos do círculo helenocêntrico, independentemente de tempo e espaço. Dessa forma, retornando a Demóstenes no volume final de *Paideia*, já no contexto de seu exílio nos Estados Unidos, Jaeger mantinha as mesmas posições defendidas em 1933 e 1934, quando redigia e apresentava, respectivamente, suas conferências sobre o estadista ateniense. Os preceitos de seu humanismo possuíam igual validade, assim, para a realidade da Alemanha nazista da década de 1930 e para a realidade européia do início da década de 1940, chacoalhada pela guerra já em marcha, que o filólogo vivenciaria apenas à distância, de seu exílio do outro lado do Atlântico. Frente a isso, não se impunham de maneira absoluta os paralelos entre os monumentos gregos e as realidades históricas particulares de cada período posterior. O entendimento e vivência [*Verstehen e Erlebnis*] desses monumentos, como contemplação da *arche* ou processo histórico primordial da cultura ocidental, fornecia o acesso ao substrato supra-histórico no qual se faziam tangíveis as normas para a conduta ética reta, sem que oferecessem necessariamente eventos e conjunturas que se conformassem *ipso facto* a quaisquer realidades históricas.



Diante disso, é improvável que Jaeger reconhecesse na linguagem de Hitler e do nacional-socialismo um fenômeno equivalente à emergência da linguagem inaugurada por Demóstenes no século IV, seguindo-se à revolução do espírito conduzida por Platão. Idealmente, tal arranjo certamente satisfaria o filólogo – a emergência de uma nova linguagem para a *praxis* política que, emergindo no enalço do Terceiro Humanismo, inaugurasse uma nova era de coesão social e florescimento espiritual para a Alemanha, ou, alternativamente, se erguesse como último monumento triunfante do espírito nacional alemão, cujo brado derradeiro ecoaria por todo o porvir como grandioso monumento do espírito. A realidade, no entanto, não se conformava a tal ideal. Talvez acreditasse, nos primeiros meses de 1933, poder influenciar positivamente o novo regime, a despeito dos indícios dos caminhos que sob ele viriam a ser tomados na Alemanha. Pouca importância, porém, a realidade concreta possuía para Jaeger. Seu comprometimento sempre fora com a esfera do espírito, e nesse sentido o juízo de Ringer, reconhecendo Jaeger como um “humanista sincero”, é acertado.<sup>47</sup>

Na breve biografia de Jaeger oferecida por William M. Calder como verbete para o volume *Classical Scholarship: A Biographical Encyclopedia*, editado por Ward W. Briggs e pelo próprio Calder, a *Demosthenesbild* fornecida pelo filólogo é proposta, alternativamente, como auto-retrato.<sup>48</sup> Da forma análoga à luta de Demóstenes pela autonomia da *polis*, a luta resoluta pelo humanismo, como causa elevada e verdadeira, deveria prosseguir, mesmo que não houvesse para ela qualquer esperança. Assim como o estadista ateniense sentira-se no dever de incitar seus compatriotas, nas *Filípicas*, a se ergueram na resistência contra o poder macedônio, mesmo temendo que a causa estivesse já àquela altura perdida, o filólogo tentaria convencer seus contemporâneos do valor de sua perspectiva humanística até o último alento, a despeito da recepção negativa na qual esbarravam suas ideias. Como na alegoria da caverna, o prisioneiro que escapa às correntes e contempla a verdade solar é recebido de volta com zombaria e hostilidade por seus companheiros de cárcere. A esse prisioneiro, o retorno às correntes e às antigas ilusões não se colocava mais como alternativa, e tornava-se seu fardo lançar o chamado aos demais prisioneiros, mesmo que isso lhe custasse a própria vida – preço que pagariam Sócrates e Demóstenes.

---

<sup>47</sup> F. Ringer, op. cit., 2000, p. 272.

<sup>48</sup> W. W. Briggs, W. M. Calder, *Classical Scholarship: A Biographical Encyclopedia*, 1990, p. 221.

As vozes que se erguiam em defesa de Demóstenes na primeira metade do século XX, propondo reabilitar a imagem do estadista e restabelecê-lo à posição de destaque que havia ocupado no humanismo de séculos mais recuados, falhariam em seu intento.<sup>49</sup> No final desse século, a perspectiva que sobre a luta Demóstenes se lançava é sintetizada na sentença que abre o estudo Raphael Sealey sobre o estadista ateniense: “a vida de Demóstenes e a história da Atenas de seu tempo constituem uma história de fracasso”.<sup>50</sup> Desde a segunda guerra mundial, notava Sealey, suposições equivocadas feitas sobre a política ateniense haviam sido disputadas, abrindo caminho a novas abordagens que, suscitadas por avanços nas ciências sociais, rendiam resultados frutíferos. Não se tratava mais, porém, de defender ou detratar Demóstenes: o desígnio fundamental que compelia ao estudo do estadista e da política ateniense de seu tempo, de acordo Sealey, seria meramente a profusão de evidências, disponíveis em quantidade “muito maior que para outros período do desenvolvimento da Atenas antiga”.<sup>51</sup> Tratava-se, mais uma vez, de produção de conhecimento sobre o passado como um fim em si.

