

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

André G. Biesczad Penteadó

Kant e Herder: duas *Aufklärungen*

Curitiba

2017

Agradecimentos

Agradeço aos meus pais, Orlando e Rosane, por todo o apoio, carinho e paciência.

Aos meus irmãos, Fê e Guto. Ao Fabiano, à Bárbara e à Laurinha.

Ao meu grande amor, Kelly, por todo o apoio carinhoso e compreensão.

Aos amigos da Quinta Sagrada.

Ao Caio, com quem contei nas dificuldades com os textos herderianos em língua alemã.

Agradeço aos funcionários da instituição, em especial à Áurea e à Mari.

Aos professores do DEFIL e da Pós em Filosofia da UFPR.

Aos professores que gentilmente aceitaram o convite para a composição da banca examinadora: Paulinho, Viviane, Ericson Falabretti e Oliver Tolle.

Agradeço à CAPES.

Agradeço principalmente ao Vinicius, amigo e orientador que admiro muito, por tudo o que fez por mim nos últimos doze anos.

RESUMO

PENTEADO, G. B. André. Kant e Herder: duas *Aufklärungen*. 2017. 118 páginas. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná, 2017.

Palavras-Chave: Kant, razão, juízo, reflexão, Herder, linguagem, história, Crítica da razão pura, metacrítica, Ensaio sobre a origem da linguagem.

O objetivo de nosso trabalho é defender que há, nas filosofias de Kant e Herder, dois gestos teóricos distintos em relação à linguagem, mostrando que tal diferença é fundamental para se compreender a maneira como os dois filósofos se posicionam frente ao conhecimento empírico-histórico na *Crítica da razão pura*, no *Ensaio sobre a origem da linguagem* e em *Uma Metacrítica à Crítica da Razão Pura*.

ABSTRACT

PENTEADO, G. B. André. Kant e Herder: duas *Aufklärungen*. 2017. 118 páginas. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná, 2017.

Key Words: Kant, reason, judgment, system, Herder, Essay on the Origin of Language, Critique of Pure Reason, metacritic, language.

The goal of our work is to argue that there are two distinct theoretical gestures regarding language in Kant and Herder's philosophies. We claim that such difference is fundamental to understand their philosophical positions regarding empirical-historical knowledge in the Critique of Pure Reason, in the Essay on the Origin of Language and in the A Metacritique on the Critique of Pure Reason.

Introdução:	1
CAPÍTULO 1 – Hamann: Colocação do nosso problema a partir do “purismo da razão” na Metacrítica de 1784.....	12
CAPÍTULO 2 – Kant: <i>A reflexão transcendental</i> na Crítica da Razão Pura.....	27
2: 1 – A reflexão transcendental como purgação da linguagem da ontologia e a indiferença de Kant pelo problema da origem da linguagem	28
2:2 – Reflexão como sistema racional na Crítica da Razão pura	39
2:3 – Transição de Kant e Hamann para Herder através do conceito de força e da linguagem	41
CAPÍTULO 3 – Herder: o papel sistemático da linguagem no <i>Ensaio sobre a origem da linguagem</i> de 1772	44
3.1 – A linguagem natural e a linguagem filosófica.....	45
3:2 – Contra Süssmilch e a origem divina da linguagem	47
3:3 – A circularidade da “origem natural” na teoria da linguagem do abade Condillac	51
3:4 – Contra Rousseau e Maupertuis.....	53
3:5 – A demanda pela origem humana da linguagem e a ruptura com o mundo animal a partir da verificação da maior liberdade das ações do homem	54
3:6 – O conceito herderiano de reflexão (Besonnenheit) e a sua concepção de razão	56
3:7 – A invenção humana da linguagem: as Merkmale como palavras da alma escolhidas livremente e como configuração da história.....	61
CAPÍTULO 4 – Kant e Herder: duas <i>Aufklärungen</i>	64
4:1 – Linguagem escolástica versus linguagem popular	68
4:2 – Metacrítica à Estética de Kant e o predomínio do orgânico sobre o transcendental.....	71
Conclusão	79
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	82

Introdução:

Este trabalho teve como inspiração original o nosso interesse pelos desdobramentos da querela entre Immanuel Kant (1724 – 1804) e Johann Gottfried Herder (1744 – 1803) no interior da obra do filósofo de Königsberg e no quadro mais amplo da *Aufklärung*. Como é sabido, a polêmica entre os dois se inicia quando da publicação de uma das três obras fundamentais de Herder (que fora aluno de Kant nos anos 1760) a respeito do tema do progresso, as suas *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*¹, obra composta por vinte livros divididos em quatro Tomos², que fora mostrada em sua primeira parte em maio de 1784, nas cidades de Riga e Leipzig, através do famoso editor J.T. Hartknoch. Em 1785, dentro de um espaço de poucos meses, Kant publica, no jornal *Jenär Allgemeinen Litteraturzeitung*, duas resenhas sobre o texto de Herder – respectivamente sobre a primeira e a segunda partes das *Idéias*. De modo geral, Kant, como se carregasse consigo a pressuposição da posse dos instrumentos os mais logicamente exatos para a invalidação do discurso utilizado por Herder, ataca as “deficiências metodológicas” do resenhado. A ousadia da imaginação poética e a insinuação de obscurantismo por parte de Herder estão na base do ataque lançado pelo autor da *Crítica*, para quem o mais importante nas *Ideias* deveria ser julgado em separado do que era considerado pelo próprio Kant como pouco capaz de comunicação objetiva, a saber, as metáforas e as analogias utilizadas por Herder:

“É como se o seu gênio não apenas colecionasse as ideias do vasto campo das ciências e das artes no intuito de multiplicá-las com sua comunicação, mas ele as transforma num tipo específico de pensamento segundo uma determinada lei de assimilação (empregando sua própria expressão), a qual ele utiliza de um modo muito peculiar. Através disso, essas ideias se distinguem notoriamente daquelas pelas quais outras almas se alimentam e crescem, tornando-se pouco capazes de comunicação (...), [a obra de Herder] não possui uma exatidão lógica na determinação dos conceitos ou uma meticulosa distinção e justificação dos princípios (...), [possui] ousada imaginação ligada com a habilidade de manter numa obscura distância o seu objeto conquistado através de intuições e sentimentos, os quais permitem pressupor, enquanto efeitos de um grande conteúdo de pensamento ou de indicações ambíguas, muito mais do que deveras a fria apreciação neles poderia encontrar”³.

¹ As três obras referidas são: *Auch eine Philosophie der Geschichte* (1774); *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784) e *Briefe zur Beförderung der Humanität* (1793-97).

² Doravante citada aqui também como *Idéias*.

³ Palavras de Kant na primeira resenha de Kant a Herder, seguindo a tradução brasileira feita por Joel Klein In: *Studia Kantiana* 13 (2012): 121-147.

Já é bem assinalada a urgência com que Kant escrevera essas palavras um tanto irônicas, como se visse na obra de seu ex-aluno um desserviço para a “época da crítica”⁴. Já são também conhecidos alguns pontos que separam as teses de um e outro sobre o progresso da história⁵. Por exemplo, se Kant, na sexta proposição de sua *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita* (1784) defendia que “o homem é um *animal* que, quando vive entre outros de sua espécie, *tem necessidade de um senhor*”⁶, Herder, no livro IX de suas *Ideias*, dirá que “um homem que tem necessidade de um senhor não é senão um animal; assim que ele se torna homem, tal necessidade desaparece”⁷. A necessidade de um senhor, para Herder, existiria somente na medida em que as paixões mais grosseiras tomam as rédeas de nossas vidas. Para este filósofo de Mohrungen, a ordem natural permite que um marido tenha, por exemplo, necessidade de uma esposa, ou que uma criança tenha necessidade de um pai etc., mas de modo algum uma instituição política e uma ordem civil universais poderiam ser consideradas como necessidades naturais ou como fundadas racionalmente, muito menos poderia sê-lo o governo de um déspota que se considerasse representante de tais ideias (Herder defende, portanto, que Kant faria um elogio mitigado do despotismo dito esclarecido). Assim como esta diferença a que apenas aludimos aqui de passagem, muitas outras existem entre a concepção de história de Kant e a de Herder, estando em nosso horizonte abordá-las com maior cuidado num futuro trabalho. Antes disso, porém, optamos por dar atenção àquela acusação acerca da falta de “exatidão lógica na determinação dos conceitos” e “ousada imaginação” lançada por Kant contra o “gênio” de Herder. Uma vez que as resenhas de Kant estão mais para ataques pessoais do que propriamente para refutações das teses de Herder, sentimos a necessidade de indagar se há, entre um e outro, alguma comunicação conceitual e, portanto, a possibilidade de uma discussão que pudesse chegar a um termo

⁴ A *Crítica da razão pura*, cuja primeira edição data de 1781, não obteve imediatamente o sucesso que Kant dela esperava, causando nele grande frustração. Excetuando a chamada resenha Garve-Feder, publicada em 1782, as reações lhe pareceram indignas de consideração, a ponto dele pretender escrever uma versão “popular” da obra, os seus *Prolegômenos a toda a metafísica futura*, em que ele pretendia sanar as questões de estilo que ele julgou estarem na base da recepção pouco calorosa da *Crítica*. Consta também que o referido editor Johann Hartknoch, numa visita a Herder, teria confidenciado a este último que Kant atribuía o seu fracasso à influência de Herder sobre os partidários do movimento *Sturm und Drang*. Cf., por exemplo, ZAMMITO, John. *The genesis of Kant's Critique of Judgment*. Chicago: Chicago University Press, 1992. Para Zammito, a origem da *Crítica do juízo* está indissolúvelmente ligada com a querela entre Kant e Herder.

⁵ Cf. PHILONENKO, *La théorie kantienne de l'histoire*, Paris: Vrin, 1986, capítulo 4.

⁶ KANT, I. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*; organização Ricardo R. Terra; tradução Rodrigo Naves, Ricardo R. Terra. – 2ª ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2004, pág. 11.

⁷ CF. HERDER, *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*. Tradução de Edgar Quinet. Paris: Presses-Pocket, 1991, página 172.

satisfatório; ou se, pelo contrário, tratar-se-ia apenas de dois autores incomunicáveis do ponto de vista conceitual, cujos princípios metodológicos fundamentais não permitiriam outra coisa senão a ruptura e a descontinuidade pura e simplesmente.

Assim, sem entrar propriamente nas divergências concernentes aos textos basilares das filosofias da história de Kant e de Herder, o presente trabalho efetuará um recuo até o que acreditamos estar no cerne daquela querela acerca do progresso, a saber, os dois gestos teóricos distintos em relação ao lugar da linguagem e, por conseguinte, da cultura e da história na fundamentação do conhecimento humano. Partindo desta questão mais ou menos geral, procuramos organizar o nosso trabalho tentando mostrar que as duas atitudes teóricas podem ser explicitadas pelos papéis distintos que os dois autores atribuem ao conceito de *reflexão* no interior de suas obras. Se, para Kant, a reflexão é uma atenção que o filósofo crítico deve ter para não contaminar o pensamento puro com o empírico, Herder verá a reflexão justamente como o momento privilegiado onde a globalidade das forças humanas atuam em conjunto, levando em conta justamente a relação íntima entre a sensibilidade, a vontade, o entendimento e a razão.

Assim, decidimos iniciar a nossa investigação por um texto que marcou a recepção da *Crítica da razão pura* e que, ao nosso ver, introduz muito bem a questão que se levanta contra o Kant do período crítico; um texto de grande influência sobre o modo como Herder irá acusar a total ausência do problema concernente à linguagem na filosofia transcendental. Referimo-nos à *Metacrítica sobre o Purismo da razão*, de Johann Georg Hamann (1730 – 1788). O “Mago do Norte”, como ele era conhecido, além de ter mantido intactas as suas boas relações tanto com Kant quanto com Herder durante toda a vida, teve grande influência sobre o autor das *Ideias para a Filosofia da História da Humanidade*. Hamann é considerado um dos pais do movimento chamado de *Sturm und Drang* (“tempestade e ímpeto”) na Alemanha dos anos 1770, movimento este que é tomado como uma reação intelectual ao Iluminismo e sua tendência de fundamentar a racionalidade unicamente sobre si mesma. Contra a razão iluminista, Hamann enfatizava o valor metafísico da arte, a importância da visão pessoal do artista, a irredutibilidade das diferenças culturais, o valor da poesia popular e a dimensão social e histórica da racionalidade. É de Hamann que Herder toma emprestada, enfim, a noção de que não há pensamento, portanto conhecimento, sem linguagem. Será então sobre este último tema que o presente trabalho se debruçará: o cerne das críticas de Hamann e Herder está na alegada pretensão de Kant de ter criado, desde 1781, uma linguagem forçadamente uniforme, pura, rigorosa, “científica”, com “meticulosa distinção e justificação dos

princípios” etc., e que, por isso mesmo, do ponto de vista dos dois críticos da *Crítica*, uma linguagem que dera início a uma filosofia responsável pelo embotamento da globalidade das forças da alma humana. Para os dois críticos de Kant, como veremos, a alma é irredutível a princípios abstratos e avessa à segmentação meticulosa em faculdades.

Depois de Kant, o Mago do Norte fora a primeira pessoa a ler a *Crítica da razão pura*⁸. Em poucas semanas depois da publicação da *Crítica*, Hamann já dispunha de um esboço do que viria a ser a sua *Metakritik über den Purismus der reinen Vernunft*, que, apesar de ter sido publicada somente em 1800, foi lida antes por Herder e Jacobi, exercendo, sobre eles e por intermédio deles, uma grande influência em todo o pós-kantismo da época. A *Metakritik* de Hamann coloca, pela primeira vez, a meta-questão que pautará em larga escala os questionamentos alemães do período: o que é razão? Como podemos criticar a razão? Como podemos conhecer as suas condições e limites? Para Hamann, tais questões são consequência necessária do criticismo. Levando às últimas consequências o que o próprio Kant diz a respeito da necessidade de submeter tudo à crítica, Hamann defende que o criticismo mesmo deve ser submetido à crítica⁹. A falácia central da *Crítica* consistiria na hipóstase da razão como uma faculdade noumênica autossuficiente, que existiria independentemente dos campos fenomênicos da linguagem, da tradição, da história e da experiência. O que sobraria após tal abstração kantiana, diz Hamann, seria apenas um “sujeito transcendental = X”, puramente formal (ver seção 1:1 do presente trabalho). Do ponto de vista de Hamann, não há uma faculdade especial chamada ‘razão’, mas apenas modos racionais de pensar e agir. Para ele, para identificar a razão nós devemos necessariamente nos referir às maneiras como as pessoas pensam, agem, escrevem e falam em sua língua e em sua cultura¹⁰. Neste caso, não há uma faculdade isolada, mas apenas uma função racional em conexão com maneiras específicas dentro de um contexto linguístico. Veremos que é o próprio método transcendental de Kant que Hamann pretende atacar, dizendo que não é possível construir uma sintaxe ou uma gramática *a priori*.

Por sua vez, Herder escreve a sua obra *Entendimento e Experiência: Uma Metacrítica à Crítica da Razão Pura* (1799) num momento em que a referida querela iniciada nos anos 80 já havia tomado proporções gigantescas, a ponto de ter feito com

⁸ Cf. BEISER, Frederick C. *The fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*. Harvard, 1987.

⁹ Cf. *Idem*, pág. 39.

¹⁰ Cf. também *Idem, ibidem*.

que os dois, Kant e Herder, rompessem relações por completo. Herder parte da mesma ideia de Hamann, segundo a qual a *Crítica* deveria ela mesma ser criticada. O filósofo de Königsberg, também segundo Herder, teria caído no mesmo dogmatismo que pretendia combater, pois, ao buscar uma gramática pura de todo o pensamento, deixaria de lado sua íntima relação com a linguagem, portanto com o sensível e com a cultura. Não queremos, contudo, reduzir Hamann e Herder um ao outro, apenas apresentar as linhas gerais comuns aos dois. Embora não seja o objeto sobre o qual nos debruçaremos aqui, acreditamos que, se há uma diferença entre os dois “metacríticos”, ela pode ser encontrada no fato de que, enquanto o pensamento de Hamann é excessivamente teológico, alusivo e permeado de metáforas bíblicas (que o referenciam e às vezes parecem mesmo servir como suposta fundamentação teórica), o pensamento de Herder dialoga intensamente com os principais cientistas e filósofos da época. No *Ensaio sobre a origem da linguagem* (1772), Herder defende que a origem da linguagem é humana, não divina, como queria Hamann¹¹. Antes de defendê-lo ou atacá-lo por isso, seria necessário delimitar melhor o lugar de Herder entre o chamado movimento *Gegenaufklärung* e na “querela do panteísmo” iniciada por F. H. Jacobi. A tarefa não é fácil, uma vez que Herder, que é muitas vezes classificado como um anti-iluminista, será considerado como um traidor por Jacobi. Diferentemente da posição de Hamann, partidário do misticismo de Jacobi e contrário à defesa da religião natural feita por Mendelssohn, o posicionamento de Herder frente à querela do panteísmo traz uma ambiguidade histórica documentada.

Em linhas muito gerais, a *Pantheismusstreit* se inicia quando, partindo da leitura que faz de Espinosa, Jacobi aceita o alcance demonstrativo da irrevogabilidade das causas eficientes, mas, para salvar sua crença em Deus como fiador do mundo, admite um *salto mortale* que permitiria um acesso privilegiado ao *ser* e à verdade. Este argumento de tipo fideísta para o conhecimento das causas finais seria o único possível para mantê-las a salvo do ceticismo que Jacobi alegava estar contido na posição de Lessing (que defenderia, pelo menos na versão de Jacobi, um determinismo radical, sem espaço para um Deus pessoal)¹². Consta que, numa carta de 6 de Fevereiro de 1784, destinada a

¹¹ Hamann sentiu-se provocado pelo Herder do *Ensaio*, o que o levou a escrever várias críticas a seu ex-pupilo, nas quais defendia a origem divina da linguagem. Depois disso, em 1774, Herder publicaria a primeira edição de seu *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts*, uma obra de comentário sobre o Antigo Testamento, cujo teor religioso teria agradado mais a Hamann. Cf. FORSTER, M. *After Herder: Philosophy of Language in the German Tradition*. Oxford: Oxford University Press, 2010, pág. 284.

¹² Para a compreensão da importância e o desenvolvimento do debate lançado por Jacobi, bem como do quadro referencial mais amplo no qual se desenrolou a *Pantheismusstreit*, Cf. FIGUEIREDO, V. “O Vértice Jacobi”. In: *O que nos faz pensar?* N°19, Fevereiro de 2006, pp. 87 – 108.

responder a Jacobi, Herder, teria se oposto ao *salto mortale* jacobiano e, depois, em 1787, quando publica suas *Gott. Einige Gespräch*, Jacobi teria se sentido verdadeiramente traído por aquele a quem considerava como um aliado precioso na batalha contra os “berlinenses” partidários da *Aufklärung*, como Mendelssohn. Jacobi esperaria ao menos a neutralidade por parte de Herder, mas este propõe que a filosofia de Espinosa não conduziria de forma alguma ao ateísmo e, pelo contrário, teria não somente se preocupado com o conceito de Deus como dado a ele coerência e sentido¹³. A ambiguidade da posição de Herder se daria na medida em que ele acredita subscrever a leitura de Espinosa feita por Mendelssohn, um casamento entre o racionalismo com o senso comum empirista¹⁴. Herder sobrepõe ao espinozismo um tipo de “panteísmo vitalista” no qual o real não será mais definido como razão, mas como “vida”. Com isso, Herder inauguraria ele mesmo uma nova interpretação de Espinosa que influenciaria posteriormente a Goethe, a Schelling e ao romantismo alemão, chegando mesmo, segundo Tavoillot, ao ecologismo contemporâneo, que, assimilando Deus à natureza, considerada agora como “biosfera”, permitiria um sentimento comum de respeito quase religioso ao meio-ambiente¹⁵. Sem entrarmos aqui diretamente nos detalhes das várias posições envolvidas no debate, a remissão que ora fazemos à “querela do panteísmo” pode iluminar o nosso problema concernente aos dois gestos teóricos distintos de Kant e Herder, principalmente na medida em que pode ajudar a mapear o posicionamento de Herder, em sua *Metacrítica*, em

¹³ A solução de Herder teria sido a de ler Espinosa como a expressão de uma renovada ontologia da transcendência/imanência. Deus seria “o ser mais alto, o mais vivo, o mais ativo. Não presente em todas as coisas, como se as coisas estivessem exteriores a ele, mas graças às coisas e através [*durch*] delas, pois as coisas não são senão as expressões sensíveis destinadas às criaturas sensíveis”. Herder teria, assim, acrescentado ao espinozismo, que a princípio estava encerrado no mecanicismo cartesiano, um organicismo de inspiração leibniziana, chegando a um conceito de Deus enquanto “força original de todas as forças, alma de todas as almas, órgão de todos os órgãos”. A ideia de vida exprimiria a transcendência/imanência porque a vida é uma totalidade ao mesmo tempo transcendente e imanente às suas partes: transcendente, pois ela não é redutível à soma das partes (o agregado dos órgãos não é suficiente para se ter vida), imanente, por outro lado, pois ela não tem incarnação fora de suas partes (a totalidade não é exterior às suas partes). Enfim, esta totalidade viva, que é única do ponto de vista absoluto, deve ser concebida como dinâmica do ponto de vista do finito. Também a vida e a razão se reconciliariam na história, no espinozismo de Herder (que provavelmente seja apenas sua interpretação de Espinosa à luz do seu próprio vitalismo filosófico). Cf. TAVOILLOT, 1995, pág. 311.

¹⁴ É interessante notar o lugar em que Kant coloca Herder no “teatro da metafísica” desenhado no primeiro prefácio à *Crítica*. Passada a fase das guerras intestinas entre os despóticos dogmáticos e os anárquicos céticos, um breve período de paz fora instaurado pela fisiologia do entendimento humano de Locke; contudo, como a fisiologia lockeana tivesse sido falsamente imaginada, a metafísica, na época da *Crítica*, tinha novamente caído no dogmatismo e colocado as ciências em perigo, o que demandava a renovação proposta por Kant. Herder, por sua vez, estaria entre os *indiferentistas*, que, “por mais que busquem tornar-se irreconhecíveis, substituindo a terminologia da Escola por uma linguagem popular, não são capazes de pensar qualquer coisa sem recair, inevitavelmente, em afirmações metafísicas” (*KrV*, A XI). Tomamos a indicação do lugar atribuído a Herder no primeiro prefácio em ZAMMITO, 1992, pág. 10.

¹⁵ Cf. TAVOILLOT, 1995, pág. 313.

relação ao “problema da coisa em si”, colocado de modo tão astuto por Jacobi e relegado a toda a posteridade de leitores da primeira *Crítica*. Vale a pena lembrarmos do que se trata tal problema, que é central dentro do processo que culmina na *Pantheismusstreit* e na própria difusão do kantismo¹⁶.

Kant, como sabemos, é responsável por uma profunda transformação na ideia da finitude humana. O programa da crítica à metafísica dogmática está ligado a uma estranha separação, feita já no início da primeira *Crítica*, entre razão *tout court*, considerada em sua natureza (*Natur der Vernunft*) e razão humana (*menschliche Vernunft*), considerada subjetivamente como faculdade humana, portanto finita, de conhecimento¹⁷. A revolução copernicana, segundo os propósitos de Kant, pretende impedir que coloquemos as coisas em si mesmas como fundamento absoluto ou causa do nosso conhecimento, como o faz a metafísica clássica, onde a finitude é desvalorizada como sendo o lugar do engano. Para o filósofo de Königsberg, o finito é que deverá ser colocado como ponto de partida do conhecimento, como sua raiz, ficando a unidade de tipo spinozista entre absoluto e finitude como apenas uma representação problemática¹⁸. Jacobi, grande leitor tanto de Kant quanto de Espinosa, acreditou encontrar na *Crítica* uma ambiguidade que fragilizava a proclamação kantiana do primado ontológico e epistemológico da finitude. Resumidamente, o argumento de Jacobi é lançado contra o papel que Kant confere à coisa em si em sua filosofia transcendental: por um lado, a coisa em si é exterior às nossas representações fenomênicas, não podendo ser colocada nem como causa de nossas representações, nem podendo ser considerada como *existente* (já que não se pode aplicar sobre ela a categoria da existência); por outro lado, como reza o segundo prefácio, seria absurda a proposição de que haveria fenômenos (aparências) sem que algo aparecesse¹⁹. Dito de outro modo, a existência da coisa em si é indispensável para a sensibilidade entendida tal como Kant a entende, a saber, como passividade e receptividade. O objeto correlato de nossos juízos no entendimento pressupõe que algo nos seja dado na intuição, por isso a fórmula de Jacobi segundo a qual, por um lado, é impossível de entrar no sistema de Kant sem admitir uma coisa em si afetando a sensibilidade, e, por outro, como a *Crítica* interdita seu conhecimento, não é possível tampouco permanecer no sistema

¹⁶ *Idem*, IX.

¹⁷ Cf. FIGUEIREDO, V. “Crítica e antropologia em Kant”. In: *Was ist der Mensch? Que é o Homem? Antropologia, Estética e Telelologia em Kant*, pp. 125 – 138.

¹⁸ Enquanto Heidegger teria visto a finitude radical como o ponto de partida para uma nova fundamentação da metafísica e um rompimento de Kant com as Luzes, Cassirer enxerga apenas a legitimação filosófica do método experimental do século XVIII. Cf. TAVOILLOT, 1995, pág. XI.

¹⁹ *KrV*, B xxvi.

admitindo a existência desta mesma coisa em si. A interpretação de Jacobi dá a chave para toda a interpretação do pós-kantismo, uma vez que os intérpretes oscilarão entre uma leitura realista, que substancializa a coisa em si, e uma leitura idealista, que a reduzirá a uma noção problemática. Como vimos rapidamente acima, Jacobi é considerado um *Gegenaufklärer* na medida em que, aceitando a irrevogabilidade da lei da causalidade natural, tal como encontrada em Kant, admite todavia um salto mortal de fé (*Glaube*) para o “conhecimento” da causalidade final, um passo que Kant jamais daria. É interessante notar que a acusação de anti-iluminismo recairá também sobre Herder, mas por motivos diversos, já que ele recusa o *salto mortale* e é mesmo considerado como um traidor por Jacobi. Curiosamente, e o que é mais uma dificuldade para interpretá-los, não faltarão menções ao *ser* e ao Criador nos textos de Herder, que, ainda assim, recusa qualquer conhecimento que ultrapasse o círculo do sentir (*Empfinden*) da alma humana: “nós não sabemos nada para além de nós mesmos”²⁰, uma divisa que, pelo menos num primeiro relance, pouco parece contrariar a máxima kantiana segundo a qual conhecemos *a priori* das coisas somente aquilo que nós mesmos nelas colocamos.

É verdade que Herder, assim como Hamann e Jacobi, foi também louvado como um paladino da fé contra a razão, da imaginação poética e histórica contra a aplicação mecânica das regras e, além disso, também como pai do nacionalismo, do historicismo e da malfadada noção de *Volksgeist*, cujo uso ideológico foi historicamente desastroso. Mas fato é que, assim como Goethe, ele foi um amante das descobertas das ciências naturais e, apesar de crítico severo dos enciclopedistas franceses, nunca rejeitou as teorias científicas sobre as quais eles baseavam suas doutrinas éticas e sociais. Herder apenas não se contentava em dizer que tais doutrinas eram derivadas das leis da física, da matemática ou da recente biologia²¹, buscando no conceito de *reflexão* uma atividade unificadora imanente ao campo da experiência e da ação humanas, igualmente válido

²⁰ Numa obra escrita entre 1774 e 1778, por exemplo, escreve Herder: “Todas as sensações que alcançam uma certa clareza (a condição interna dela permanece impossível de nomear) tornam-se *apercepção*, *pensamento*; a alma *conhece* que ela *sente*. Seja qual for o *pensamento* do qual se trata também, nele é perceptível a força interior que, de uma multiplicidade que flui em direção a nós, faz *uma Unidade luminosa* e, se posso me exprimir assim, uma maneira de *repercussão* que faz sentir o mais claramente possível que se trata de um *Uno*, de um *Si*. (...) Se agora nós queremos tomar como guia a experiência, nós veremos então que a alma não tece a sua teia, nem sabe, nem conhece nada *fora de si-mesma*, mas antes simplesmente aquilo que seu universo faz afluir em direção a ela do interior e do exterior, e que o dedo de Deus a ela indica”. Cf. HERDER, J. G. *Du connaître et du sentir de l'âme humaine*. Tradução de Claire Pagés. Éditions Allia, Paris, 2013, pp. 41 – 42.

²¹ Cf. BERLIN, 1982, pág. 133.

tanto para as ciências como para as manifestações artísticas²². Prova-o a obra mais importante de sua produção sobre a linguagem, o *Ensaio sobre a origem da linguagem* (1772), que tem como ensejo a tentativa de dar uma contribuição a um amplo debate sobre o problema da *origem*, ocorrido não somente em língua alemã, mas também em língua francesa, e que pode mesmo ser reconduzido a nomes significativos da tradição de língua inglesa, como a Locke e Berkeley, que também refletiram sobre a o tema da linguagem.

Será justamente no *Ensaio* de Herder que o nosso segundo capítulo busca encontrar alguns elementos sem os quais nos parecia impossível compreender qual era, afinal, o papel imprescindível da linguagem que está na base da *Metacrítica* herderiana do final dos anos noventa. Fizemos uma regressão ao ano de 1769, quando a Academia das Ciências de Berlim redigiu a seguinte questão: “Supondo que os homens sejam abandonados às suas faculdades naturais, seriam eles capazes de inventar a linguagem? E por que meios eles o fariam? Pedimos uma hipótese que explique claramente e que satisfaça a todas as dificuldades”²³. Tal interesse da Academia tem múltiplos antecedentes e é paralelo ao que na mesma época se verifica na França, a partir da publicação, em 1746, do *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos*, de Condillac, bem como da publicação das *Réflexions sur l'origine des langues et la signification des mots* (1748), de Maupertuis. Tais obras enquadram os debates subsequentes protagonizados pelos que virão depois a ser denominados de *ideólogos* e *enciclopedistas*, autores de tendência tão distinta como La Mettrie ou Rousseau. A linguagem enquanto objeto de estudo foi ganhando presença e com ela as tentativas de dar cabo dos problemas que surgem acerca das mudanças das línguas no decorrer do tempo, bem como a relação entre ortografia, gramática e pronúncia; a influência da língua sobre o pensamento, sobre os costumes; a origem divina ou humana da linguagem etc²⁴. No caso específico da Alemanha, o debate sobre a linguagem leva em consideração o seu próprio pano de fundo, que, além da influência

²² A própria difusão de Herder no século XIX é marcada largamente pela relação entre literatura e filosofia, da possibilidade de se filosofar sem conceitos rígidos, a partir da indeterminação poética Cf. PÉNISSON, 1992, pág. 9.

²³ Cf. HERDER, 1987, pág. 171.

²⁴ Segundo José M. Justo, o interesse da Academia pelo problema da *origem* situa-se nos últimos momentos de uma transformação que Michel Foucault teria assinalado como sendo a da Idade Clássica e que, em síntese, consistiria na “elisão da existência maciça e intrigante da linguagem”, o que vem conferir às palavras “a tarefa e o poder de *representar o pensamento*”, de tal modo que “a linguagem clássica descobre uma relação consigo mesma que até então não fora possível nem mesmo concebível: “o comentário dá lugar à crítica”. Tal mudança teria permitido uma “atenção *objetual*” sobre a linguagem, mas também uma “progressiva reflexão sobre as funções da linguagem na sua relação com a representação, com as operações lógicas, com o erro, com a opinião (e, já agora, acrescentemos, com a percepção, com a ‘paixão’ e com a vida afetiva e emocional)”. Cf. HERDER, 1987, pág. 9.

francesa e da influência do empirismo inglês, era constituído tanto pelas recentes figuras de Leibniz e Christian Wolff (seguidas de Lambert, Süssmilch e Meiner) quanto pela influência de James Harris, que publicou o seu *Hermes* em 1751, e do anti-empirismo de Shaftesbury²⁵. Dificilmente conciliáveis de modo pacífico entre si, estas múltiplas tendências influenciaram tanto a Hamann quanto a Herder, que vence o concurso de 1769 colocando o seu conceito de reflexão (*Besonnenheit*) na base da origem da linguagem e condição do pensamento e do conhecimento. Resumidamente, a tese de Herder, no *Ensaio*, embora não saibamos ainda se se pode dizer dela que é original, é interessante na medida em que defende que a linguagem não é mais uma simples influência sobre o conhecimento e sobre as ciências, onde as percepções designadas pela linguagem pudessem ser consideradas independentes dela. A linguagem, para Herder, passa a ser a forma da própria percepção, portanto eixo da compreensão do antropológico, quer no sentido organizacional de nossas experiências, quer no sentido histórico²⁶. Subjacente à linguagem está a noção herderiana de reflexão que, como veremos, permite que Herder fundamente a função simbólica da primeira característica (*Merkmal*), o primeiro sinal na alma humana a partir do qual toda a progressão do conhecimento se dá, e que não pode ser compreendido senão em relação à globalidade das forças humanas, ou seja, na reunião entre o pensamento e a organização dos nossos sentidos. O ponto de partida de Herder, portanto, é bem diferente daquele do qual parte Kant ao “inventar” a sua noção de transcendental.

Como sabemos, tal noção é utilizada na *Crítica da razão pura* para designar “todo o conhecimento que em geral se ocupa menos dos objetos que do nosso modo de os conhecer, na medida em que este deve ser possível *a priori*”²⁷. Como veremos, Hamann e Herder escrevem as suas metacríticas justamente contra o modo como Kant busca as condições *a priori* da experiência possível através da rigorosa distinção entre o puro e o empírico. Podemos identificar a tentativa de Kant em manter uma rígida

²⁵ Cf. HERDER, 1987, pág. 11.

²⁶ Nas palavras de José M. Justo: “E esta deslocação, que transforma aquilo que em Condillac era a íntima ligação da linguagem (‘os sinais de instituição’) com algumas ‘operações da alma’ (em síntese, a ‘memória’, e as ‘operações superiores’) numa *condição* de *toda* a atividade humana, vem subtrair o problema epistemológico (que em Maupertuis é afinal a velha temática das relações entre a linguagem e o erro) ao domínio lógico para o inserir no domínio do antropológico, com uma notável consequência: a *origem*, que em Maupertuis é um dispositivo de inversão da análise dos conceitos, tal como em Condillac era uma duplicação da análise das operações, (...) fica, por assim dizer, liberta e pode passar a ser a caracterização das *condições* necessárias e suficientes para o nascimento *humano* dum linguagem que é ela mesma *condição* da formação de um homem que, para além de ser razão e conhecimento, pode agora ser também emoção, educação, criatividade, nação e história”. Cf. HERDER, 1987, pág. 12.