O que Sealey notava para Demóstenes pode ser afirmado igualmente para Jaeger, de forma que o paralelo proposto por Calder se afirma, ao menos a partir de certa perspectiva, como verdadeiro. A história do filólogo e de sua campanha humanística seria marcada, assim como a do estadista ateniense, pela estampa do fracasso. Seu novo humanismo não se afirmaria, como visto, em nenhum dos contextos políticos em que fora promovido. Em abril de 1990, um simpósio realizado na Universidade de Illinois, nos Estados Unidos, reunia intelectuais de diversos campos para uma avaliação geral da contribuição de Jaeger para o campo dos estudos clássicos.<sup>52</sup> O parecer final emitido, pronunciado por Calder no prefácio ao volume que reúne os textos das conferências na ocasião apresentadas, é desfavorável e vexatório. Calder sumariza o termo da avaliação com a observação de um dos conferencistas, que afirmava ter vindo ao simpósio admirando Jaeger, mas que partia dele se apiedando.<sup>53</sup> O

---

<sup>49</sup> Paralelamente ao estudo de Jaeger, surgiam no período outras obras que propunham uma reavaliação da figura de Demóstenes, buscando lançar uma luz positiva sobre sua figura, entre elas o estudo de Paul Cloche, *Demosthenes Et La Fin De La Democratie Athenienne*, surgido na França em 1937, e o livreto de Piero Treves, *Demostène e la libertà greca*, surgido na Itália em 1934.

<sup>50</sup> R. Sealey, *Demosthenes and His Time: A Study in Defeat*, 1993, p. 3.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 5

<sup>52</sup> A importância de tal simpósio para o estudo de Jaeger e de seu Terceiro Humanismo é discutida em maior detalhe na introdução da presente tese.

<sup>53</sup> Calder, *op. cit.*, 1992, p. vii.

juízo da história, frente a isso, faz o paralelo entre Jaeger e Demóstenes bastante cabível. Nesse sentido, o subtítulo do estudo de Sealey sobre o estadista ateniense, “Um Estudo em Derrota” [*A Study in Defeat*], seria igualmente apropriado como subtítulo a um estudo sobre o filólogo alemão.

# Bibliografia

## I. Textos de W. Jaeger

### 1916

“Philologie und Historie” (aula inaugural ministrada na Universidade da Basiléia, em 18 de dezembro de 1914), *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum*, 37 (abt. I), pp. 81-92 = Republicado em *Humanistische Reden und Vorträge*, pp. 1-16.

### 1919

“Der Humanismus als Tradition und Erlebnis”, *Vom Altertum zur Gegenwart* (ed. Eduard Norden), Leipzig und Berlin, pp. 1-17 = republicado em *Humanistische Reden und Vorträge*, pp. 17-30.

### 1921

*Humanismus und Jugendbildung* (conferência ministrada em 27 de novembro de 1920), Berlin, Weidmann = republicado em *Humanistische Reden und Vorträge*, pp. 41-67.

### 1923

*Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlin, Weidemann = tradução inglesa: *Aristotle: Fundamentals of the history of his development*. Oxford, Clarendon Press, 1962 (primeira edição de 1933).

### 1924

*Stellung und Aufgaben der Universität in der Gegenwart* (conferência ministrada na Universidade de Kiel em novembro de 1923). Berlin, Weidmann = republicado em *Humanistische Reden und Vorträge*, pp. 68-86.

*Die griechische Staatsethik im Zeitalter des Plato* (conferência ministrada na Universidade de Berlim no aniversário da fundação do Império Alemão, a 18 de janeiro de 1924). Berlin, Ebering = republicado em *Humanistische Reden und Vorträge*, pp. 87-102.

### 1925

*Antike und Humanismus* (conferência ministrada na convenção “Das Gymnasium” em Berlin, a 6 de abril de 1925). Leipzig, Quelle und Meyer = republicado em *Humanistische Reden und Vorträge*, pp. 103-106.

“Einführung”, *Die Antike* (ed. Werner Jaeger), I, pp. 1-4.

## 1926

“Solons Eunomie”, *Sitz. Ber. Akad. Berl.*, 1926, pp. 69-85 = republicado em *Scripta Minora I*, pp. 315-337; em tradução inglesa como “Solon’s Eunomia”, in *Five Essays*. Montreal, Mario Cassalini, 1966, pp. 75-100.

## 1928

“Platos Stellung im Aufbau der griechischen Bildung (três conferências ministradas na Universidade de Munique entre 28 e 30 de novembro de 1927)”, *Die Antike*, 4, pp. 1-13, 85-98, 161-176 = republicado em *Humanistische Reden und Vorträge*, pp. 117-157.

“Über Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideal”, *Sitz. Ber. Akad. Berl.*, 128, pp. 390-421 = republicado em *Scripta Minora I*, pp. 347-393; em tradução inglesa como “On the Origin and Cycle of the Philosophic Ideal of Life”, in *Aristotle: Fundamentals of the history of his development*. Oxford, Clarendon Press, 1962, pp. 426-461.

## 1929

*Die geistig Gegenwart der Antike* (conferência ministrada na primeira convenção pública da Gesellschaft für antike Kultur, em 23 de abril de 1929, centenário do Archäologisches Institut des Deutschen Reiches). Berlin, de Gruyter = republicado em *Humanistische Reden und Vorträge*, pp. 158-177.

## 1930

“Die Antike im wissenschaft Austausch der Nationen”, *Die Antike*, 6, pp. 85-92 = republicado em *Humanistische Reden und Vorträge*, pp. 178-185.

## 1931

“Einführung”, *Das Problem des Klassischen und die Antike* (ed. Werner Jaeger). Leipzig und Berlin, Teubner (segunda edição, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1961).

## 1932

“Tyrtaios über die wahre ἀρετή”, *Sitz. Ber. Akad. Berl.*, 1932, pp. 537-568 = republicado em *Scripta Minora II*, pp. 75-114; em tradução inglesa como “Tyrtaeus on True Arete”, in *Five Essays*. Montreal, Mario Cassalini, 1966, pp. 101-142.

“Staat und Kultur”, *Die Antike*, 8, pp. 71-89 = republicado em *Humanistische Reden und Vorträge*, pp. 195-214.