²⁷ *KrV*, B 25.

separação entre o entendimento e a sensibilidade quando ele lança mão do seu conceito de *reflexão*, também um estado de espírito, como em Herder, mas com o qual, antes mesmo do surgimento de conceitos, supostamente poderíamos comparar as representações envolvidas nos juízos, sem perder de vista as condições subjetivas pelas quais chegamos a elas. Este estado de atenção permitiria que identificássemos rigorosamente a faculdade de origem das representações ligadas em nossos juízos, distinguindo exatamente o lugar de cada uma delas, se no entendimento ou na sensibilidade²⁸. A *reflexão*, neste contexto, serviria a Kant como um instrumento para acabar com as ambiguidades do uso dos vocábulos na ontologia, portanto como tarefa necessária de orientação exercida anteriormente a “qualquer juízo objetivo”²⁹. Foi a ausência de reflexão que, segundo Kant, teria levado Leibniz e Locke a não perceber a ambiguidade de suas filosofias, incorrendo no uso anfibológico dos conceitos. O primeiro teria aplicado à sensibilidade conceitos próprios do entendimento, enquanto o segundo teria sensibilizado os conceitos ao abstrai-los da sensibilidade. Como sabemos, Kant pretende tomar um caminho que seria intermediário entre as posições de Leibniz e Locke, sustentando que se pode fazer uma clara distinção entre os conceitos próprios da sensibilidade e os conceitos próprios do entendimento, embora defenda que o conhecimento é resultado da conjunção entre tais conceitos em princípios sintéticos *a priori* metodicamente justificados. Sabemos também que toda a filosofia crítica de Kant, partindo do modelo do conhecimento da física e da matemática, defende que tais princípios sintéticos *a priori* existem e que não comportam ambiguidades no que diz respeito às diferenças estanques entre conceito e intuição. Se estivermos certos, podemos reconduzir as diferenças entre Kant e Herder à diferença entre estes dois gestos teóricos distintos em relação à importância do surgimento dos primeiros sinais simbólicos no conhecimento, portanto do papel da cultura na fundamentação do conhecimento. Contudo, em que termos podemos aceitar as críticas de Hamann e Herder e dizer que a noção de objeto de conhecimento seria tão estreita na *Crítica da razão pura*, a ponto de nem tematizar a historicidade da linguagem? Com a nossa investigação, pretendemos qualificar melhor essa crítica e compreender seu lugar no quadro da *Aufklärung*.

²⁸ *KrV*, B 316.

²⁹ *Idem*, *ibidem*.

CAPÍTULO 1 – Hamann: Colocação do nosso problema a partir do “purismo da razão” na *Metacrítica* de 1784

Diferentemente de tantos filósofos alemães do século XVIII, Hamann não possui qualquer impulso para a sistematicidade. A falta de um sistema hamanniano não deriva somente de causas estritamente pessoais, havendo também razões filosóficas para tanto, já que, para ele, como todo o nosso conhecimento é necessariamente parcial, a sistematicidade é considerada um fator de obscurecimento da verdade³⁰. Além deste caráter assistemático, os escritos de Hamann são geralmente muito curtos, adornados com símbolos visuais misteriosos (como a figura de Pan), cheios de arcaísmos germânicos, metáforas, sátiras, títulos e subtítulos enigmáticos. São escritos que geralmente têm motivações polêmicas (como é o caso da sua *Metacrítica* a Kant) e curiosas, como a sua *Nova Apologia da letra h*, na qual, adotando o pseudônimo de *h*, apontava a ocorrência da letra ‘h’ em muitas palavras em que não era pronunciada, motivo pelo qual Hamann defendia que tal letra não deveria ser eliminada do alfabeto, contrariando o que defendiam os adversários aos quais ele endereçava a sua crítica³¹. O estilo peculiar de Hamann deriva da sua concepção de “autoria individual”, muito embora ele próprio reconhecesse que a maior parte de suas ideias foram originadas das leituras que fazia do poeta Edward Young. Além disso, Hamann, quando se comparava com Kant, lamentava a fraqueza de seu próprio intelecto³². Todas estas características, já observara Goethe, impedem uma compreensão satisfatória dos textos hamannianos³³, e a dificuldade não será menor para nós, leitores tão distantes dele no tempo e no espaço. Como veremos a seguir, a sua *Metacrítica* contém diversas alusões bíblicas e metáforas que o distanciam mesmo do empreendimento sistemático e rigoroso que Kant acreditava estar contido em sua *Crítica da razão pura*.

Em 1784, três anos após a publicação da primeira edição da *Crítica*, Hamann escreve um ensaio intitulado *Metacrítica sobre o Purismo da razão*, no qual ridiculariza o método crítico-transcendental utilizado pelo seu amigo Kant. A pergunta “como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*?” encontraria resposta somente em “segredos ocultos” jamais antes revelados ao espírito de nenhum outro filósofo senão ao do próprio

³⁰ Cf. FORSTER, 2010, pág. 286.

³¹ FORSTER, 2010, pág. 287.

³² *Idem, ibidem.*

³³ *Idem, ibidem.*

Kant, que teria cometido o contrassenso de pretender fundamentar objetivamente “Tudo, Algo e Nada” em condições meramente subjetivas do conhecimento. A estética e a lógica transcendentais são zombadas nos seguintes termos:

“Aos segredos ocultos, cujo equacionamento, para já não falar da sua solução, não tinha chegado ainda ao espírito de nenhum filósofo, pertence a possibilidade do conhecimento humano de objetos da experiência independentemente e antes de toda a experiência e, conseqüentemente, a possibilidade de uma intuição sensível (*sinnliche Anschauung*) anterior a toda a sensação (*Empfindung*) relativa a um objeto. É nesta dupla *im*-possibilidade e na importante diferença entre juízos analíticos e sintéticos que se funda a matéria e a forma de uma teoria transcendental dos elementos e do método; pois, independentemente da distinção específica da razão enquanto *objeto*, *fonte de conhecimento* ou ainda *modo do conhecimento*, existe ainda uma outra distinção, mais geral, mais exata e mais pura, por força da qual a razão está subjacente a todos os objetos, fontes e modos do conhecimento, não é, ela própria, nenhuma das três coisas e, conseqüentemente, não tem necessidade de um conceito nem empírico, nem estético, nem lógico ou discursivo, antes consiste em condições subjetivas, sob as quais Tudo, Algo ou Nada pode ser pensado enquanto objeto, fonte ou modo do conhecimento e pode ser *dado*, ou eventualmente *tomado*, à intuição imediata como um máximo ou um mínimo infinitos” (HAMANN, 1986, págs. 51-52)³⁴.

O “Mago do Norte” desdenha da estética transcendental na medida em que ele considera impossível tanto que haja intuição pura anterior à toda matéria da sensação (antes que algo seja dado à *Empfindung*), bem como desdenha também das investigações da lógica transcendental, às voltas com a aplicação *a priori* dos conceitos puros do entendimento às intuições puras do espaço e do tempo. Para Hamann, todas as distinções tão cuidadosamente elaboradas por Kant entre as faculdades de conhecimento são diluídas e compreendidas sob a chave do puro subjetivismo, segundo o qual a própria razão seria tão indefinida a ponto de poder ser tanto objeto de conhecimento quanto modo de conhecimento dos objetos. Esta purificação da filosofia empreendida por Kant consistiu, segundo Hamann, numa tentativa “por um lado mal compreendida e por outro mal sucedida” de tornar a razão independente de toda “transmissão” (*Überlieferung*), “tradição” (*Tradition*) e fé (*Glaube*)³⁵.

³⁴ HAMANN, J. G. Metacrítica sobre o Purismo da razão. In: Ergon ou Energieia. Filosofia da linguagem na Alemanha dos séculos XVIII e XIX. Organização e Introdução de José M. Justo.

³⁵ Tais palavras de Hamann antecipariam o preconceito romântico segundo o qual a *Aufklärung* fora um movimento especificamente “a-histórico”. Para Cassirer, o mundo da “cultura histórica, ao qual se recorre tanto, do lado do Romantismo, contra a filosofia iluminista, e em nome do qual se combatem os seus princípios intelectuais, só foi descoberto graças à eficácia desses princípios, graças às ideias e aos ideais do

Desde as primeiras linhas de sua *Metacrítica*, Hamann afirma a dívida histórica que a época da crítica possui para com Berkeley e Hume. Para o primeiro, as ideias gerais e abstratas não são senão ideias particulares ligadas a uma determinada palavra que “dá à sua significação um alcance, uma abrangência maiores e que, simultaneamente, nos recorda essa significação em coisas particulares” (HAMANN, 1986, pág. 51). Hume teria tomado esta afirmação do “eleático, místico e exaltante” Berkeley como sendo umas das maiores e mais valiosas descobertas modernas feitas na “república dos sábios”. Kant, apesar de prestar reconhecimento a Hume, teria escamoteado justamente a principal característica da filosofia do *sensus communis*, a saber, a dependência teórica e prática em relação à experiência e a indução quotidiana que lhe é associada. O Mago do Norte toma de Hume a concepção cética que limita os poderes da razão e, assim como o faz Jacobi, defende que as nossas convicções últimas deverão estar em última instância baseadas na fé religiosa.

Na *Metacrítica* de Hamann não se trata da tentativa de negar completamente os critérios racionais, mas de afirmar que a época moderna comete um engano ao pressupor que a razão pode operar independentemente da linguagem e da experiência a ela associada. Não há, para Hamann, uma razão comum a todos os seres humanos de todas épocas e lugares, como pretendiam alguns defensores do iluminismo. Será somente por um expediente de purificação do discurso; de uma tentativa de desqualificar o ritmo, as metáforas, as ênfases na linguagem em benefício da lógica e da razão pura que o Kant de Hamann transcenderá toda a filosofia do senso-comum de Hume. Hamann afirma que o referido purismo “moderno” anda de mãos dadas com um tipo de purismo que diz respeito à própria linguagem como expressão de nossas emoções. Kant teria dado as costas ao fato de que a linguagem é “o único, primeiro e último órgão e critério da razão, desprovido de outras credenciais que não sejam a transmissão e o uso (*Überlieferung und Usus*)” (HAMANN, 1986, pág. 52). É este tipo de purismo que aparece na *Crítica* de Kant, marcada pela ambiguidade de considerar a linguagem como pertencente à

século XVIII. Se não se tivesse beneficiado”. Cf. CASSIRER, E. A Filosofia do Iluminismo. Trad. Álvaro Cabral. 2ª edição. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1994, pág. 267. Interessante notar que já em 1779 Hamann escreve uma obra satírica chamada KONXOMPAX, na qual retrata e zomba da distinção feita por Lessing entre o conhecimento de Deus e o conhecimento dos acidentes da história. Hamann possuía uma curiosa máxima segundo a qual a natureza e a história são textos compostos por Deus. Cf. FORSTER, 2010, pág. 285.

esfera da receptividade ao mesmo tempo em que considera os conceitos como advindos da espontaneidade do entendimento. Faltaria a Kant tematizar a linguagem que justamente é a fonte natural de todo o material especulativo, o fermento “que faz fermentar toda a massa”³⁶, para utilizarmos a parábola bíblica empregada pelo próprio Hamann, em alusão ao caráter arbitrário de um vocabulário filosófico utilizado de forma pretensamente desligada de sua origem empírico-histórica e emocional:

“Receptividade da linguagem e espontaneidade dos conceitos. É a partir desta dupla fonte de ambiguidade que a razão pura cria todos os elementos da sua certeza, do seu ceticismo e do seu criticismo, gera novos fenômenos e novos meteoros no horizonte mutante, por intermédio de uma análise e de uma síntese igualmente arbitrária dum fermento três vezes velho, inventa sinais e maravilhas com esse desvendador universal, essa varinha mágica mercurial que é a sua própria boca, ou com a bífida pena de ganso entalada entre os três dedos silogísticos da sua mão hercúlea” (HAMANN, 1986, pág. 52).

A *Crítica*, escrita por Kant justamente para livrar a razão do ceticismo, é descrita por Hamann como um novo tipo de ceticismo, geradora de “novos fenômenos” que repousam sobre a análise e a síntese arbitrárias realizadas a partir de sinais inventados. A “mão hercúlea” é uma alusão irônica à “habilidade” kantiana para torcer e retorcer o problema da razão, efetuando seus silogismos de modo “mágico”, ou seja, desconectados de seu significado linguístico tradicional, como se viessem somente da “própria boca” de Kant ou de sua “bífida pena de ganso”³⁷.

A atitude de recusa da empiria e da dedução cotidiana que lhe anda associada não é uma novidade da “época da crítica”. Mas, para Hamann, a “insolência” de Kant parece ainda mais digna de nota do que a que pode ser encontrada em dois mil anos de pensamento, uma vez que o autor da *Crítica*, pelo menos do ponto de vista de Hamann, passaria longe do tema da linguagem, tão caro ao pensamento desde os tempos de Aristóteles³⁸. Para Hamann, Kant abandonaria ainda mais radicalmente a via dos

³⁶ Evangelho de Mateus, capítulo 13, versículo 33: “Disse-lhes, por fim, esta outra parábola: ‘O Reino dos céus é comparado ao fermento que uma mulher toma e mistura em três medidas de farinha e que faz fermentar toda a massa’”.

³⁷ Como afirma o tradutor português, José M. Justo, segundo a tradição judaica, os animais de unha fendida (extremidade bífida) que não sejam ruminantes são impuros; “os três dedos” da passagem citada são as duas premissas e a conclusão do silogismo.

³⁸ A interpretação que Hamann faz da tradição ficaria patente, por exemplo, em seu *Socratic Memorabilia*, de 1759, onde ele inverte a figura racionalista de Sócrates, tão difundida durante o Iluminismo até os nossos

precursores, prometendo a “pedra dos sábios” aos contemporâneos do “século crítico”, ávidos por respostas fáceis acerca de questões religiosas e políticas (HAMANN, 1986, pág. 52).

Na *Metacrítica* ora sob os nossos olhos, Hamann chama a atenção para a “lepra” que é a suposta desconsideração, por parte de Kant, da origem sensível dos conceitos. Para Hamann, o próprio nome “metafísica”, a ciência a que Kant diz tentar socorrer, traz já consigo o vício de uma ambiguidade, uma vez que a palavra reside na síntese acidental de um prefixo grego, *meta*, que pode significar ‘para além de’, em sentido transcendente, mas que também pode significar ‘depois’, ‘a seguir’, ‘atrás de’, que remete diretamente para o domínio da espacialidade sensorial, fato este negligenciado pela tradição e reforçado pela atitude crítica. Portanto, a metafísica, para Hamann, é uma pseudo-disciplina que nasce de um uso abusivo da linguagem, não de uma necessidade prático-teórica de pensar o incondicionado para cada condicionado dado, como ocorre em Kant. Para o filósofo de Königsberg, as questões metafísicas são fruto de uma “disposição natural da razão”, ou de seu “singular destino”, como expresso no primeiro Prefácio (1781). O partido dos dogmáticos, para Kant, é a expressão histórica de uma *necessidade* da razão de pensar o incondicionado como existente, ainda que incognoscível³⁹. Em Hamann não há nenhum traço de uma investigação da significação de conteúdos inerentes à razão, mas tão-somente uma filologia que parte do pressuposto de que não há pensamento essencialmente independente e para além das fronteiras da linguagem. Para o Mago do Norte, os conceitos e os significados consistem não em “referentes”, nem em formas platônicas abstratas, “ideias” mentais etc. Para ele, os conceitos e os significados devem-se estritamente ao *uso das palavras*, não havendo espaço para um dualismo entre pensamento e linguagem⁴⁰. Para Kant, pelo contrário, a forma do pensamento, isto é, o modo de determinar um objeto para o múltiplo de uma intuição possível, continua a possuir uma *significação problemática*, mesmo quando não se considera o modo particular (a sensibilidade) em que os objetos possam nos ser dados:

“Denomino problemático um conceito que não contenha nenhuma contradição e que além disso – como limitação de conceitos dados – ligue-se a outros conhecimentos, cuja realidade objetiva, porém, não possa de modo algum ser conhecida. O conceito de um *noumenon*, isto é, de uma

dias, considerando-o ser alguém que justamente combateria o racionalismo representado pelos sofistas. O Sócrates de Hamann conceberia a razão sob inspiração divina. Cf. FORSTER, 2010, pág. 288.

³⁹ Cf. FIGUEIREDO, V. Kant & a Crítica da razão pura. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005. Pág. 12.

⁴⁰ Cf. FORSTER, 2010, pág. 303.

coisa que não pode absolutamente ser pensada como objeto dos sentidos, mas como coisa em si mesma (unicamente por um entendimento puro), não é de modo algum contraditório, pois não se pode afirmar que a sensibilidade seja o único modo possível de intuição”⁴¹.

Diferentemente do que defende Hamann, para quem não é possível que haja conceitos espontâneos e independentes da linguagem (portanto independentes da sensibilidade), o filósofo de Königsberg defende que o território da experiência não esgota todo o horizonte das significações racionais. Já na *Analítica transcendental* Kant dirá que os conceitos puros do entendimento (as doze categorias) podem ser tomadas isoladamente da sensibilidade, não reportando-se positivamente a nenhum objeto ou experiência. Para Kant, não é contraditório *pensarmos* que as categorias podem ser intuídas por uma inteligência não sensível, embora não possamos *conhecer* deste modo o conteúdo destes conceitos, quando isolados da experiência. No caso em que são abstraídas as condições sensíveis do conhecimento, qual seria o correlato das categorias kantianas? Não nos permitindo assimilar as condições gerais de significação de um conceito às condições de seu uso *especulativo* em relação à experiência, Kant apontará para uma esfera vazia de objetos, “de modo que, para além da determinação temporal dos objetos da experiência, a *Crítica* deixa vago um lugar para objetos puros, simplesmente inteligíveis, os quais, embora não possam ser dados, servem-nos de advertência contra a tentação de assimilar o inteiro campo da significação ao âmbito dos fenômenos”⁴². Podemos dizer que, ao apontar para a significação problemática dos *noumena*, conferindo uma independência do pensamento em relação à sensibilidade, Kant confere à metafísica um estatuto diferente do que a ela confere Hamann, para quem as infundáveis disputas metafísicas são fruto de um mero abuso da linguagem, não de uma ilusão necessária, como o filósofo de Königsberg defenderá na *Dialética transcendental*.