“Gedächtnisrede auf Ulrich v. Wilamowitz-Moellendorff” (proferido no *Leibniztag* da Preussische Akademie der Wissenschaften, em 30 de junho de 1932), *Sitz. Ber. Akad. Berl.*, 1932, pp. cxxiii-cxxviii = republicado em *Humanistische Reden und Vorträge*, pp. 215-221.

**1933**

“Die Erziehung des politischen Menschen und die Antike”, *Volk im Werden*, I, pp. 43-48.

*Aristotle: Fundamentals of the History of His Development*. Oxford, Clarendon Press.

**1934**

*Paideia: die Formung des griechischen Menschen*, I. Leipzig und Berlin, de Gruyter.

**1937**

*Humanistische Reden und Vorträge*, Leipzig und Berlin, de Gruyter.

**1938**

*Demosthenes: The Origin and Growth of His Policy* (Sather Lectures, Universidade da Califórnia). Berkeley, University of California Press.

“Greeks and Jews: The First Greek Records of Jewish Religion and Civilization”, *Journal of Religion*, 18, pp. 127-143 = republicado em *Scripta Minora II*, pp. 169-183.

**1939**

*Paideia: The Ideals of Greek Culture*, I. New York, Oxford University Press, Blackwell.

*Demosthenes: der Staatsmann und sei Werden* (versão alemã das Sather Lectures). Berlin, de Gruyter.

**1942**

*Paideia: los ideales de la cultura griega*, I, México, D. F., Fondo de Cultura Económica.

**1943**

*Paideia: The Ideals of Greek Culture*, II : In Search of the Divine Centre. New York, Oxford University Press.

**1944**

*Paideia: The Ideals of Greek Culture*, III : The Conflict of Cultural Ideas in the Age of Plato. New York, Oxford University Press.

*Paideia: die Formung des griechischen Menschen*, II. Leipzig und Berlin, de Gruyter.

**1947**

*The Theology of the Early Greek Philosophers* (Gifford Lectures, 1936). Oxford, Clarendon Press.

*Paideia: die Formung des griechischen Menschen*, III. Leipzig und Berlin, de Gruyter.

**1960**

*Scripta Minora*, I-II. Roma, Edizione di Storia e Letteratura.

*Humanistische Reden und Vorträge* (segunda edição ampliada). Berlin, de Gruyter.

**1961**

*Early Christianity and Greek Paideia*. Cambridge, Belknap Press.

**1986**

*Paideia: A Formação do Homem Grego*. São Paulo, Martins Fontes (1ª edição; a edição consultada e citada na tese é a 4ª, de 2001)

## II. Textos relacionados a W. Jaeger e o “Terceiro Humanismo”

ANDURANT, Anthony, “Jeter un pont entre la science et la vie: Werner Jaeger et le Troisième Humanisme”, *Kentron*, 25, 2009, pp. 53-76.

AUBENQUE, Pierre. *A Prudência em Aristóteles*. São Paulo, Discurso Editorial, 2003.

BADIAN, Ernst, “Jaeger’s Demosthenes: An Essay in Anti-History”, in CALDER, William M. (org.). *Werner Jaeger Reconsidered: Proceedings of the Second Oldfather Conference, held on the campus of the University of Illinois at Urbana-Champaign, April 26-18, 1990*, Atlanta, Scholar Press, 1992, pp. 289-315.

BAMBACH, Charles. *Heidegger's Roots: Nietzsche, National Socialism and the Greeks*. New York, Cornell University Press, 2003.

BISHOP, Paul. “Out of Arcadia: Classics and Politics in Germany in the Age of Burckhard, Nietzsche and Wilamowitz”, *The Journal of Nietzsche Studies*, 33, Spring 2007, pp. 87-88.

BRIGGS, Ward W., CALDER, William M. (eds.). *Classical Scholarship: A Biographical Encyclopedia*. New York, Garland, 1990.

BRUHNS, Hinnerk, “Grecs, Romains et Germains au XIXe siècle : quelle Antiquité pour l’État national allemand?”, *Anabases*, 1, pp. 17-43.

CALDER, William M. “Research opportunities in the modern history of classical scholarship”, *CW*, 74, 1981, p. 245.

\_\_\_\_\_. “Werner Jaeger and Richard Harder: An *Erklärung*”, *Quaderni di storia* 17, 1983, pp. 111.

\_\_\_\_\_. “The Correspondence of Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff with Werner Jaeger”, in *Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, Selected Correspondence, 1869-1931*, Napoli, Jovene, 1983.

\_\_\_\_\_. “The Werner Jaeger Conference”, *Gnomon*, 62, 7, 1990, pp. 669-670.

\_\_\_\_\_ (org.). *Werner Jaeger Reconsidered: Proceedings of the Second Oldfather Conference, held on the campus of the University of Illinois at Urbana-Champaign, April 26-18, 1990*, Atlanta, Scholar Press, 1992.

\_\_\_\_\_. “The Refugee Classical Scholars in the USA: An Evaluation of their Contribution”, *Illinois Classical Studies*, XVII.1, 1992, pp. 153-173.

\_\_\_\_\_. “Tell it Hitler, Ecco! Paul Friedländer on Werner Jaeger's Paideia”, *Quaderni di storia*, 22, 46, 1996, pp. 211-248.



CARY, M. "A Portrait of Demosthenes" (resenha de *Demosthenes: the Origin and Growth of His Policy* por W. Jaeger), *The Classical Review*, Vol. 52, No. 6, Dec., 1938, pp. 233-234.

CHAPOUTOT, Johann. "Régénération et dégénérescence: la philosophie grecque reçue et relue par les nazis (Platon et la Stoa)", *Anabases*, 7, 2008, pp. 141-161.