De fato, o método utilizado por Kant para criticar a metafísica é totalmente outro, e o próprio Mago do Norte afirma que, se, por um lado, a herança ambígua do termo ‘metafísica’ aparece na *Crítica*, por outro lado ela não pode ser eliminada com a investigação filológica sobre a origem da palavra, uma vez que a “tópica transcendental” não trata dessa controvérsia empírico-histórica. Kant acredita estar às voltas com questões de direito, não questões de fato. Na perspectiva da *Crítica*, à primeira vista seria inútil um

⁴¹ *KrV*, B 309 – 311.

⁴² FIGUEIREDO, 2005, pág. 47.

inventário dos usos e costumes que estão na base da palavra ‘metafísica’. Para Hamann, é certo que “o sinal congênito do nome nem por isso deixará de alastrar da testa às entranhas da ciência”, mas, com relação à *Crítica*, a filologia é inútil, uma vez que, para ele, a obra de Kant estaria perpassada pelo “frio preconceito” favorável à matemática e suas certezas necessárias e supostamente auto evidentes, onde os conceitos são considerados como sendo explícitos, espontaneamente surgidos de modo não-metafórico, não-sensível, não-simbólico etc.

Assim, vendo na *Crítica* um novo tipo de platonismo⁴³ totalmente avesso à consideração dos sinais de nascença do pensamento, a própria distinção feita por Kant entre *a priori* e *a posteriori* é considerada por Hamann como um *hysteron-proteron*, como um erro lógico que consiste em dar a uma conclusão lugar de premissa sem que tenha sido demonstrado o seu valor de verdade:

“De tantos juízos analíticos dever-se-ia talvez concluir por um ódio gnóstico contra a matéria ou talvez também por um amor místico pela forma. Contudo, a síntese do predicado com o sujeito, na qual, aliás, consiste o próprio objeto da razão pura, tem à frente e atrás de si, como conceito intermédio, apenas um velho e frio preconceito (*Vorurteil*) favorável à Matemática cuja certeza apodítica é transportada para uma designação, por assim dizer, quirológica da intuição sensível mais simples e, seguidamente, para a facilidade que é comprovar e representar (*bewähren und darstellen*) a síntese dessa intuição e a possibilidade dessa síntese com óbvias construções artificiais ou com fórmulas e equações simbólicas, por intermédio das quais a sensibilidade passa a ficar isenta de qualquer erro (*Misverstand*). Entretanto, veja-se a Geometria e, nomeadamente, a idealidade dos seus conceitos, os pontos sem partes que os constituem, as linhas e os planos segundo dimensões também idealmente separadas, mas definidos e figurados (*figirt*) por intermédio de sinais (*Zeichen*) e imagens (*Bilder*) de natureza empírica” (HAMANN, 1986, pág. 53).

Logo no Prefácio à segunda edição da *Crítica*, Kant afirma que as origens da matemática encontram-se numa “*revolução* operada pela inspiração feliz de um só homem”⁴⁴. Tal revolução teria como método o geômetra descobrir “que não tinha de

⁴³ Diferentemente de boa parte da tradição que se seguiu a Platão, Kant introduz um argumento um tanto inédito, cuja sutileza parece não ter escapado à atenção de Hamann. Se antes o privilégio do inteligível sobre o sensível residia no fato de que a eles correspondiam dois níveis de realidade diversa – o sensível sendo *menos real* que o inteligível, com o idealismo de Kant a distinção entre o inteligível e o sensível não é mais ontológica. As prerrogativas do inteligível passam, com a *Crítica*, a assentar-se no fato de que “ao inteligível não corresponde nenhuma realidade determinada, pois a determinação incide somente sobre fenômenos”. Cf. FIGUEIREDO, 2005, pág. 48.

⁴⁴ *KrV*, B X.

seguir passo a passo o que via na figura, nem o simples conceito que dela possuía, para conhecer as suas propriedades, e que antes deveria produzi-la, ou construí-la, mediante o que pensava e o que representava *a priori* para si mesmo”⁴⁵. Deste modo, Kant afirma que a matemática ocupa-se “de objetos e de conhecimentos somente na medida em que se podem representar na intuição”⁴⁶, e que por conseguinte o conhecimento matemático não é analítico, ou seja, não repousa unicamente no princípio de não-contradição, sendo sintético *a priori*: “todos os juízos matemáticos são, sem exceção, sintéticos”⁴⁷. Hamann ataca a maneira como Kant encara os objetos da geometria, não porque Kant nega que sejam analíticos, mas porque afirma que são construídos pela aplicação de conceitos puros sobre intuições igualmente puras, ou seja, completamente independentes da condicionalidade histórico-linguística de tal disciplina. Para Hamann, basta que olhemos para a figuração dos conceitos geométricos, para seu caráter mediatizado por sinais e imagens de natureza empírica, para colocarmos sob suspeita a possibilidade da ligação *a priori* entre predicado e sujeito, ligação esta que consiste o “próprio objeto da razão pura”.

De igual modo, a metafísica kantiana, diz Hamann, querendo gozar dos mesmos “privilégios de nobreza” que a matemática, perverte as palavras e as figuras do discurso do nosso conhecimento empírico, “transformando-as em meros hieróglifos, em carimbos de relações ideais, convertendo, por intermédio de uma impertinência sábia, a lealdade da linguagem num ‘algo = X’”. Kant, portanto, retiraria a confiabilidade da linguagem empiricamente determinada ao dizer, numa das passagens da primeira edição da *Crítica* mais marcadas pelo problema do “realismo psicológico”, que o nosso entendimento se refere a um *etwas* do qual nada sabemos, ou, em outras palavras, a uma coisa em si como puro *ens rationis*⁴⁸. Este “algo” a que referem nossas representações do entendimento, a princípio tão caro para a distinção que Kant faz entre *phaenomena* e *noumena*, é para Hamann simplesmente desprovido de sentido, algo cego, insustentável e indefinido, de tal forma que, às soluções do filósofo de Königsberg nada mais resta senão “uma embriaguez cheia de vento, um mágico jogo de sombras, ou, na melhor das hipóteses, como diz o sábio Helvetius, o talismã e o rosário de uma superstição

⁴⁵ *KrV*, B XII.

⁴⁶ *KrV*, B 8.

⁴⁷ *KrV*, B 14.

⁴⁸ *KrV*, A 251: “Todas as nossas representações estão, de fato, reportadas pelo entendimento a qualquer objeto e, uma vez que os fenômenos não são outra coisa que representações, o entendimento refere-se a *algo* como objeto da intuição sensível; porém esse algo é, nesta medida, apenas o objeto transcendental. Este significa, porém, um algo = x, do qual não sabemos absolutamente nada”. Kant suprime esta passagem, na segunda edição, à qual Hamann não teve acesso.

transcendental fiel aos *entia rationis*” (HAMANN, 1986, pág. 53). Assim, para Hamann, Kant permite que reste apenas um “jogo de sombras” suportando a construção conceitual da *Crítica*.

Ocorre que, para Hamann, sem um aporte da experiência linguística não é possível responder à questão essencial acerca da possibilidade de nossa faculdade de pensar (*Vermögen zu denken*). Segundo ele, não precisamos de nenhum tipo de dedução para comprovar a prioridade genealógica da linguagem em relação às “sagradas funções”, como ele se refere ironicamente às funções do entendimento deduzidas por Kant. Hamann cita um professor chamado Samuel Heincke, que ensinava surdos-mudos e escreveu sobre as relações entre pensamento e linguagem a partir da experiência com os seus alunos: “não só a faculdade de pensar depende da linguagem (de acordo com as sábias, embora mal conhecidas afirmações e maravilhosas realizações desse homem de mérito que é Samuel Heinke), como a linguagem constitui o ponto fulcral do desentendimento (*Misverstand*) da razão consigo própria” (HAMANN, 1986, pág. 54). Vê-se aqui a distância entre ele e Kant, que utiliza a expressão “razão consigo mesma”, mas num sentido completamente independente da experiência e, por conseguinte, da linguagem:

“Por uma crítica assim, não entendo uma crítica de livros e de sistemas, mas da faculdade da razão em geral, com respeito a todos os conhecimentos a que pode aspirar, *independentemente de toda a experiência*; portanto, a solução do problema da possibilidade ou impossibilidade de uma metafísica em geral e a determinação tanto de suas fontes como da sua extensão e limites; tudo isto, contudo, a partir de princípios.

Assim, enveredei por este caminho, o único que me restava seguir e sinto-me lisonjeado por ter conseguido eliminar todos os erros que até agora tinham dividido a razão consigo mesma, no seu uso fora da experiência”⁴⁹.

Enquanto Kant busca a independência da experiência para delimitar os princípios racionais, Hamann reconhece os esforços de homens como Heike, acima referido, que se debruçaram sobre pesquisas empíricas que identificavam a coincidência dos “conceitos mais amplos e os mais restritos”, bem como o “respectivo esvaziamento ou plenitude nas frases que se reportam ao plano ideal” e a “infinitude das figuras do discurso face às figuras lógicas” (HAMANN, 1986, pág. 54). Em outras palavras, a extensão de um conceito não é determinada *a priori*, mas pelo uso. Para Hamann, os sons

⁴⁹ *KrV*, A XII.

e as letras é que são as “verdadeiras formas puras *a priori* do conhecimento”, “nas quais nada se encontra que pertença à sensação ou ao conceito relativos a um objeto e, portanto, são os verdadeiros elementos estéticos de todo o conhecimento humano” (*Idem, ibidem*). Na medida em que confere aos sons e às letras o *status* de forma *a priori* do conhecimento humano, o “Mago do Norte” pode se referir à música como sendo a linguagem mais antiga e que, “juntamente com a impressão sensível da pulsação e da respiração, constituiu a imagem primitiva, corporal, de toda a medida do tempo e das relações numéricas que andam associadas a essa medida” (*Idem, ibidem*). O espaço e o tempo, referidos por Kant, em sua *Estética transcendental*, como formas puras da sensibilidade, advêm, para Hamann, dos sentidos da visão e do ouvido. Para este último, ao contrário de Kant, um olhar retrospectivo à história do gênero humano se faz então necessário para a identificação da gênese das formas do conhecimento:

“A escrita mais antiga foi a pintura, o desenho, ocupando-se, pois, desde muito cedo, da economia do espaço, isto é, da delimitação (*Einschränkung*) e definição (*Bestimmung*) do espaço por meio de figuras. É assim que os conceitos de espaço e de tempo se tornaram, pela influência extremamente persistente dos dois sentidos mais nobres, a visão e o ouvido, tão gerais e necessários na totalidade da esfera do entendimento como a luz o é para a vista e o ar para o ouvido e para a voz, de tal forma que espaço e tempo não parecem ser *ideae innatae* e ainda menos *ideae matrices* de todo o conhecimento intuitivo” (HAMANN, 1986, pág. 54).

Kant se esforça para que em sua filosofia transcendental não entre nenhum conceito que contenha algo de empírico, o que demanda um estado de vigília para se separar o *a priori* do *a posteriori*. A teoria dos elementos parte do princípio de que “há dois troncos do conhecimento humano, porventura oriundos de uma raiz comum, mas para nós desconhecida, que são a *sensibilidade* e o *entendimento*; pela primeira são-nos dados os objetos, mas pela segunda são esses objetos *pensados*”⁵⁰. Se assim for, pergunta-se Hamann, então por que Kant “introduz uma separação tão forte, infundada e obstinada daquilo que a natureza juntou? Será que esses dois troncos não vão ambos secar e murchar por força de uma dicotomia, de um corte na sua raiz comum? Um único tronco, com duas raízes, uma em cima, no ar, a outra em baixo, dentro da terra, não remeteria melhor para a imagem do nosso conhecimento?” (HAMANN, 1986, pág. 54). O que Hamann propõe, com tal imagem, é a complementaridade entre um conhecimento “de cima”, no sentido

⁵⁰ *KrV*, A 15.

do conhecimento advindo da Revelação, que é, como sabemos, interdito por Kant, pois não há intuição correspondente a um tal conceito, que permanece indeterminado, e um conhecimento “de baixo”, sensível. Se Kant, no Prefácio a *Crítica*, demonstra preocupação com os indiferentistas, para quem as contradições da metafísica têm pouco valor frente ao poder da linguagem popular, Hamann chamará a atenção para o fato de ser a *Volkssprache* a instância privilegiada onde a raiz comum entre entendimento e sensibilidade deve ser procurada, portanto onde estão aglutinadas todas as sutilezas possíveis encontradas por Kant e sua excessiva divisão didática entre as faculdades transcendentais e suas funções: “devo dizer que a pérfida serpente da linguagem popular comum nos oferece a mais perfeita das analogias com a unificação hipostática das naturezas sensível e intelectual (*verständlich*), com as variações idiomáticas, socialmente determinadas, das forças que aí atuam, com os segredos sintéticos das formas (*Gestalten*) em correspondência e em contradição *a priori* e *a posteriori*, juntamente com a transubstanciação de condições subjetivas e subsunções em predicados e atributos objetivos por meio da *cópula* de uma palavra de ordem ou de um ornato vocabular, para *per Thesin et Antithesin*, encurtar a enfadonha duração ou para encher o espaço vazio do periódico galimatias” (HAMANN, 1986, pág. 55). O apelo de Hamann à linguagem popular é a sua resposta dada ao caos e à noite nas ciências dos costumes, da religião e do direito, que, segundo Kant, estavam sob risco devido às disputas metafísicas.

Neste “modelo” hamanniano de conhecimento, as palavras possuem uma faculdade estética e lógica, não podendo a linguagem filosófica ir contra a sua natureza sensível. Enquanto objetos visíveis e sonoros, as palavras pertencem, “tanto quanto os elementos que as compõem, ao domínio da sensibilidade e da intuição, mas, se nos reportarmos ao espírito da sua instituição (*Einsetzung*) e significação (*Bedeutung*), pertencem ao entendimento e aos conceitos” (*Idem, ibidem*). As palavras cumprem, assim, tanto o papel de intuições puras e empíricas quanto o papel de conceitos puros e empíricos. São empíricas, porque as sensações visuais ou auditivas (*Empfindung des Gesichts oder Gehörs*) atuam através de seu intermédio; puras, na medida em que suas significações não são definidas por nada que pertença às sensações (*Idem, ibidem*). A significação e a sua definição brotam, segundo Hamann, da “interligação (*Verknüpfung*) de um sinal verbal (*Wortzeichen*) (*a priori* arbitrário, mas *a posteriori* necessário e indispensável) com a intuição do próprio objeto; e é por meio deste repetido laço que o

conceito, via tanto do sinal verbal como da intuição, é cunhado (*eingepägt*), materializado (*einverleibt*) e transmitido ao entendimento” (HAMANN, 1986, pág. 56).

Hamann concebe, portanto, a gênese do pensamento humano a partir da linguagem, da palavra, e tal concepção possui certamente a sua matriz originária num movimento estético mais vasto, “englobando uma atitude existencial total, isto é, uma crença teológica”⁵¹. Seguindo as palavras de Molder, podemos dizer que, grosso modo, existem duas maneiras diferentes de pensar, que geralmente se opõem, ainda que porventura possam estar presentes conjuntamente. A primeira maneira de pensar toma a existência como sendo um problema, reforçando-se o papel constitutivo da razão, que aparece através de um esforço regrado de questionamento metódico e resolução igualmente metódica. Na segunda maneira de pensar, a existência é descoberta como mistério, aceitando-se que o pensamento possui uma pobreza essencial. Hamann pertence a esta segunda caracterização, sem, contudo, ser indiferente à primeira, como fica evidenciado acima, quando diz que a significação das palavras pertence ao entendimento e aos conceitos. O “Mago do Norte” aponta para uma aliança impenetrável entre entendimento e sensibilidade, o que está conforme ao seu ceticismo: “Mas acontece-lhe com este ídolo [a linguagem] o mesmo que acontecia ao antigo purismo com o ideal da razão: quanto mais se medita, mais fundo e mais interiormente se emudece e se perde o ar que é preciso para falar” (HAMANN, 1986, pág. 52). Como vimos, o seu texto é rico em imagens, cheio de alusões bíblicas que marcam a impenetrabilidade da linguagem e da associação entre sensibilidade e entendimento nela verificada. O desenvolvimento da concepção da razão histórica de Hamann só pode ser compreendido à luz do texto bíblico, sobretudo pela importância decisiva do *Gênesis* para a sua concepção sobre a palavra: “quer no texto, quer na história que o texto narra, anuncia e orienta, e que prolonga – realizando-o – o texto, é a palavra que fala, que se exprime. A razão hamanniana é, neste sentido, uma razão histórica”⁵². Temos, então, os vários indícios da oposição entre Kant e Hamann: de um lado a pergunta pela *gênese* das palavras e do pensamento, respondida de modo assistemático, com fervor místico-religioso e admiração pelo texto bíblico como

⁵¹ MOLDER, Maria Filomena. “A crítica de Hamann a Kant: o pensamento a braços com os seus sinais de nascença”. In: *Recepção da Crítica da razão pura. Antologia de escritos sobre Kant (1786-1844)*. Fundação Calouste Gulbekian, Lisboa, 1992.