DORJAHN, Alfred P. Resenha de Demosthenes: Der Staatsmann und sein Werden por W. Jaeger, *The Classical Weekly*, Vol. 33, No. 24, 1940, p. 283.

DREXLER, Hans. *Der dritte Humanismus: Ein kritischer Epilog*. Frankfurt, Moritz Diesterweg, 1942.

EDLER, Frank. "Heidegger and Werner Jaeger on the Eve of 1933: A Possible Rapprochement?", *Research in Phenomenology*, Volume 27, 1, 1997, pp. 122-149.

\_\_\_\_\_. "Alfred Baeumler on Hölderlin and the Greeks: Reflections on the Heidegger-Baeumler Relationship", *Janus Head*, Spring, 1999.

FINLEY, Moses I., "A tradição histórica: os *Contributi* de Arnaldo Momigliano", in *Uso e Abuso da História*. São Paulo, Martins Fontes, 1989.

FLEMING, Katie. "Heidegger, Jaeger, Plato: The Politics of Humanism", *International Journal of the Classical Tradition*, 19, 2, 2012, pp. 82-106

FOLLAK, Andrea. *Der »Aufblick zur Idee«: Eine vergleichende Studie zur Platonischen Pädagogik bei Friedrich Schleiermacher, Paul Natorp und Werner Jaeger*. Göttingen, Vandenhoeck, 2005.

HALLET, Judith P. "The Case of the Missing President: Werner Jaeger and the American Philological Association", in CALDER, W. M (org.). *Werner Jaeger Reconsidered: Proceedings of the Second Oldfather Conference, held on the campus of the University of Illinois at Urbana-Champaign, April 26-18, 1990*, Atlanta, Scholar Press, 1992, pp. 25-36.

\_\_\_\_\_. "Nunc Meminisse Iuvat: Classics and Classicists between the World Wars", *The Classical World*, Vol. 85, No. 1, Sep.-Oct., 1991, pp. 1-27

HAMMOND, N. G. L. Resenha de *Demosthenes: The Origin and Growth of His Policy* por W. Jaeger. *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 58, Part 2, 1938, pp. 263-264.

HARRISON, E. "Jaeger's Paideia in English", *The Classical Review*, Vol. 54, No. 1, 1940, pp. 32-33.

FINLEY, J. H., STOUT, S. E. "Werner Jaeger", *The Classical Journal*, 58, 2, 1962, pp. 93-95.

FRITSCH, Andreas. "Alsprachlichen Fächer im nationalsozialistischen Schulsystem", in DITHMAR, Reinhard (ed.), *Schule und Unterricht im Dritten Reich*. Neuwied, Hermann Luchterhand Verlag, 1989, pp. 135-62.

KAHN, Charles H. "Werner Jaeger's Portrayal of Plato", in CALDER, William M. (og.). *Werner Jaeger Reconsidered: Proceedings of the Second Oldfather Conference, held on the campus of the University of Illinois at Urbana-Champaign, April 26-18, 1990*. Atlanta, Scholar Press, 1992, pp. 69-82.

KEYSER, Paul T. "Jaeger's *Early Christianity and Greek Paideia*", in CALDER, William M. (og.). *Werner Jaeger Reconsidered: Proceedings of the Second Oldfather Conference, held on the campus of the University of Illinois at Urbana-Champaign, April 26-18, 1990*. Atlanta, Scholar Press, 1992, pp. 83-106.

LAISTNER, M. L. W. Resenha de Demosthenes: Der Staatsmann und sein Werden por W. Jaeger, *The Philosophical Review*, Vol. 49, No. 5, 1940, pp. 580-581.

LANGERBECK, Hermann. "Werner Jaeger", *Gnomon*, 34. Bd., H. 1, 1962, pp. 101-105.

LIEBERT, Arthur. "Contemporary German Philosophy", *The Philosophical Review*, Vol. 44, No. 1, 1935, pp. 24ss.

MALGARINI, Alessandra Bertini. "Werner Jaeger in the United States: One Among Many Others", in CALDER, William M. (og.), *Werner Jaeger Reconsidered: Proceedings of the Second Oldfather Conference, held on the campus of the University of Illinois at Urbana-Champaign, April 26-18, 1990*, Atlanta, Scholar Press, 1992, pp. 107-124.

MARCHAND, Suzanne L. *Down from Olympus: Archaeology and Philhellenism in Germany, 1750-1970*, New Jersey, Princeton University Press, 1996.

MOMIGLIANO, Arnaldo D. "George Grote and the Study of Greek History", in *Contributo alla Storia degli Studi Classici*. Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1955, pp. 213-231.

\_\_\_\_\_. "Le Conseguenze del Rinnovamento della Storia dei Diritti Antichi", in *Terzo contributo alla Storia degli studi classici e del mondo antico*. Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1960, pp. 285-302.

\_\_\_\_\_. "Prospettiva 1967 della Storia Greca", in *Quarto contributo alla Storia degli studi classici e del mondo antico*. Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1969, pp. 43-58.

MÜLLER, Valentin. Resenha de *Das Problem des Klassischen und die Antike* (W. Jaeger ed.), *American Journal of Archaeology*, Vol. 36, No. 1, Jan. - Mar., 1932, p. 83.

NÄF, Beat. *Von Perikles zu Hitler? Die athenische Demokratie und die deutsch Althistorie bis 1945*, Frankfurt, Peter Lang, 1986.

\_\_\_\_\_. “Werner Jaegers *Paideia*: Entstehung, kulturpolitische Absichten und Rezeption”, in CALDER, William M. (org.). *Werner Jaeger Reconsidered: Proceedings of the Second Oldfather Conference, held on the campus of the University of Illinois at Urbana-Champaign, April 26-18, 1990*. Atlanta, Scholar Press, 1992, pp. 125-146.

RENEHAN, Robert. “Werner Jaeger: The Oxford Classical Text of *Aristotelis Metaphysica* (1957)”, in CALDER, W. M. (org.). *Werner Jaeger Reconsidered: Proceedings of the Second Oldfather Conference, held on the campus of the University of Illinois at Urbana-Champaign, April 26-18, 1990*. Atlanta, Scholar Press, 1992, pp. 147-161.

RINGER, Fritz. *O Declínio dos Mandarins Alemães: A Comunidade Acadêmica Alemã, 1890-1933*. São Paulo, Edusp, 2000.

SCHMIDT, E. A. “Werner Jaeger and Rudolf Borchardt: Correspondence 1929-1933”, in CALDER, William M. (org.). *Werner Jaeger Reconsidered: Proceedings of the Second Oldfather Conference, held on the campus of the University of Illinois at Urbana-Champaign, April 26-18, 1990*. Atlanta, Scholar Press, 1992, pp. 161-208.

SCHÜTRUMPF, Eckhart. “Einige wissenschaft Voraussetzungen von W. Jaegers Aristotelesdeutung”, in: CALDER, W. M. (org.). *Werner Jaeger Reconsidered: Proceedings of the Second Oldfather Conference, held on the campus of the University of Illinois at Urbana-Champaign, April 26-18, 1990*. Atlanta, Scholar Press, 1992, pp. 209-226.

SHOREY, Paul. Resenha de *Das Problem des Klassischen und die Antike* (W. Jaeger ed.), *Philology*, Vol. 26, 4, 1931, pp. 439-441.

SNELL, Bruno. “Besprechung von W. Jaeger, *Paideia*”, 1935, republicado em *Gesammelte Schriften*, 1966, pp. 32-54.

STADEN, Heinrich von. “Jaeger’s ‘Skandalon der historischen Vernunft’: Diocles, Aristotle, and Theophrastus”, in: CALDER, W. M. (org.). *Werner Jaeger Reconsidered: Proceedings of the Second Oldfather Conference, held on the campus of the University of Illinois at Urbana-Champaign, April 26-18, 1990*. Atlanta, Scholar Press, 1992, pp. 227-266.

STIEWE, Barbara. *‘Der Dritte Humanismus’: Aspekte Deutscher Griechenrezeption vom George-Kreis bis zum Nationalsozialismus*. Berlin, De Gruyter, 2011.

WEBSTER, T. B. L. Resenha de *Das Problem des Klassischen und die Antike* (W. Jaeger ed.), *The Classical Review*, Vol. 45, No. 5, Nov., 1931, pp. 203-204.

WHITE, Donald O., "Werner Jaeger's 'Third Humanism' and the Crisis of Conservative Cultural Politics in Weimar Germany", in: CALDER, W. M. (org.). *Werner Jaeger Reconsidered: Proceedings of the Second Oldfather Conference, held on the campus of the University of Illinois at Urbana-Champaign, April 26-18, 1990*. Atlanta, Scholar Press, 1992, pp. 267-88.

### III. Bibliografia Geral

ABRAHAM, David. *The Collapse of the Weimar Republic*. New York, Holmes & Meter, 1986.

ALMEIDA, Angela Mendes. *A República de Weimar e a Ascensão do Nazismo*. São Paulo, Brasiliense, 1999.

AMERIKS, Karl (ed.). *The Cambridge Companion to German Idealism*. Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

AMPOLO, Carmine. *Storie greche: La formazione della moderna storiografia sugli antichi greci*. Turin, Giulio Einaudi, 1997.

AUBENQUE, Pierre. *A Prudência em Aristóteles*. São Paulo, Discurso Editorial, 2003.

BÄUMLER, Alfred. *Männerbund und Wissenschaft*. Berlin, Junker und Dünhaupt, 1934.

\_\_\_\_\_. *Das Mythische Weltalter*. München, Oscar Beck, 1965.

BECKER, Carl. *Gedanken zur Hochschulreform*. Leipzig, 1919.

BEISER, Frederick C. *The German Historicist Tradition*. Oxford, Oxford University Press, 2011.

BELOW, Georg von. *Soziologie als Lehrfach: Ein kritischer Beitrag zur Hochschulreform*. München, 1920.

BLOOR, David. *Conhecimento e imaginário social*. São Paulo, Ed. UNESP, 2009.

BOLLENBECK, Georg. "German *Kultur*, the *Bildungsbürgertum*, and Its Susceptibility to National Socialism", *The German Quarterly*, Vol. 73, No. 1, Millennial Issue, Winter, 2000, pp. 67-83.

BOURDIEU, Pierre. *The Political Ontology of Martin Heidegger*. Cambridge, Polity Press, 1996.

\_\_\_\_\_. *Razões Práticas*. Campinas, Papirus, 1997.

\_\_\_\_\_. *Science de la Science et Réflexivité*. Paris, Raison d'Agir, 2001.

BRIGGS, Ward W., CALDER, William M. (eds.). *Classical Scholarship: A Biographical Encyclopedia*. New York, Garland, 1990.

BRUFORD, Walter H. *The German Tradition of Self-Cultivation: Bildung from Humboldt to Thomas Mann*. Cambridge, 1975.

BURNET, John. *The Socratic Doctrine of the Soul*, Oxford University Press, London, 1916.

BURSTEIN, Stanley, NAGLE, D. Brendan. *The Ancient World: Readings in Social and Cultural History*. Saddle River NJ, Prentice Hall, 2002.