⁵² Cf. MOLDER, 1992, pág. 116

fonte histórica; de outro lado, uma investigação transcendental sobre o que torna o conhecimento possível⁵³.

A partir da mesma constatação acerca da impetuosidade estética do texto de Hamann, Ernst Cassirer enxerga no Mago uma guinada importante na filosofia alemã do século XVIII. Se Baumgarten e Meier lançaram as bases para a compreensão de um domínio estético-normativo próprio à sensibilidade, faziam-no tendo em vista o risco de que a sensibilidade interferisse nos domínios de uma razão esquadrihada de modo rigoroso⁵⁴. Para eles, o sensível, por sua consistência confusa, deveria ser depurado e melhorado, para não colocar em perigo a clareza do conhecimento racional. Segundo Cassirer, a especificidade da sensibilidade será ainda concebida de maneira mais profunda nos desenvolvimentos ligados ao conceito de *forma* em Leibniz, para quem a sensibilidade não é mais um simples complemento ou uma simples contrapartida do espiritual, mas sua expressão necessária e adequada (o que significava ainda uma falta de autonomia interna do sensível, que podia ser tolerado somente na medida em que era o reflexo de qualquer coisa mais elevada)⁵⁵. Neste sentido, a arte ainda “representa toda a escala de nossos movimentos sensíveis íntimos e passionais; mas, deste modo, ela os separa de seu substrato físico-material. O que ela nos dá não é mais a vida dos sentidos ela mesma, mas uma simples imagem desta vida”⁵⁶. Já com Hamann, ainda segundo Cassirer, a sensibilidade não é mais considerada a partir de formas puras afastadas das necessidades humanas, nem precisará mais de restaurações lógicas e morais. Toda a violência represada dos sentidos e da paixão é aqui liberada de um só golpe, e “obedecendo puramente e simplesmente ao seu próprio impulso, sem meta nem segundas-intenções, sem freio nem obstáculo, um novo *élan* vital abre como via. Toda configuração interna e externa é abolida; os pensamentos não constituem, dentro dos escritos de Hamann, senão um único amontoado inorganizado, que surge do caos e a ele ameaça retornar”⁵⁷. Podemos concluir que a luta de Hamann contra as abstrações é uma luta contra a destruição da unidade entre entendimento e sensibilidade existente na língua

⁵³ Como reza a definição de “transcendental” na *Crítica*: “Chamo *transcendental* a todo o conhecimento que em geral se ocupa menos dos objetos que do nosso modo de os conhecer, na medida em que este deve ser possível *a priori*”. *KrV*, B 25.

⁵⁴ Cf. CASSIRER, E. *Liberté et forme*. Paris: Cerf, 2002, pág. 112.

⁵⁵ CASSIRER, 2002, pág. 112.

⁵⁶ *Idem, ibidem*.

⁵⁷ *Idem*, pág. 113.

popular e na poesia⁵⁸, sendo um contrassenso, para ele, a postulação kantiana de um domínio dos *phaenomena* e um domínio dos *noumena*, apenas um todo de pulsões e forças da alma.

Kant, como sabemos, é bem menos permeável à atmosfera estético-teológica de Hamann. O apelo à poesia e à linguagem popular, comum aos indiferentistas que aparecem no Prefácio B, representa para o filósofo de Königsberg uma ameaça. Para o intento normativo da *Crítica*, pouco parecem importar, por exemplo, as discussões sobre uma primeira língua, falada nos primórdios, no paraíso, por Adão ou quem quer que seja. Seria anticrítica uma atitude que integrasse à filosofia transcendental uma visão teísta, ou que integrasse uma tese genética do pensamento em referência originária aos textos bíblicos. Para Kant, a razão é a-histórica. Contudo, seria correto dizer que o filósofo de Königsberg simplesmente deu as costas à tematização da linguagem? Sob que condições poderíamos aceitar como válidas as críticas feitas por Hamann? Em que medida Hamann estaria correto ao afirmar o novo tipo de platonismo de Kant, que teria conferido dignidade excessiva ao método matemático e transformado as palavras em “meros hieróglifos, em carimbos de relações ideais”, convertendo, “por intermédio de uma impertinência sapiente, a lealdade da linguagem num ‘algo = X’, desprovido de sentido, cego, insustentável e indefinido”? (HAMANN, 1986, pág. 53). Kant hipostasia um campo noumênico autossuficiente, indiferente ao caráter fenomênico da linguagem? De que modo podemos dizer que Kant *ignorou* a linguagem?

A princípio, um simples passar de olhos sobre a dedução dos conceitos puros do entendimento sugere que Hamann comete uma injustiça em relação a Kant. Muito antes do desprezo em relação a linguagem, parece haver uma suprema importância dela, uma vez que Kant faz repousar a dedução das categorias sobre as formas dos juízos. É sobre a forma dos juízos que se assentará a prova de que as categorias são condições do conhecimento dos objetos da experiência: “a mesma função, que confere unidade às diversas representações *num juízo*, dá também unidade à mera síntese de representações *numa intuição*”⁵⁹. Assim como Aristóteles, é sobre os “predicamentos” que Kant se debruça no início da Analítica transcendental, dizendo que o entendimento “esgota-se totalmente” nas funções lógicas dos juízos. “Chamaremos a estes conceitos categorias,

⁵⁸ “A poesia é a língua materna do gênero humano, como a horticultura é mais antiga que o campo, a pintura que a escritura, o canto que a declamação, as parábolas do que os silogismos, a troca que o comércio”. Cf. CASSIRER, 2002, pág. 117.

⁵⁹ *KrV*, A 79, B 105.

como Aristóteles, já que o nosso propósito é, de início, idêntico ao seu, embora na execução dele se afaste consideravelmente”⁶⁰. Se é possível entender o embate entre Hamann e Kant (prolongado em grande medida na polêmica entre Kant e Herder) como uma repetição do debate entre Aristóteles e Platão⁶¹, é preciso que investiguemos melhor em que termos podemos dizer que Kant dá as costas à linguagem *ao mesmo tempo* em que se debruça sobre as proposições que a ontologia formulou no decorrer da história do pensamento metafísico. Como veremos, Kant empreende, de fato, uma espécie de purgação da linguagem da ontologia e da concepção finalística a esta associada. Não o faz, por outro lado, também ele, senão em nome de um tipo de sistematicidade que resta imune à crítica da ontologia, e sem o qual não teríamos certeza da possibilidade de subsumir leis empíricas sob outras leis empíricas mais gerais – que há, nas palavras de Gerard Lebrun, “uma afinidade necessária entre as leis, comparável àquela que os princípios do entendimento estabelecem entre as percepções”⁶². Assim como a tradição metafísica que é colocada sob o tribunal da razão, veremos que também a *Crítica da razão pura* guarda um aspecto especulativo e sistemático bastante peculiar, a um só tempo diferente tanto do estilo popular de Hamann, que apela ao obscuro dos nossos sentimentos, como também se diferencia dos sistemas metafísicos clássicos.

⁶⁰ *Idem, ibid.*

⁶¹ A sugestão é feita por Frederick Beiser: “Kant é um platonista, acredita Hamann, porque ele hipostasia um reino numênico auto-suficiente que existe independentemente do reino fenomênico. Por contraste, Hamann vê ele próprio como um aristotélico, porque ele defende que a razão existe apenas nas coisas, em sua incorporação linguística e cultural. Na visão de Hamann, então, o seu conflito com Kant repete o conflito clássico entre Platão e Aristóteles”. Cf. BEISER, Frederick C. *The fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*. Harvard, 1987.

⁶² LEBRUN, G. *Kant e o Fim da Metafísica*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. – 2ª edição – São Paulo: Martins Fontes, 2002, pág. 360.

CAPÍTULO 2 – Kant: *A reflexão transcendental na Crítica da Razão Pura*

A seguir, percorreremos o trajeto feito por Kant em seu parecer crítico à confiança que a ontologia depositava sobre a linguagem. Como veremos, o principal erro desta ontologia foi ter feito da lógica geral, que para Kant deveria ser apenas uma propedêutica de todo o uso do entendimento, o *organon* das ciências, como se pudesse ser a lógica geral um critério último da verdade. Os antigos, diz Kant, desconsideravam tal diferença e incorriam na *ilusão lógica*, convertendo aquilo que ele denomina de “exigências lógicas e os critérios do conhecimento das coisas em geral” em propriedades das coisas em si mesmas. Para Kant, enquanto uma lógica geral pode se fixar meramente na possibilidade lógica, sua lógica transcendental, como veremos, deve investigar a possibilidade da referência *a priori* a objetos através de uma correspondência igualmente *a priori* entre duas faculdades completamente heterogêneas: entendimento e sensibilidade. Em contraposição ao método da ontologia dos antigos, que em seus juízos, segundo Kant, comparavam e ligavam representações sem a consciência do seu lugar de origem, como se fossem homogêneas entre si, Kant lança a sua *reflexão transcendental* como antídoto à ilusão lógica. Segundo o filósofo de Königsberg, a reflexão fornece as condições subjetivas pelas quais chegamos a conceitos, mas não segundo a sua história ou de sua gênese (o que seria um contrassenso na filosofia transcendental), e sim do ponto de vista das faculdades estanques que ele acredita ter esquadrinhado com rigor. Com um tal expediente de separação das faculdades, Kant não confere mais ao discurso (*Rede*) a expressão privilegiada do *ser*. Para Kant, é um *dever* que tomemos consciência que a linguagem judicativa é incapaz de, sem uma reflexão transcendental, cumprir com os critérios de verdade dos enunciados. A linguagem deve ser depurada pela reflexão transcendental e somente desta depuração surgirá uma significação problemática das funções do juízo, mostrando que a forma pura do pensamento aponta para uma esfera vazia de objetos incognoscíveis, que estão para além da determinação temporal dos objetos da experiência. Dito de outro modo, o âmbito dos princípios propriamente racionais, para Kant, é independente da relação de significado entre a linguagem e os objetos temporais. Em Kant, o problema do campo dos *noumena* se dá em referência à circunscrição do conhecimento aos limites dos *phaenomena*. Será pela ilimitação do pensamento puro que Kant, no início da Dialética transcendental, definirá a razão como a faculdade de ideias para as quais “não poderá jamais corresponder nada de determinado

na experiência”, ideias “cuja utilidade é pautar o uso do entendimento no conhecimento empírico”⁶³.

2: 1 – A reflexão transcendental como purgação da linguagem da ontologia e a indiferença de Kant pelo problema da origem da linguagem

A *quid juris* colocada à utilização de conceitos puros (categorias) no conhecimento humano demanda, segundo Kant, uma dedução transcendental, sem a qual estes conceitos careceriam de validade objetiva. A faculdade em jogo aqui é o entendimento, que nos fornece um conhecimento por conceitos, discursivo e que, portanto, pode, na perspectiva de Kant, nada receber da intuição. Para Kant, o entendimento é uma faculdade espontânea, não estando à mercê de afecções, dizendo respeito ao nosso puro pensamento. Por isso, antes de mostrar que certos conceitos puros são condições de possibilidade do conhecimento da experiência, que é no que consiste a sua dedução transcendental, Kant percorre as funções ou formas inerentes ao nosso modo de julgar. Este fio condutor permite a “descoberta” das categorias em sua “significação metafísica” e indeterminada:

“Entendo por função a unidade da ação que consiste em ordenar diversas representações sob uma representação comum [isto é, julgar] (...) [Podemos] reduzir a juízos todas as ações do entendimento, de tal modo que o *entendimento* em geral pode ser representado como *faculdade de julgar*. Porque, consoante o que ficou dito, é uma capacidade de pensar. Ora pensar é conhecer por conceitos. Os conceitos, porém, referem-se, enquanto predicados de juízos possíveis, a qualquer representação de uma objeto *ainda* indeterminado [*noch unbestimmten Gegenstand*] (...) [Encontram-se] todas as funções do entendimento, se pudermos expor totalmente as funções da unidade dos juízos”⁶⁴.

A tarefa da Analítica transcendental, que é decompor todo o nosso conhecimento *a priori* em elementos puros do entendimento, não prescinde deste cálculo das funções dos juízos. Em verdade, o “fio condutor para a descoberta das categorias” se reduz todo ele a um tal cálculo abstrato. Aqui reside um ponto essencial para entendermos uma importante diferença entre as investigações de Kant sobre as proposições e a investigação de Herder sobre a linguagem. Kant, quando segue o fio condutor das formas de julgar, não está interessado nos conceitos senão na medida em que já estão dados de alguma maneira. Para ele, todo conceito é, como dito acima, um “predicado de um juízo

⁶³ FIGUEIREDO, 2005, pág. 50.

⁶⁴ *KrV*, A 68, B 93.

possível”. Por exemplo, tomemos o conceito de ‘árvore’. Como todo o conceito, é uma representação através da qual conhecemos uma multiplicidade de outras representações. O conceito ‘árvore’ é o predicado possível, por exemplo, de um juízo como ‘o carvalho é uma árvore’. Kant está interessado na forma de tal juízo (no caso, um juízo categórico afirmativo do tipo A é B, onde A é o conceito-sujeito e B o conceito-predicado), não estando em questão a *origem* dos conceitos. Certamente o conceito ‘carvalho’ é uma representação mediata pela qual podemos conhecer vários outros objetos *x*, *y*, *z* ainda indeterminados e que tenham em comum as características do conceito de ‘carvalho’. Mas Kant, mais uma vez, não está interessado no modo como unificamos uma multiplicidade de objetos sob o conceito ‘carvalho’. Como veremos no terceiro capítulo, o *Ensaio sobre a origem da linguagem*, de Herder, é devotado justamente a este problema, a saber, como, através de uma *reflexão (Besonnenheit)* fundamental a linguagem tem um lugar fundamental que permite o “reconhecimento” através da função simbólica dos sinais (os *Merkmale*) pressupostos em todos os nossos juízos⁶⁵.

Mas as investigações das proposições empreendidas na *Crítica* estão muito distantes do problema da *origem* da linguagem. Kant está interessado no entendimento como independente da sensibilidade, uma vez que o “entendimento esgota-se totalmente nessas funções [do juízo] e a sua capacidade mede-se totalmente por elas”⁶⁶, a despeito da indeterminação dos objetos (*Gegenstände*) dos juízos. Kant diz que o cálculo das funções dos juízos é “perfeitamente exequível”. Pela função da *relação*, por exemplo, o pensamento une o diverso das representações em nossa consciência de três modos, de acordo como as representações, independentemente de suas fontes, estejam subordinadas umas às outras num juízo. Nos juízos categóricos o predicado é subordinado ao sujeito; nos juízos hipotéticos a consequência está subordinada ao princípio; nos juízos disjuntivos há a subordinação de todos os membros da divisão ao “conhecimento” dividido. Quaisquer que sejam as coisas sobre as quais julgamos, a relação entre as representações se dará por estes modos. Por exemplo, na proposição disjuntiva ‘O mundo existe *ou* por cego acaso, *ou* por necessidade interior *ou* por causa exterior’: seja qual for a verdade sobre o ‘mundo’, neste juízo há três predicados excludentes entre si e que constituem a possibilidade meramente lógica de um conhecimento de ‘mundo’, aqui entendido como um objeto indeterminado com relação ao conteúdo do conceito ‘mundo’.

⁶⁵ Cf. HERDER, J. G. *Ensaio sobre a origem da linguagem*. Tradução de José M. Justo. Lisboa: Antígona, 1987 e a noção seção do terceiro capítulo intitulada “O conceito de Reflexão em Herder”.

⁶⁶ *KrV*, A 79, B 105.

Assim, quando se trata de reconhecer a essência das diversas funções lógicas, das quais aqui só demos o exemplo de três, faz-se “abstração de toda diferença real ou objetiva do conhecimento... [investiga-se] unicamente a diferença dos juízos no que concerne a sua mera forma [*ihrer blossen Form*]”⁶⁷.

Esta *análise* formal dos juízos é denominada por Kant de *dedução metafísica* das categorias. Ela reúne numa tábua lógica as doze leis do nosso pensamento. A esta dedução metafísica segue-se uma *dedução transcendental*, pela qual Kant nos instrui “como poderão ter *validade objetiva* as *condições subjetivas do pensamento*, isto é, como poderão proporcionar as condições da possibilidade de todo o conhecimento dos objetos [*Gegenstände*]”⁶⁸. A dedução transcendental vem justamente mostrar que as doze leis lógicas derivadas da análise das funções lógicas podem ser determinadas, recebendo conteúdo, e esta possibilidade confere a elas o *status* de verdadeiras categorias do entendimento – desde que ocorra uma síntese entre elas e as formas puras de nossa *sensibilidade*:

“A mesma função, que confere unidade às diversas representações *num juízo*, dá também unidade à mera síntese de representações *numa intuição*; tal unidade, expressa de modo geral, designa-se por conceito puro do entendimento. O mesmo entendimento, pois, e isto através dos mesmos atos pelos quais realizou nos conceitos, mediante a unidade analítica, a forma lógica de um juízo, introduz também, mediante a unidade sintética do diverso na intuição em geral, um conteúdo transcendental [*transzendentalen Inhalt*] nas suas representações do diverso... conceitos puros do entendimento, que se referem *a priori* aos objetos [*Objekte*], o que não é do alcance da lógica geral”⁶⁹.