BUTLER, E. M. *The Tyranny of Greece Over Germany: A Study of the Influence Exercised by Greek Art and Poetry Over the Great German Writers of the Eighteenth, Nineteenth and Twentieth Centuries*. Cambridge, 1935.

CANFORA, Luciano. *Ideologías de los Estudios Clásicos*. Madrid, Akal, 1980.

CALDER, William M. "Wilamowitz on Demosthenes", *The Classical World*, 72, 4, 1978, pp. 239-240.

\_\_\_\_\_. *Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, Selected Correspondence, 1869-1931*, Napoli, Jovene, 1983.

\_\_\_\_\_. "Research opportunities in the modern history of classical scholarship", *CW*, 74, 1981, p. 245.

\_\_\_\_\_. "How did Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff read a text?", *The Classical Journal*, Vol. 86, No. 4, Apr.-May, 1991.

CLOCHE, Paul. *Demosthenes Et La Fin De La Democratie Athenienne*. Paris, Payot, 1937.

COCALIS, Susan L. "The Transformation of 'Bildung' from an Image to an Ideal", *Monatshefte*, Vol. 70, No. 4, Winter, 1978, pp. 399-414.

CRAIG, Gordon A. *Germany 1866-1945*. Oxford, University Press, 1999.

CREUZER, Friedrich. *Aus dem Leben eines alten Professors*. Heidelberg, Druck und Verlag, 1848.

DITHMAR, Reinhard (ed.). *Schule und Unterricht im Dritten Reich*, Neuwied, Hermann Luchterhand Verlag, 1989.

DREYFUS, Hubert L., WRATHALL, Mark A. (eds.). *A Companion to Heidegger*. Cornwall, Blackwell, 2005.

DRIES, Manuel (org). *Nietzsche on Time and History*. Bremen, De Gruyter, 2008.

DYMETMAN, Annie. *Uma arquitetura da indiferença: a República de Weimar*, São Paulo, Perspectiva, 2002.

EHRMANTRAUT, Michael. *Heidegger's Philosophic Pedagogy*. New York, Continuum, 2010.

ELIAS, Norbert. *Os Alemães: A luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro, Zahar, 1997.

\_\_\_\_\_. *The Civilizing Process*. Oxford, Blackwell, 1994.

FARÍAS, Victor. *Heidegger et le nazisme*. Lagrasse, Verdier, 1987.

FAYE, Emmanuel. *Heidegger: The Introduction of Nazism into Philosophy*. London, Yale University Press, 2010.

FERRAZ, João Grinspum. *Ordem e revolução na república de Weimar*. São Paulo, USP, 2009.

FINLEY, Moses I. *Uso e Abuso da História*. São Paulo, Martins Fontes, 1989.

FUCQUA, Charles. "Tyrtæus and the Cult of Heroes", *GRBS*, 22, 1981, pp. 215-226.

FURNESS, Raymond. *Zarathustra's Children: A Study of a Lost Generation of German Writers*. Rochester, Camden, 2000.

GADAMER, Hans-Georg. *Plato's Dialectical Ethics: Phenomenological Interpretations Relating to the Philebus*. London, Yale University Press, 1991.

GAY, Peter. *Weimar Culture: The Outsider as Insider*. New York and Evanston, Harper & Row, 1968.

GEUSS, Raymond. "Kultur, Bildung, Geist", *History and Theory*, Vol. 35, No. 2, May, 1996, pp. 151-164.

GRASSI, Ernesto. "Beziehungen zwischen deutscher und italienischer Philosophie", *Deutscher Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 17, 1939.

\_\_\_\_\_. *Heidegger e il problema dell'umanesimo*. Napoli, Guida, 1985.

HANKINS, James. "Machiavelli, Civic Humanism, and the Humanist Politics of Virtue", *Italian Culture*, 32, 2, pp. 98-109.

HARTOG, François. *Os antigos, o passado e o presente*. Brasília, Ed. UnB, 2003.

- HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o Humanismo*, São Paulo, Centauro, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Platão: O Sofista*. Rio de Janeiro, Forense, 2012.
- HEINE, Heinrich. *Contribuição à História da Religião e Filosofia na Alemanha*. São Paulo, Iluminuras, 1991.
- HÜBSCHER, Bruno. *Arnaldo Momigliano: História da Historiografia e do Mundo Antigo*. São Paulo, USP, 2010.
- HUMBOLDT, Wilhelm von. *On Language: The Diversity of Human Language Structure and its influence in the Mental Development of Mankind*. New York, Cambridge University Press, 1988.
- HYLAND, Drew A., MANOUSSAKIS, John P. (orgs.). *Heidegger and the Greeks: Interpretative Essays*. Bloomington, Indiana University Press, 2006.
- IGGERS, Georg G. *The German Conception of History*. Connecticut, Wesleyan University Press, 1983.
- INGRAO, Christian. *Believe and Destroy: Intellectuals in the SS War Machine*. Cambridge, 2013.
- JENSEN, Anthony K. “Friedrich Ritschl, Otto Jahn, Friedrich Nietzsche”, *German Studies Review*, Volume 37, Number 3, October 2014, pp. 529-547.
- KOLB, Eberhard. *The Weimar Republic*, London, Routledge, 2009.
- KONSTAN, David J. *A Amizade no Mundo Clássico*, São Paulo, Odysseus, 2003.
- KUHN, Thomas S. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. São Paulo, Perspectiva, 2000.
- LANGE, F. “Wiedergeburt: Eine Neujahr Betrachtung”, *Reines Deutschtum: Grundzüge einer nationalen Weltanschauung*, Berlin, 1893.
- LARSON, James L. “Winckelmann's Essay on Imitation”, *Eighteenth-Century Studies*, Vol. 9, No. 3, 1976, pp.
- LEBOVIC, Nitzan. “The Seduction of Unreason, the Intellectual Romance with Fascism: From Nietzsche to Postmodernism”, *Theory and Society*, Vol. 34, No. 5/6, 2005, pp. 629-635.
- \_\_\_\_\_. “The Beauty and Terror of *Lebensphilosophie*: Ludwig Klages, Walter Benjamin and Alfred Baeumler”, *South Central Review*, Volume 23, 1, 2006, pp. 23-39.



\_\_\_\_\_. *The Philosophy of Life and Death: Ludwig Klages and the Rise of a Nazi Biopolitics*, New York, 2013.

LOADER, Collin T. "German Historicism and Its Crisis", *The Journal of Modern History*, Vol. 48, No. 3, Sept, 1976, pp. 85-119.

KAHLMAYER-MERTENS, Roberto S. *Heidegger e a Educação*, Belo Horizonte, Autêntica, 2008.

KRIECK, Ernst. "Die große Stunde Deutschlands". *Volk im Werden*, Heft 1, 1933, p. 1.

\_\_\_\_\_. "Völkische Bildung", *Volk im Werden*, Heft 1, 1933, pp. 7ss.

\_\_\_\_\_. *Die Erneuerung der Universität: Rede zur Übergabe des Rektorats am 23. Mai 1933*. Frankfurt, Bechhold Verlag, 1933.

\_\_\_\_\_. "Unser Verhältnis zu Griechen und Römern", *Volk im Werden*, Heft 5, 1933, pp. 77-78.

MACHADO, Roberto (org.). *Nietzsche e a polêmica sobre O Nascimento da Tragédia*, Rio de Janeiro, Zahar, 2005.

MANNHEIM, Karl. *Essays on Sociology and Social Psychology*. London, Routledge & Kegan, 1952.

\_\_\_\_\_. *From Karl Mannheim*, New Jersey, Transaction Publishers, 1993.

MARCHAND, Suzanne L. *Down from Olympus: Archaeology and Philhellenism in Germany, 1750-1970*, New Jersey, Princeton University Press, 1996.

\_\_\_\_\_. German Orientalism and the Decline of the West, *Proceedings of the American Philosophical Society*, Vol. 145, No. 4, 2001, pp. 465-473.

\_\_\_\_\_. Resenha de *Heidegger's Roots: Nietzsche, and the Greeks* por Charles Bambach, *European History*, Vol. 38, No. 1, 2005, pp. 158-160.

\_\_\_\_\_. "The Great War and the Classical World: GSA Presidential Address, Kansas City, 2014", *German Studies Review*, 38, 2, 2015, pp. 239ss.

MEHRING, Reinhard. "Humanismus als «Politicum»: Werner Jaegers Problemgeschichte der griechischen «Paideia»", *Antike und Abendland*, Volume 45 (1999), pp. 111–128.

MEINECKE, Friedrich. *Die Entstehung des Historismus*. München, 1959.

MOMIGLIANO, Arnaldo D. *Contributo alla Storia degli Studi Classici*. Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1955.

\_\_\_\_\_. *Secondo contributo alla storia degli studi classici*. Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1984.

\_\_\_\_\_. *Terzo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*. Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1960.

\_\_\_\_\_. *Quarto contributo alla Storia degli studi classici e del mondo antico*. Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1969.

MÜLLER, Gerhard. “Die Philosophie um pseudoplatonischen VII. Brief”, *Archiv für Philosophie*, III, 3, 1949, pp. 251ss.

NÄF, Beat. *Von Perikles zu Hitler? Die athenische Demokratie und die deutsch Althistorie bis 1945*, Frankfurt, Peter Lang, 1986.

NATORP, Paul. *Plato's Theory of Ideas: an introduction to idealism*. Sankt Augustin, Academia Verlag, 2004.

NIETZSCHE, F. W. *Homer und die klassische Philologie: Ein Vortrag von Friedrich Nietzsche*, Basel, 1869.

\_\_\_\_\_. *O Nascimento da Tragédia, ou Helenismo e Pessimismo*, São Paulo, 1999.

\_\_\_\_\_. *A Filosofia na Era Trágica dos Gregos*. Porto Alegre, L&PM, 2012.

PALMEIRA, Miguel Soares. *Moses Finley e a “economia antiga”: A produção social de uma inovações historiográfica*. São Paulo, USP, 2007.

PAULSEN, Friedrich. *The German Universities and University Study*. London, Longmans, 1906.

PETZET, Heinrich Wiegand. *Encounters and Dialogues with Martin Heidegger: 1929-1976*. Chicago, The University of Chicago Press, 1993.

PEUKERT, Detlev J. K. *Die Weimarer Republik: Krisenjahre der klassischen Moderne*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1987.

PHILLIPS, James. *Heidegger's Volk: Between National Socialism and Poetry*. Stanford, Stanford University Press, 2005.

PIRES, Francisco Murari. *Mithistória*. São Paulo, Humanitas, 1999.

\_\_\_\_\_. “Ranke e Niebuhr: A Apoteose Tucidideana”, *Revista de História*, São Paulo, n. 166, p. 71-108, jan./jun. 2012, pp. 71-108.

PREUßE, Ute. *Humanismus und Gesellschaft: Zur Geschichte des altsprachlichen Unterrichts in Deutschland von 1890 bis 1933*. Berlin, 1988.

REMY, Steven. *The Heidelberg Myth: The Nazification and Denazification of a German University*. Cambridge, 2002.

RICHTER, Werner. *Wissenschaft und Geist in der Weimarer Republik*. Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen: Geisteswissenschaften, n. 80, Köln, Springer, 1958.