Vimos acima como uma proposição disjuntiva produziu a possibilidade lógica do conhecimento de ‘o mundo’. Isso porque o entendimento, ao pensar as partes da disjunção como contraditórias, isto é excludentes entre si, pensa-as, de igual forma, como partes da esfera de um mesmo conhecimento possível. Quando suprimimos, por pensamento, qualquer uma das suas partes contraditórias, a proposição ‘existe por cego acaso’, por exemplo, o entendimento não deixa de pensá-la como redistribuída, por assim dizer, entre as duas outras proposições, e assim não perde de vista a totalidade da esfera a ser predicada ‘o mundo’⁷⁰. As proposições contraditórias entre si estão uma para outra

⁶⁷ *Lógica de Jäsche*, AK 101.

⁶⁸ *KrV*, B 122.

⁶⁹ *KrV*, A 79, B 105.

⁷⁰ *KrV*, A 73, B 99.

“como num corpo cujas partes se atraem e repelem reciprocamente”⁷¹. Mas julgamos mal, diz Kant, se, guiados simplesmente pelas leis lógicas, não percebemos que o conhecimento total da esfera não é necessariamente objetivo. Sozinha, a categoria da *comunidade*, ou antes a forma disjuntiva do juízo, não é um conhecimento propriamente dito, ainda que o pareça. *Ainda que o pareça...* segundo Kant foram muitos os que caíram nesta armadilha, sem perceber que a verdade e a falsidade não são contempladas na mera possibilidade lógica:

“A proposição hipotética: Se houver justiça perfeita, o mau obstinado será castigado, contém, de fato, a relação de duas proposições: Há uma justiça perfeita, e O mau obstinado é castigado. Não se revela aqui se qualquer destas proposições é verdadeira em si. Neste juízo pensa-se apenas a consequência”⁷².

Esta consequência é apenas uma possibilidade lógica. Pois, ainda que não se determine o fundamento ‘Há uma justiça perfeita’, na proposição sua consequência está indissolúvelmente ligada pelas leis do entendimento em nossa consciência⁷³. Mas podemos justificar, contudo, uma proposição unicamente pela sua integridade formal? Para Kant, se perguntamos pelo critério universal da verdade, só o podemos fornecer formalmente, pois um critério universal material da verdade é, para ele, contraditório:

“Um critério universal material da verdade não é possível e é em si mesmo contraditório, pois, como universal, válido para todos os objetos em geral [*Objekte überhaupt*], teria de fazer completa abstração de toda sua diferença; mas, como critério ao mesmo tempo material, teria de se reportar justamente a essa diferença, a fim de poder determinar se um conhecimento concorda precisamente com o objeto a que se reporta e não com um outro objeto qualquer em geral – coisa que não diria totalmente nada”⁷⁴.

Para Kant, da ausência de um critério universal material da verdade não se segue que possamos justificar as proposições somente por sua integridade formal. São dois os critérios formais da verdade descritos em seus manuais de lógica: o “princípio de contradição” e o “princípio de razão suficiente”. Pelo primeiro é requerido que um conhecimento seja logicamente possível, ou seja, que não se contradiga; pelo segundo, é

⁷¹ *KrV*, A 83, B 112.

⁷² *KrV*, A 74, B 99.

⁷³ *Jäsche*, AK 105.

⁷⁴ *Idem*, AK 50-51.

requerido que um conhecimento seja logicamente possível e que não tenha consequentes falsos. Porém, “um conhecimento que se contradiz é certamente falso, mas não é porque não se contradiz que um conhecimento é sempre verdadeiro”⁷⁵. A lógica geral é para Kant o fundamento de todas as ciências e uma *propedêutica* de todo o uso do entendimento, mas não pode “penetrar nas ciências ou antecipar-lhes a matéria”⁷⁶. Em outras palavras, a análise das proposições nos dá um *cânon* das ciências, mas não um *órganon* das ciências, que servisse de ampliação ao *campo* do conhecimento. As leis mais gerais que regem as proposições fundamentam a “descoberta” das categorias, mas, isoladas das condições formais da sensibilidade, elas não podem ser justificadas:

“Numa palavra, todos estes conceitos não se podem *justificar* e assim não pode ser demonstrada a sua possibilidade *real*, se for abstraída toda a intuição sensível (a única que possuímos); então, só resta a possibilidade *lógica*, isto é, que o conceito (pensamento) seja possível, que não é a questão de que se trata, mas sim a de se o conceito se refere a um objeto [*Objekt*] e, portanto, a qualquer coisa [*und also irgend was bedeute*]”⁷⁷.

Para Kant, é a lógica transcendental que pode investigar a possibilidade da referência a objetos do entendimento e validar objetivamente as categorias, sendo estas consideradas como “condições *da possibilidade dos objetos da experiência* [*Gegenstände der Erfahrung*]”⁷⁸.

A tese da Estética transcendental da primeira *Crítica* é a de que há formas puras *a priori* também da nossa sensibilidade, pelas quais o diverso do fenômeno pode ser intuído. Por fenômeno Kant entende o que nos é dado pela sensibilidade independentemente das funções espontâneas do juízo, isto é, sem o pensamento, que é a atividade própria do entendimento: “O objeto indeterminado [*Der unbestimmte Gegenstand*] de uma intuição empírica chama-se *fenômeno*”. Algo nos é dado, afetando-nos, e seu efeito sobre a nossa “capacidade representativa” é chamado *sensação*. Kant define “representações” como “determinações internas de nosso espírito nesta ou naquela relação de tempo”⁷⁹, para depois, didaticamente, dividir as representações conscientes naquilo que elas têm de meramente subjetivo (*sensação*) e no que elas têm de objetivo (*conhecimento*), pois a nossa capacidade representativa tem seu lado passivo e seu lado

⁷⁵ *Idem, ibidem.*

⁷⁶ *Idem*, AK 13.

⁷⁷ *KrV*, A 244, B 303.

⁷⁸ *KrV*, A, 158, B 197.

⁷⁹ *KrV*, A 196, B 242.

espontâneo⁸⁰. Uma sensação, em contraposição àquilo que é puro, só pode ser empírica. A diferença entre o puro e o empírico reside em que o primeiro tipo não recebe nada da experiência, enquanto o segundo tipo depende desta mesma experiência. O fenômeno possui uma matéria, que advém da sensação, e uma forma, pelo qual o diverso das sensações pode ser ordenado. A independência da forma do fenômeno em relação à sensação confere a ela *status* de uma representação transcendental, ou seja, uma representação que é condição de possibilidade às demais representações da sensação.

Na Estética transcendental, Kant nos convida a um difícil exercício de abstração pelo qual pretende fazer serem notadas as formas *a priori* da sensibilidade humana. Primeiramente, pede para que separemos de uma representação tudo aquilo que é pensado pelo entendimento. Restando apenas a intuição, pede depois para que apartemos dela tudo o que pertence à sensação. Se, da representação de um corpo, por exemplo, excluirmos os conceitos de “substância”, “força”, “divisibilidade” etc., bem como as representações que nos advêm da nossa sensação, tais como a sensação da impenetrabilidade, a dureza, a cor etc., restam-nos ainda daquela intuição empírica a “extensão” e a “figura”. Com este exercício de abstração Kant pretende nos mostrar as duas formas puras da intuição sensível, o espaço e o tempo:

“(...) isolaremos primeiramente a sensibilidade, abstraindo de tudo o que o entendimento pensa com os seus conceitos, para que apenas reste a intuição empírica. Em segundo lugar, apartaremos ainda desta intuição tudo o que pertence à sensação para restar somente a intuição pura e simples, forma dos fenômenos, que é a única que a sensibilidade *a priori* pode fornecer. Nesta investigação se apurará que há duas formas puras da intuição sensível, como princípios do conhecimento *a priori*, a saber, o espaço e o tempo (...)”⁸¹.

A intuição dos objetos como exteriores a nós, a maneira como estão dispostos, as formas e figuras que assumem, seu aspecto, grandeza e relação uns com os outros, são determináveis por uma propriedade do espírito a qual Kant chama de *sentido externo*, que tem como sua forma pura o espaço. Em contrapartida, temos o *sentido interno*, pelo qual intuímos a nós mesmos, os nossos estados internos que, como dados numa contínua sucessão, são determináveis pelo tempo⁸².

⁸⁰ *KrV*, A 319, B 376.

⁸¹ *KrV*, A 21, B 36.

⁸² Cf. *Antropologia*, §15.

Se o tempo não pode ser intuído por nós senão internamente, o espaço só o poderá externamente a nós. Mas o que é o tempo, pergunta-se Kant, e o que é o espaço? “Serão entes reais (...) ou serão unicamente dependentes da forma da intuição e, por conseguinte, da condição subjetiva de nosso espírito?”. Sabemos que a segunda parte desta disjunção é a que melhor exprime, para Kant, a natureza do tempo e do espaço. A ordenação de toda a diversidade de nossas sensações em relações constantes, longe de ser devida a entes realmente existentes, isto é, entes que existem em si mesmos e independentes de nós, é apenas possível devido aos princípios formais de nossa sensibilidade. Sensibilidade pura e entendimento puro são, para Kant os dois elementos essenciais de sua teoria do objeto de conhecimento:

“Para o conhecimento são necessários dois elementos: primeiro o conceito, mediante o qual é pensado em geral o objeto [*Gegenstand*] (a categoria), em segundo lugar a intuição, pela qual é dado; porque, se ao conceito não pudesse ser dada uma intuição correspondente, seria um pensamento, quanto à forma, mas sem qualquer objeto e, por seu intermédio, não seria possível o conhecimento de qualquer coisa (...). Ora, toda a intuição para nós é sensível (estética) e, assim, o pensamento de um objeto em geral [*Denken eines Gegenstandes überhaupt*] só pode converter-se em nós num conhecimento, por meio de um conceito puro do entendimento, na medida em que este conceito se refere a objetos dos sentidos [*Gegenstände der Sinne*]”⁸³.

Se recordarmos daquelas categorias da relação, vistas pouco acima, podemos medir o alcance do tipo de justificação objetiva que Kant acredita dar às proposições ou “predicamentos”, ecoando a terminologia de Aristóteles. Nos juízos categóricos, sobre os quais Kant crê fundamentar as categorias de substância e acidente, para que alguma coisa possa existir como sujeito e não como simples acidente de outras coisas, isto é, como substância, fazem-se necessárias as sínteses *a priori* destes conceitos tanto com a forma pura de nosso sentido interno (o tempo) como com a forma pura de nosso sentido externo (o espaço). Pois, segundo Kant, para compreender *a priori* algo que permanece (substância) em detrimento de algo que não permanece (acidente), deve haver a remissão à forma pura da intuição temporal, pela qual se é possível contrastar a mudança e a permanência. O mesmo vale para as categorias de causa e efeito, onde não podemos nos ater à simples forma lógica dos juízos hipotéticos, ou seja, à causalidade em geral, pela qual não experienciamos a possibilidade do *antes* e nem do que se *segue*. Precisamos,

⁸³ *KrV*, B 146-147.

para tanto, além da intuição formal do tempo, também a do espaço, pela qual, por analogia com o movimento dos corpos externos, determinamos a mudança de um estado de coisas a outro. Do mesmo modo, a categoria da comunidade, derivada dos juízos disjuntivos, não seria justificada sem a simultaneidade (tempo) de várias determinações excludentes num só saber que as englobe, ou mesmo sem a percepção que temos da coexistência de várias coisas independentes e agregadas em uma outra no espaço⁸⁴.

Segundo Kant, é possível que nos iludamos, atribuindo verdade absoluta para proposições tais como ‘todo contingente tem uma causa’, sem nos darmos conta de que, apesar da gravidade e aparência de saber que aí se encontram, estamos diante apenas de uma proposição vazia, se acreditamos que ela pode ser válida sem referência às formas puras do conhecimento. Em seu intuito crítico de medir a extensão e limites do conhecimento racional, Kant demonstra grande desconfiança em relação à linguagem ontológica que recebera através da tradição. Seu apreço pelas distinções e seu zelo por desenvolver uma linguagem que desse conta da descontinuidade entre o entendimento e a intuição levaram-no a suspender a legitimidade do uso ontológico da linguagem tradicional de que dispunha, desenvolvendo um antídoto contra o que chamou de *ilusão lógica*, caracterizada como a falta de atenção em relação às duas faculdades envolvidas num conhecimento que se pretenda de fato científico.

Sabe-se que Kant teve contato com a tradição metafísica principalmente através da *Metaphysica* (1739) de A. G. Baumgarten. Deste autor, de escola wolffiana, Kant recebera também a divisão da ciência (para ele “pretensa ciência”) metafísica: “metafísica geral”, a ontologia, que se ocupava com “os alicerces do nosso saber e das coisas em geral”, e a “metafísica especial”, que se ocupava com a alma (psicologia racional), com o mundo (cosmologia) e com Deus (teologia). Esta divisão é contemplada na *Crítica em Analítica transcendental*, que tende a dar conta dos erros da ontologia pregressa, e *Dialética transcendental*, que tende a dar conta dos temas da metafísica especial. Ainda na *Analítica transcendental*, a bipartição da lógica em lógica geral/transcendental vem ao auxílio de Kant para dar cabo a uma ilusão entrevista por ele na história da metafísica, mais precisamente em sua primeira parte, a ontologia. Para Kant, é uma ilusão aceitarmos a possibilidade lógica de um conceito como sendo a determinação real de uma *coisa*⁸⁵. Em seus *Prolegômenos a toda a metafísica futura*

⁸⁴ Cf. *KrV*, A 84, B 112; A 141, B 183; A 210, B 256-258; A 235, B 288-294.

⁸⁵ *KrV*, A 244, B 302 – 303.

encontramos a seguinte formulação do que Kant entende como sendo o erro de toda a precedente ciência, desde Aristóteles:

“Nem ao primeiro autor das categorias, nem a ninguém depois dele ocorreu uma tal compreensão da natureza das categorias, que ao mesmo tempo as confinava ao uso da experiência; mas, sem esta concepção (que depende muito exatamente da sua derivação ou dedução), elas são inteiramente inúteis, uma miserável nomenclatura, sem explicação e sem regra de uso (...)”⁸⁶.

Os antigos, segundo Kant, convertiam as exigências lógicas e os critérios do conhecimento das coisas em geral em propriedades das coisas em si mesmas⁸⁷, sem perceber que, assim, as categorias do pensamento não passavam de “miserável nomenclatura”. Como as categorias não se originam da sensibilidade, a tradição acreditou estar autorizada a aplicá-las indiscriminadamente tanto sobre o mundo sensível quanto intelectual, mesmo sobre objetos que estão totalmente para fora do alcance da sensibilidade, como é, por exemplo, o “primeiro motor” de tudo, a causa incausada de Aristóteles, ou a “harmonia pré-estabelecida” de Leibniz. Kant acredita ter identificado a sede da ambiguidade da linguagem tradicional, a saber, na ausência das distinções transcendentais fundamentais que ele conseguiu alcançar. A sede desta ilusão que “só pode enganar e satisfazer os inexperientes” estaria no próprio entendimento, e seria difícil que os antigos se atinassem nisso antes da *Crítica*⁸⁸. Isso porque mesmo separadas do seu uso empírico, Kant afirma que as categorias possuem um tipo de significação paradoxal. Por estranho que pareça, sem a condição sensível, por um lado, não podemos dar uma definição real do que sejam as categorias, ou “tornar compreensível a possibilidade do seu objeto”, isto é, conferir-lhes significação. Por outro lado, estes conceitos “têm significado apenas transcendental”, embora não um “uso transcendental”, na medida em que pelo menos não nos contradizemos ao dizer que elas sejam objetos de uma intuição diferente da nossa (não sensível) – possibilidade meramente lógica⁸⁹. Em outras palavras, as “categorias têm mais largo âmbito que a intuição sensível, porque pensam objetos em geral [*Objekte überhaupt*]”, só que isso não poderá, para Kant, ser interpretado como se elas determinassem “uma maior esfera de objetos [*Sphäre von Gegenständen*], porque é

⁸⁶ *Prolegômenos*, A 121.

⁸⁷ *KrV*, A 83, B 114.

⁸⁸ *KrV*, A 244, B 302.

⁸⁹ Cf. LOUZADO, G. “O paradoxo das coisas em si mesmas”. In: *O que nos faz pensar?*, número 19, dezembro de 2005, pp. 149 – 164.

inadmissível que estes possam ser dados, sem pressupor como possível outra intuição diferente da sensível”⁹⁰.

Como explicação do que seria o significado ambíguo da linguagem da ontologia, Kant nos diz que, na medida em que se restringe o nosso conhecimento aos objetos dos fenômenos, tomados em relação com as formas puras da intuição, nosso entendimento não deixa de produzir, ao mesmo tempo, a representação do que seriam as categorias fora desta relação pura com a intuição. Já que o entendimento é a faculdade que abriga todas as categorias, os objetos em si mesmos (ou chamados *noumena*, em oposição aos *phaenomena*) são pensados de acordo com as meras formas lógicas das proposições. O entendimento nos sugere um conhecimento indeterminado com a aparência de ser já determinado⁹¹. Para Kant, não podemos conhecer tudo o que queremos, mas podemos pensar o que quisermos, desde que reconheçamos que se trata de um “mero jogo [*ein blosses Spiel*], quer da imaginação, quer do entendimento, com as suas representações”⁹². O caminho seguro da metafísica como ciência, para Kant, passa pelo afastamento deste “mero jogo” falsamente objetivo presente na linguagem da tradição filosófica.