RINGER, Fritz. *O Declínio dos Mandarins Alemães: A Comunidade Acadêmica Alemã, 1890-1933*. São Paulo, Edusp, 2000.

ROCCO, Rubini. “Philology as Philosophy: The Sources of Ernesto Grassi's Postmodern Humanism”, *Annali d'Italianistica*, Vol. 26, 2008, pp. 223-248.

ROCHE, Helen. *Sparta's German Children: The ideal of ancient Sparta in the Royal Prussian Cadet Corps, 1818-1920, and in National Socialist elite schools (the Napolas), 1933-1945*. Oakville, The Classical Press of Wales, 2013.

SANDYS, John Edwin. *A History of Classical Scholarship*, Vol III, Cambridge, 1908.

SCHADEWALDT, Wolfgang. *Winckelmann und Homer*, Leipzig, Johann Ambrosius Barth, 1941.

SILK, M. S., STERN, J. P. *Nietzsche on Tragedy*. Cambridge, University Press, 1984.

SNELL, Bruno. *Gesammelte Schriften*. Göttingen, 1966.

\_\_\_\_\_. *A Cultura Grega e as Origens do Pensamento Europeu*. São Paulo, Perspectiva, 2012.

SLUGA, Hans. *Heidegger Crisis: Philosophy and Politics in Nazi Germany*. London, Harvard University Press, 1993.

SPENGLER, Oswald. *A Decadência do Ocidente*. Rio de Janeiro, Zahar, 1973.

SPRANGER, Eduard. *Der gegenwart Stand der Geisteswissenschaften und die Schule*, Leipzig, 1925.

\_\_\_\_\_. *Types of Men: The Psychology and Ethics of Personality*. Halle, 1928.

\_\_\_\_\_. *Die deutsche Bildungsideal der Gegenwart in geschichtsphilosophischer Beleuchtung*. Leipzig, 1928.

-----, *Volk, Staat, Erziehung: Gesammelte Reden und Aussätze*. Leipzig, Quelle & Meyer, 1932.

STADLER, Peter B. *Wilhelm von Humboldts Bild der Antike*. Zürich, 1959.

SEALEY, Raphael. *Demosthenes and His Time: A Study in Defeat*. New York, Oxford University Press, 1993.

SCHADEWALDT, Wolfgang. *Gedenkrede auf Werner Jaeger: 1888-1961*. Berlin, 1963.

STENZEL, Bertha. "Is Plato's Seventh Epistle Spurious?", *The American Journal of Philology*, Vol. 74, No. 4, 1953, pp. 383-397.

STOCKING, W. (Ed.). *Volksgeist as Method and Ethic: Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition*. Madison, University of Wisconsin Press, 1996.

TAYLOR, Alan J. P. *The Course of German history: A Survey of the Development of Germany since 1815*. New York, Coward-McCann, 1946.

TAYLOR, C. C. W. *Sócrates*. Porto Alegre, L&PM, 2010.

THALLMANN, Rita. *A República de Weimar*, Rio de Janeiro, Zahar, 1988.

TILIZKI, Christian, *Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich*, Berlin, Akademie Verlag, 2002.

TOO, Yun Lee, LIVINGSTONE, Niall (eds.). *Pedagogy and Power: Rhetorics of Classical Learning*. New York, Cambridge University Press, 2007.

TREVES, Piero. *Demostène e la libertà greca*. Bari, 1934.

TROELTSCH, Ernst. "Krisis des Historismus", *Die Neue Rundschau*, vol. 33, Tübingen, 1922, pp. 573ss.

\_\_\_\_\_. *Der Historismus und seine Probleme*. Aalen, Scientia, 1961.

TURNER, Henry A. *Stresseman and the Politics of the Weimar Republic*. New Jersey, Princeton University Press, 1963.

VOEGLIN, Eric. *Race and State*. London, Louisiana State University Press, 1997.

- VOLPI, Franco. *Heidegger e Aristóteles*. São. Paulo, Edições Loyola, 2013.
- WEBER, Max. *Ciência e Política: Duas Vocações*. São Paulo, Martin Claret, 2001.
- WEINSTOCK, Heinrich. *Polis: der griechische Beitrag zu einer deutschen Bildung heute an Thukydides erläutert*. Berlin, Verlag die Runde, 1934.
- \_\_\_\_\_. *Sophokles*. Berlin, Verlag die Runde, 1937.
- WHYTE, Max. “The Uses and Abuses of Nietzsche in the Third Reich: Alfred Baeumler's 'Heroic Realism'”, *Journal of Contemporary History*, Vol. 43, No. 2, Apr., 2008, pp. 171-194.
- WIDDIG, Bernd. *Culture and inflation in Weimar Germany*. Berkeley, University of California Press, 2001.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Ulrich von. *Platon: Sein Leben Und Seine Werke*. Berlin, Weidmann, 1919.
- \_\_\_\_\_. “Vorrede”, *Griechisches Lesebuch*, vol. 1, Berlin, 1921.
- \_\_\_\_\_. *History of Classical Scholarship*, Baltimore, 1982.
- WOLF, F. A. “Darstellung der Altertumswissenschaft”, *Kleine Schriften*, vol. 2, Halle, 1869.
- WOLFF, Kurt H. *The sociology of Georg Simmel*. London, Collier-Macmillan, 1967.
- WORTHINGTON, Ian (org.). *Demosthenes: Statesman and Orator*. New York, Routledge, 2000.
- YOUNG, Julian. *Heidegger, Philosophy, Nazism*. Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- ZUNKEL, Friedrich. *Der rheinisch-westfälische Unternehmer, 1834- 1879*. Köln, 1962.