A ilusão da linguagem ontológica, por mais “difícil de evitar” que seja, não é, para Kant, irremediável. Podemos, ou, antes, devemos saná-la na medida em que nos esforcemos e prestemos atenção às faculdades de origem das diversas representações contidas em nossas enunciações: se da faculdade da sensibilidade ou do entendimento⁹³. Tal consciência advém de um estado de nosso espírito a que Kant denomina *reflexão transcendental*, que permite encontrarmos as “condições subjetivas pelas quais podemos chegar a conceitos”. Na Anfibologia, Kant dirige a “reflexão transcendental” principalmente aos juízos ontológicos de Leibniz e Locke, os quais, segundo ele, fundamentaram suas filosofias na confusão entre as representações do entendimento e da sensibilidade. Esta “reflexão”, diz Kant, é um imperativo a quem “pretenda *a priori* formular qualquer juízo sobre as coisas”, pois justamente se diferencia daquela comparação meramente lógica ou linguística efetuada pela tradição:

⁹⁰ *KrV*, A 252, B 309.

⁹¹ *KrV*, A 253, B 307.

⁹² *KrV*, A 238, B 298-299.

⁹³ Cf. também BUENO, V. C. *Por que a reflexão transcendental é um dever?*, in: *Studia Kantiana*, volume 2, número 1, p. 43, nota).

“Poder-se-ia dizer que a *reflexão lógica* é uma mera comparação, pois nela se abstrai totalmente da faculdade de conhecimento a que pertencem as representações dadas, sendo portanto tratadas como homogêneas no que respeita ao seu lugar no espírito; mas a *reflexão transcendental* (que se dirige aos próprios objetos) contém o princípio da possibilidade da comparação objetiva das representações entre si, porque a faculdade de conhecimento a que pertencem não é a mesma”⁹⁴.

Na “reflexão transcendental” da Anfibologia não se trata, portanto, de se ater à mera forma das proposições, mas sim detectar as faculdades que originam nossas representações. Para Kant, o estado de alerta para manter separadas as representações do entendimento e da sensibilidade é a “verdadeira tarefa do filósofo crítico”. Deste estado de atenção depende a correção de nossos juízos teóricos. As relações possíveis pelas quais as representações podem ser ligadas em um estado de espírito, se mal determinadas, podem fazer sumir qualquer diferença entre conceito e intuição, o que é deletério ao conhecimento e proporcionou outrora a “ilusão lógica” dos antigos. As relações ou os “conceitos de reflexão” são, segundo Kant: *identidade e diversidade; concordância e oposição, interioridade e exterioridade; forma e matéria*⁹⁵. Todos estes conceitos expressam atividades da faculdade de julgar que devem servir como bússolas subjetivas quando comparamos nossas representações em juízos, sem as quais estes permanecem sempre ambíguos em sua pretensão de objetividade.

Kant acusa a filosofia de Leibniz de ter feito uso deletério destes “conceitos de reflexão”, e a partir desta censura impugna a aplicabilidade do princípio leibniziano dos indiscerníveis na ciência da natureza. Leibniz teria “intelectualizado os fenômenos” quando utilizou os conceitos de *identidade e diversidade* para comparar, segundo Kant, objetos dos sentidos com as coisas em geral. O princípio da identidade dos indiscerníveis diz que não há na natureza duas coisas absolutamente iguais. Leibniz se vangloriou de ter descoberto este princípio e o princípio da razão suficiente, como sendo dos princípios que “mudam o estado da metafísica, tornando-a real e demonstrativa”⁹⁶. Leibniz expressou este princípio dizendo simplesmente: “Não existem indivíduos indiscerníveis”, ou “Pôr duas coisas indiscerníveis significa pôr a mesma coisa sob dois nomes”⁹⁷. Leibniz afirma também: “Se dois indivíduos fossem perfeitamente semelhantes

⁹⁴ *KrV*, A 262, B 319.

⁹⁵ *KrV*, A 261, B 317.

⁹⁶ Cf. IV *Lettre à Clarke*.

⁹⁷ *Idem*.

e iguais, enfim indistinguíveis por si mesmos, não haveria princípio de individualização e nem haveria, ousou dizer, distinção entre diferentes indivíduos”⁹⁸. Essa defesa radical da identidade metafísica feita por Leibniz traz consigo, do ponto de vista do purismo de Kant, uma ambiguidade linguística. Se considerarmos, diz Kant, a representação de uma gota d’água como pertencente unicamente ao entendimento, não podemos de fato discernir duas gotas, já que as notas de seus conceitos são as mesmas e, portanto, têm a mesma determinação interna. Reconhecer sua diversidade é possível, por outro lado, quando consideramos o modo como as intuímos, pois os próprios lugares no espaço em que se encontram não são os mesmos e, portanto, elas se distinguem por suas determinações externas. Assim, uma mesma proposição pode ser considerada sob este duplo aspecto, que permanece sempre ambíguo enquanto o filósofo crítico não reflete as duas acepções de identidade mascaradas sob uma irrefletida unidade entre palavras e coisas. Dito de outro modo, Kant exige a purificação da ontologia a partir da remissão aos critérios transcendentais de verdade, pois o que conta na determinação objetiva de nossas proposições é a correta localização das faculdades do espírito que originam as representações relacionadas em nossos juízos. Para Kant, o princípio de Leibniz não pode determinar nada em relação à natureza, não podendo ser considerado um conhecimento sintético, mas meramente analítico, restrito à decomposição das proposições⁹⁹, do que se segue que Kant desconsidera o papel sistemático da linguagem em benefício de uma investigação transcendental, mais “elevada” e abstrata, que pressupõe não a historicidade da linguagem ou a sua sistematicidade, mas uma “significação problemática” dos conceitos sempre a ser determinada transcendentemente, tarefa que fica sob a responsabilidade do filósofo crítico¹⁰⁰.

2:2 – Reflexão como sistema racional na Crítica da Razão pura

Vimos acima como a purgação da linguagem da ontologia passa, para Kant, pelo escrutínio crítico da *reflexão transcendental*. Vimos também como a “lógica da verdade” reserva aos conceitos puros do entendimento uma *significação problemática*

⁹⁸ *Nouv. Ess.*, II, 27, § 3.

⁹⁹ Cf. *KrV*, A 270, B 326.

¹⁰⁰ Neste sentido, Kant estaria mais ao lado de Descartes do que de Leibniz. Para Descartes, “o emprego de símbolos no exercício do raciocínio, embora facilite o pensamento e otimize o raciocínio, não constitui um procedimento intrínseco e essencial ao ato de pensar, pois pretende fundamentar sua filosofia no *cogito* auto-evidente, não no estudo da linguagem”. A independência do pensamento frente à receptividade da sensibilidade é também uma recusa dos símbolos linguísticos. “As reflexões sobre a filosofia cartesiana conduzirão Leibniz a uma posição diametralmente oposta. De acordo com ele, o emprego de sinais para simbolizar nossos conteúdos mentais constitui uma *conditio sine qua non* do raciocínio, e até mesmo, falando mais geralmente, do próprio pensar” Cf. MOREIRA, 2005, pág. 12.

que remete ao âmbito dos objetos puramente inteligíveis. Por isso, como afirma Figueiredo, quando, “no início da Dialética transcendental, Kant define a razão como a faculdade de ideias para as quais *não poderá jamais corresponder nada de determinado na experiência*, somos imediatamente reportados ao âmbito do pensamento puro, para o qual já acenava o fim da Analítica. Nos dois casos, com efeito, lidamos com significações que não são reportadas a intuições sensíveis”¹⁰¹. Porém, como nos alerta ainda Figueiredo, há uma grande diferença entre as ideias da razão e os conceitos puros do entendimento, como permitem afirmar os exemplos dados por Kant na Introdução à Dialética. O primeiro exemplo é o da ideia pura de virtude, com base na qual julgamos os homens que se apresentam como virtuosos. Diz Kant: “o fato de que um homem jamais agirá conforme ao que a ideia pura de virtude contém de modo algum prova algo quimérico neste pensamento”¹⁰². O mesmo vale, ainda segundo Figueiredo, “para a ideia de uma constituição política perfeita, que tenha como fim a máxima liberdade humana: longe de ser quimérica, ela é necessária para que somemos todos os esforços a fim de aperfeiçoar, como for possível, nossa constituição política efetiva”¹⁰³. Para Kant, portanto, as ideias transcendentais são máximas da razão que servem para pautar o uso do entendimento no conhecimento empírico. “Máximas não são princípios constitutivos das coisas, isto é, não concernem – como as categorias do entendimento – à determinação dos fenômenos enquanto objeto da experiência possível”¹⁰⁴. Kant trata o papel das ideias como um *focus imaginarius* responsável pela sistematização dos conhecimentos do entendimento, um “ponto de fuga que, situado *fora* de toda experiência possível, confere ao entendimento sua unidade e extensão máximas”¹⁰⁵. Podemos dizer que a purgação da linguagem metafísica, ao impugnar o uso irrefletido que a tradição fazia da cópula “é” nos juízos, possibilita a Kant a sua concepção do ideal sistemático do conhecimento empírico. Este ideal, nas próprias palavras de Kant, não é um conhecimento, apenas um pensamento, uma *ilusão necessária* de uma razão que, como Hamann afirma, já não encontra na lealdade da linguagem e da sensibilidade os seus sinais de nascença.

¹⁰¹ FIGUEIREDO, 2005, pág. 49.

¹⁰² *KrV*, B 372.

¹⁰³ FIGUEIREDO, 2005, pág. 50.

¹⁰⁴ *Idem*, *ibidem*.

¹⁰⁵ *Idem*, *ibidem*.

2:3 – Transição de Kant e Hamann para Herder através do conceito de força e da linguagem

Completamente diferente da censura kantiana à identificação que Leibniz faz entre metafísica e linguagem serão o *Ensaio sobre a origem da linguagem* e a *Metacrítica à Crítica da Razão Pura*, de Herder. Logo nas primeiras páginas da *Metacrítica*, Herder fará um elogio a Leibniz, tendo em vista que este “grande conhecedor, investigador e comparatista das línguas” concluiu que as palavras condicionam todas as inúmeras possibilidades de julgar que possuem os povos. As palavras ou “sinais da alma” condicionam não apenas os conceitos do entendimento que delas surgem, mas a ligação entre os conceitos (julgar), portanto o próprio pensamento:

“A alma humana pensa com *palavras*; é mediante a linguagem que ela se exprime, mas também que se designa a si própria e ordena os seus pensamentos. A linguagem, diz Leibniz, é o espelho do entendimento humano e, pode-se acrescentar sem receio, uma espécie de livro de registro dos conceitos com que ele opera, um instrumento não só habitual mas indispensável da razão. Mediante a linguagem aprendemos a pensar, através dela isolamos conceitos e interligamo-los, muitas vezes em quantidades enormes. É assim que, em assuntos que digam respeito à razão, seja ela pura ou impura, se deve interrogar esta velha testemunha universal e necessária. (...). Seria bom se ela [*Crítica*] em tudo pudesse ser o que também Leibniz tentou com a sua *Característica*. A metafísica torna-se, portanto, uma *filosofia da linguagem humana*”¹⁰⁶.

Avesso à minuciosa atenção purgativa que a reflexão transcendental de Kant presta sobre os enunciados da tradição, o intento de Herder de substituir a metafísica por uma filosofia da linguagem humana filia-se à sistematização dos elementos físicos e intelectuais elaborada por Leibniz e seu esforço de investigação das possibilidades oferecidas pelas várias línguas na expressão do real. Herder considera-se, assim, também um partidário da tentativa de Leibniz em negar o dualismo cartesiano e a dicotomia entre sensibilidade e entendimento presentes no racionalismo de um Baumgarten ou de um Meier. Para estes últimos, a “estética” procurava manter as representações e os estímulos sensíveis em sua imediaticidade, localizando e limitando o substrato obscuro da vida psíquica, permitindo isolar o sensível da fusão enganadora com os conceitos inteligíveis. Já na metafísica leibniziana, segundo Cassirer, a relação entre o mundo sensível e o mundo inteligível, entre o mundo “material” e o mundo “espiritual”, não se resume em supor entre estes dois domínios uma correspondência constante, mas vai além, ao

¹⁰⁶ HERDER, 1986, pág. 62.

englobá-los e considerá-los sob uma causalidade externa a eles, que é no que consistiria o conceito leibniziano de *força*:

“Um tal ‘paralelismo’ [a correspondência escolástica entre o material e o espiritual], que se contenta em colocar lado a lado os dois domínios como determinações do Ser igualmente originárias, contradiz a ideia fundamental propriamente dita da monadologia. No futuro, o físico e o espiritual não são componentes que se assemelhariam para constituir, graças a uma conexão e uma adaptação recíprocas, o todo da realidade efetiva; um não pode, na verdade, ser de saída pensado senão com o outro e como expressão dele. Tudo o que é interior é exterior e vice-versa. Pois o mundo das formas, tal como ele desabrocha a nossos olhos em uma série constante na natureza e na vida espiritual, não é nele mesmo nada de outro além de um mundo de forças”¹⁰⁷.

Partindo das palavras de Cassirer, temos que o conceito leibniziano de *força* é considerado como a causalidade comum entre os domínios tanto das formas espirituais como das formas materiais. Como veremos nos dois próximos capítulos, a configuração de base do *Ensaio sobre a origem da linguagem* e da *Metacrítica* de Herder é dada em termos leibnizianos como uma *força* humana que tem como característica a nossa esfera ilimitada de ação e “uma certa organização do corpo” que proporcionam o que Herder chama de *Reflexão (Besonnenheit)*, que está na origem da linguagem humana. Se tomamos ainda o Leibniz de Cassirer, a proximidade com Herder salta mesmo aos olhos, uma vez que a *força*, para Leibniz não pode ser pensada senão em sua efetivação, e um objeto da natureza não pode ser compreendido senão como expressão de um princípio unificador do devir¹⁰⁸. Se assim for, Herder, grande admirador do Kant pré-crítico, nunca entrou no universo da filosofia transcendental de seu antigo professor. As verdadeiras raízes de sua concepção da linguagem como eixo sistematizador são tributárias, então, da concepção de *força* em Leibniz e da influência do pensamento de Hamann acerca da irredutibilidade da esfera das afecções a qualquer esfera intelectual. Nas palavras de Philonenko, é com Hamann que Herder teria descoberto que as paixões não são “apenas os limites individuais do Eu, mas ao mesmo tempo a fonte de todas as suas forças e de todas as suas riquezas: são os instrumentos e os ‘membros’ graças aos

¹⁰⁷ CASSIRER, 2002, pág. 87.

¹⁰⁸ *Idem, ibidem.*

quais o sentimento individual autêntico, como expressão da totalidade do existente, se realiza ao realizar esta totalidade.”¹⁰⁹.

Se há entre Kant e Herder uma tal ruptura, em que o primeiro figura como um purificador da linguagem tradicional em benefício da ilimitação do campo noumênico e o segundo faz da metafísica uma filosofia da linguagem humana, antes de percorrermos a *Metacrítica* de Herder será necessário voltarmos ao *Ensaio sobre a origem da linguagem* para qualificarmos melhor o que Herder entende, afinal, por linguagem, e como ela se distancia do princípio sistemático da razão na *Crítica da razão pura*. Pois é tendo em vista o interesse sistemático que Kant toma o cuidado de delimitar um campo de significações racionais que persiste como uma ilusão irremediável a despeito da reflexão transcendental. Se estamos certos, Kant e Herder possuem duas concepções distintas de sistematicidade que incidem diretamente na filosofia da história de cada um.

¹⁰⁹ PHILONENKO, Alexis. *La théorie kantienne de l'histoire*. Paris: Vrin, 1986, pág. 127.

CAPÍTULO 3 – Herder: o papel sistemático da linguagem no *Ensaio sobre a origem da linguagem* de 1772

A seguir, percorreremos o *Ensaio sobre a origem da linguagem* buscando compreender as linhas mestras da teoria de Herder acerca da origem da linguagem e sua importância sistemática. Até agora, o nosso itinerário foi o seguinte: 1) partimos da *Metacrítica* de Hamann, a qual utilizamos para colocar o nosso problema acerca do embate entre Kant e Herder: em que medida a linguagem é a “grande ausente” da *Crítica da razão pura* de Kant? 2) Como a insinuação de Hamann era a de que Kant transformara a “lealdade da linguagem num ‘algo = X’”, hipostasiando um campo noumênico, percorremos dois sentidos de *reflexão transcendental* que aparecem na *Crítica*; apontamos como o intento purgativo da linguagem, em Kant, é indissociável da crítica à ontologia, por um lado, e da manutenção, por outro, de uma significação *problemática* dos conceitos puros do entendimento, escrutínio sem o qual não poderíamos *pensar* a sistematicidade racional da natureza sem incorrer na ilusão de que *conhecemos* tal sistematicidade (o erro da ontologia, segundo Kant). Passaremos agora para o texto do *Ensaio*, de Herder, no qual encontraremos uma outra noção de conhecimento, onde os sinais linguísticos surgem como elementos necessários do conhecimento e estão indissoluvelmente ligados com a sensibilidade. A linguagem, para Herder, é ao mesmo tempo uma ruptura com o mundo animal e a instância que responde pela configuração das funções que caracterizam o homem em toda a sua diversidade cultural e histórica. Em Herder, tais características da linguagem ensejam um tipo de sistematicidade bem diferente da sistematicidade da *Crítica*, onde o mundo das leis empíricas e da contingência histórica fica à mercê de um ideal meramente regulador, que, pela sua desconexão com a sensibilidade, permanece uma ilusão transcendental (necessária para dar sentido ao empírico e, portanto, ao histórico). Nas palavras de José M. Justo, no *Ensaio* “fica esboçada em traços largos a linha geral de um desenvolvimento da linguagem humana capaz de centralizar a aparente heterogeneidade dos fenômenos humanos: em síntese, trata-se da linha que conduz da primitividade poética (isto é, imagética, afetiva, “interessada” e “imitativa”) à narratividade épica (que representa o primeiro estágio de organização humana do tempo), para depois passar às funções mais abstratas da oratória e por fim atingir um grau de abstração tal que permite classificar a

linguagem da contemporaneidade como ‘filosófica’¹¹⁰. Veremos como o *Ensaio* não considera mais a linguagem como algo que seja externo ao conhecimento ou à ciência, mas sim como algo que forma a nossa percepção, tornando-se o eixo da compreensão do antropológico tanto em sentido organizacional, formal, quanto em sentido histórico.

3.1 – A linguagem natural e a linguagem filosófica

O primeiro capítulo do *Ensaio* se inicia com a afirmação de que o homem, “enquanto animal”, possui uma linguagem encarregada da expressão imediata de suas impressões, de seus sentimentos: “Logo enquanto animal o homem possui linguagem. Todas as poderosas impressões, e as mais poderosas dentre elas, as dolorosas impressões do corpo e as fortes paixões da alma, exprimem-se imediatamente em gritos, em sonoridades, em sons selvagens e não articulados” (HERDER, 1987, pág. 25). Segundo Herder, mesmo abandonado numa ilha deserta, sem a presença de seu semelhante, tanto o homem quanto o animal em sofrimento irão se lamentar e gemer toda a vez em que forem atacados, por exemplo, pela dor:

“Mesmo as cordas mais delicadas do sentir animal (tenho que me socorrer desta comparação, porque não conheço outra melhor para a mecânica dos corpos sensíveis), cordas cuja tensão e qualidade sonora não provêm do arbítrio e da lenta meditação e cuja natureza a razão científica não foi ainda capaz de investigar, mesmo essas, no seu jogo global, estão orientadas para uma expressão dirigida às outras criaturas, ainda que não haja consciência da presença de uma simpatia alheia. A corda, uma vez posta em vibração, cumpre o seu dever natural: soa! Chama por um eco que lhe seja idêntico no sentir, mesmo quando tal eco não está presente, mesmo quando não tem esperança de que esse eco lhe responda.” (HERDER, 1987, pág. 26).

As expressões imediatas das “paixões da alma” podem ser explicadas pela mecânica dos corpos sensíveis, mas Herder não reduzirá a linguagem humana à explicação mecanicista e materialista: “Se a fisiologia progredisse tanto que chegasse a demonstrar a teoria da alma humana, coisa de que muito duvido, havia de lançar luz sobre este fenômeno a partir da análise do sistema nervoso, mas possivelmente não deixaria também de o decompor em seguimentos isolados, demasiado estreitos e rígidos” (*Idem*). A fisiologia, portanto, não pode estudar o fenômeno da linguagem humana senão através da decomposição dos nervos, isolando-os em partes dispersas e desconexas e, quando fala em *lei natural*, Herder irá além da fisiologia mecânica dos corpos, inserindo um sentido

¹¹⁰ Cf. HERDER, J. G. Também uma filosofia da história para a formação da humanidade: uma contribuição a muitas contribuições do século. Tradução de José M. Justo. Lisboa: Antígona, 1995, pág. 179.

mais amplo para o termo, a saber, sempre em acordo com a consideração da *globalidade* interna da alma: “Tomemos então a alma humana na sua globalidade como luminosa lei natural: *eis um ser sensível, incapaz de encerrar dentro de si as vivas impressões que experimenta, um ser que no primeiro momento de espanto, ainda sem arbítrio e intenção, é obrigado a exprimir cada uma delas em voz alta. (...) Estes suspiros, estas sonoridades são linguagem: existe, pois, uma linguagem da impressão que é lei natural imediata*” (HERDER, 1987, pág. 27).

Assim, há uma lei natural (em conexão com a globalidade da alma, com as sensações como a dor e alegria) que nos obriga a manifestarmos sonoramente as vivas impressões de nossas almas, bem como as manifestam os demais animais através de sua própria linguagem natural. Para Herder, na própria palavra escrita há vestígios empíricos que testemunham que tais sonoridades naturais, embora não sejam ainda a verdadeira *origem* da linguagem humana, são as responsáveis pela sua máxima articulação com a vida. Mesmo que o nosso modo de vida burguês e o nosso comportamento social tenham aparentemente interrompido a torrente de paixões subjacente à nossa linguagem, o poderoso momento da impressão imediata deverá estar de algum modo nela sempre presente, já que a “tempestade impetuosa duma paixão, a irrupção súbita da alegria ou da felicidade, da dor ou da aflição profundamente enraizadas na alma, o sentimento de vingança, de desespero, de fúria, de pavor ou de horror, todos estes estados se fazem anunciar e cada um deles à sua maneira.” (HERDER, 1987, pág. 27). Quando as sonoridades inerentes às impressões imediatas são articuladas e representadas no papel, como nos casos em que grafamos nossas interjeições, resume-se inevitavelmente uma multiplicidade de impressões díspares em uma só expressão: “Um brando ‘ah!’ tanto pode ser o som do amor lânguido como do despertar prostrado; um ardente ‘oh!’ tanto pode ser manifestação de súbita alegria como de fúria irascível, de admiração crescente como de agitado lamento” (*Idem*, pág. 28). Mas é possível – e o estudo das várias línguas antigas, principalmente dos poetas, é uma ocasião privilegiada para tanto –, identificar em todas as línguas os vestígios destas sonoridades que são ainda anteriores às próprias palavras:

“Nos ritmos, nas cesuras dos poetas orientais e nos cantares doutros povos antigos, ouve-se a mesma sonoridade que anima ainda as danças guerreiras e religiosas e os cânticos de alegria ou de dor dos selvagens do sopé das Cordilheiras ou das montanhas nevadas onde vivem os Iroqueses, do Brasil ou das Caraíbas. As raízes dos verbos mais antigos, mais simples, mais impressionantes dessas línguas são as tais exclamações naturais que mais tarde vieram a ser modeladas. Daí que as línguas primitivas e as dos povos primitivos sejam, para

os estranhos, eternamente impronunciáveis no que toca a esta sonoridade interna e viva” (HERDER, 1987, pág. 31).

Assim, baseado nas pesquisas empíricas de que dispunha acerca de diversas línguas, Herder chega à conclusão de que, por mais afastada que pareça estar a linguagem humana de sua natureza animal e de suas sonoridades expressivas, este aspecto animal continua acessível a quem se proponha a analisá-lo. Contudo, o filósofo de Mohrungen, mais uma vez, não reduz a linguagem humana à linguagem natural: “*Em todas as línguas antigas fazem-se ouvir os vestígios destas sonoridades naturais*. E, contudo, é óbvio que tais sonoridades não são as fibras mestras da linguagem humana. Não constituem as verdadeiras raízes, mas a seiva que dá vida às raízes da linguagem” (*Idem*, pág. 29). Há algo que ocorre com a linguagem humana que não se verifica na linguagem natural, a saber, o seu aperfeiçoamento gradual em direção a níveis de abstração cada vez mais apurados, o que é o que alcançam as línguas mais tardias, civilizadas, as *línguas filosóficas*:

“Qualquer língua tardiamente elaborada, subtil, metafísica, que em relação à originária, primitiva mãe da natureza humana representará, digamos assim, uma descendência em quarto grau, aperfeiçoada, civilizada e humanizada, primeiro por milhares de anos de afastamento e depois por séculos de vida própria, uma língua que é já filha da razão e da sociedade, só pode conhecer muito pouco ou mesmo nada da infância de sua primeira mãe. Só as línguas antigas, primitivas, quanto mais perto estiverem da sua origem, mais elementos dela poderão conter” (HERDER, 1987, pág. 30).

No *Ensaio*, a reflexão filosófica só é possível, portanto, com as línguas tardias, que desenvolveram gramática e vocabularmente procedimentos de abstração e de cálculo que, podemos afirmar, ocasionam também o distanciamento dos homens em relação às coisas¹¹¹ e ao sentir físico, que são mais afeitos à linguagem natural. Tendo em vista a clivagem entre a linguagem natural e a linguagem filosófica, Herder passa em revista algumas teorias sobre a *origem* da linguagem.

3:2 – Contra Süssmilch e a origem divina da linguagem

Como vimos acima, Herder encontra na pesquisa empírica das línguas antigas os vestígios de sua proximidade com as sonoridades naturais. Partindo da clivagem entre

¹¹¹ Cf. HERDER, 1987, pág. 173, nota 13.

a linguagem natural e a linguagem humana, ele passa em revista algumas teorias sobre origem da linguagem, como a de Süssmilch¹¹² que ora analisamos.

A teoria deste último pressupõe que qualquer língua conhecida pode ser resumida a um alfabeto, e que, devido à tal unidade entre sons e letras, a origem da linguagem só poderia ser divina. Segundo Herder, tal conclusão é incorreta porque se baseia numa pressuposição falsa, uma vez que não há língua que se deixe reduzir completamente a um número determinado de grafias: “São tantas as articulações dos nossos órgãos da fala, cada som é pronunciado de maneiras tão diversas que, por exemplo, Lambert¹¹³, na segunda parte do seu *Organon*, pôde mostrar, com toda a razão, como é pequeno o número de letras de que dispomos comparado com o dos sons e como é indefinida a expressão destes por intermédio daquelas.” (HERDER, 1987, pág. 31). Assim, quanto mais viva estiver uma língua, quanto mais perto de sua origem, da sua sonoridade natural, menos ela se deixará ser reduzida à escrita (e muito tardiamente, depois de várias abstrações, reduzida a 12 funções do juízo). Para nós, hoje em dia, a possibilidade de dissociação entre os sons naturais e a linguagem escrita parece ser algo bastante trivial. Porém, na época em que Herder redige o *Ensaio*, profundamente marcada pelo racionalismo, a linguagem escrita podia ser encarada ainda como possuidora de uma relação unívoca com a fala¹¹⁴ e, podemos entrever, tal univocidade era pressuposta no momento em que eram elaboradas as diversas investigações sobre a relação entre linguagem e pensamento.

Para negar a origem divina da linguagem, atribuída por Süssmilch à pressuposição falsa de concordância entre sons e letras, Herder, baseado nos estudos sobre a diversidade das línguas, apresenta o argumento do caráter imperfeito e temporal do alfabeto em relação às paixões da alma:

“(...) se uma língua é tanto menos articulada quanto mais próxima estiver de sua origem, que consequência podemos tirar senão a de que certamente não foi

¹¹² O título da obra de Süssmilch a que se refere Herder é: “*Ensaio duma prova de que a primeira língua não obteve a sua origem do homem mas tão somente do Criador*, [ensaio este] lido numa reunião da Academia das Ciências da Prússia, Berlim, 1766”. Este ensaio fora antes apresentado na Academia em 1756, em francês, em resposta às posições de Maupertuis, quem introduzira o tema da linguagem (e especialmente o problema da origem da linguagem) por volta de 1750, com suas *Réflexions sur l’origine des langues et la signification des mots*.

¹¹³ Johann Heinrich Lambert (1728-1777) procurou fazer uma síntese entre o pensamento de Locke e o pensamento de um dos principais expoentes do Iluminismo alemão, Christian Wolff. Lambert foi também membro da Academia de Berlim desde 1764. A obra a que se refere Herder é intitulada “*Novo Organon ou Pensamentos sobre a investigação e designação do verdadeiro e sobre a sua distinção em relação ao erro e à aparência*”.

¹¹⁴ Cf. Herder, 1987, pág. 173.

inventada por um ser superior juntamente com as vinte e quatro letras do alfabeto, nem para caber dentro delas, que estas foram apenas uma tentativa muito posterior e imperfeita para fixar alguns sinais que facilitassem a recordação, e que a linguagem resultou, não de letras da gramática de Deus, mas sim das sonoridades selvagens de órgãos livres. De outro modo seria espantoso que precisamente as letras a partir das quais e para as quais Deus teria inventado a linguagem, com as quais teria dado a linguagem ao primeiro homem, fossem as mais imperfeitas do mundo, letras que nada dizem do espírito da língua e que, aliás, em toda a sua constituição, parecem confessar nada querer dizer sobre ele” (HERDER, 1987, pág. 34).

Para ficarmos com um dos inúmeros exemplos citados por Herder em sua refutação da origem divina da linguagem, tomemos o caso da língua hebraica, tantas vezes referida na história como sendo a primeira língua dada por Deus aos homens. Herder afirma que resta evidente que, nos seus inícios, a língua hebraica foi uma sonoridade extremamente viva e, por tal motivo, muito difícil de ser reduzida a escrito. As evidências disso estão na “globalidade do sistema gramatical hebraico”, das variadíssimas confusões de letras idênticas e, sobretudo, da total ausência das vogais. Herder se pergunta: “Donde provém esta peculiaridade que consiste no fato de as letras surgirem apenas para as consonâncias e de as vogais, os verdadeiros elementos das palavras dos quais tudo depende, não serem originalmente grafadas?” (HERDER, 1987, pág. 33). Oras, do ponto de vista racional, se houvesse uma univocidade entre língua e escrita, como o queriam, por exemplo, os partidários de uma gramática geral do tipo almejado por Port Royal¹¹⁵ (e muito próxima da que Kant parece pressupor) seria de se esperar que, na linguagem dita divina, houvesse já signos para expressar o que é considerado como o mais primordial e essencial numa representação fiel da fala, a saber, as vogais. Por que estas estão ausentes na escrita dos antigos hebreus? Herder responde, sem deixar de fazer alusão também ao divino, mas a uma concepção do divino mais próxima da poesia e das imagens (diferentemente do Deus racional de Süssmilch, que assegurava uma correlação rígida entre sons e organização gramatical ou científica):

“Porque era impossível escrevê-las [as vogais no hebraico]. A sua pronúncia era tão viva e tão sutilmente organizada, o sopro tão espiritual e etéreo, que se evaporava sem se deixar aprisionar em letras. Só mais tarde, com os Gregos, essas aspirações vivas foram captadas nas vogais da escrita, às quais, contudo, era necessário ainda juntar a ajuda dos espíritos e doutros sinais, e isto porque para os orientais a fala era, por assim dizer, toda ela espírito, sopro contínuo, alma da boca, designação que, aliás, frequentemente lhe dão na sua poesia

¹¹⁵ Cf. CASSIRER, 2001, pág. 120.

repleta de imagens. Tratava-se dum sopro divino, duma brisa flutuante que se vinha apoderar do ouvido; as letras sem vida que o procuravam representar eram um mero cadáver que era preciso animar com o espírito vivo da leitura” (HERDER, 1987, pág. 34).

Pode-se dizer que, para Herder, a linguagem não deve ser considerada como uma obra imediata da razão que pudesse exprimir imediatamente conteúdos conceituais objetivos, pois somente após uma longa maturação civilizatória é que a linguagem será direcionada à sua máxima abstração, presente, por exemplo, na linguagem filosófica. As sonoridades naturais, além disso, estão a serviço não somente do ímpeto teórico do homem, estando, antes, mais marcadamente relacionadas às emoções, ao *pathos* do sentimento, do prazer e do desprazer cuja expressão é mais adequada através da poesia e das imagens. A linguagem é anterior a qualquer convenção, lei racional ou acordos arbitrários, sendo tão viva como a própria sensação imediata: “um vez que as nossas sonoridades naturais são destinadas a ser expressão da paixão, é natural que se tornem nos elementos da emoção em geral! Haverá alguém cujo coração permaneça impenetrável aos ais estremecidos do atormentado, do moribundo que geme, ou mesmo ao lamento dum animal, isto é, ao sofrimento de todo o organismo de um ser?” (*Idem*, pág. 35). Herder chama a nossa atenção para a importância da audição, para o fato de que mesmo os europeus, “apesar da sua formação e deformação”, foram sempre sensíveis, por exemplo, às sonoridades com que os selvagens brasileiros exprimiam sua dor. Há um elo que une a todos os seres de constituição semelhante, que é o *elo da linguagem natural*, presente também entre os animais e em nossa relação com eles (HERDER, 1987, pág. 36). Sem o referido “elo”, as verdades filosóficas, mesmo que “caíssem do céu”, não causariam em nós tão fortes impressões. A importância da audição não cessa, diz Herder, mesmo no caso dos europeus civilizados, para quem supostamente a razão já substituiu o lugar das impressões e a linguagem artificial teria supostamente substituído o lugar das sonoridades naturais:

“(…) não é verdade que os trovões mais elevados da eloquência, os golpes mais poderosos da poesia e os momentos maravilhosos da ação se aproximam, pela imitação, dessa *linguagem da natureza*? O que será que consegue maravilhar o povo reunido, penetrar os corações e revolver as almas? Será o discurso espiritualizado e a metafísica? Serão as comparações, as figuras de retórica? A arte, a fria persuasão? Contanto que o entusiasmo não seja cego, ele será em grande parte provocado por esses fatores; mas sê-lo-á em toda a sua extensão? É precisamente esse momento extremo de entusiasmo cego, que coisa o provoca? É uma força em tudo diferente! As sonoridades, os gestos, as simples curvas

melódicas, uma inflexão súbita, uma voz comovente, eu sei lá! Nas crianças e nesse povo dos sentidos que são as mulheres, tal como nas pessoas cuja sensibilidade se encontra agudizada, os doentes, os solitários, os perturbados, o efeito destes fatores é mil vezes maior que o da voz baixa e suave da própria verdade fazendo-se ouvir dos céus.” (*Idem*).

A virtude dos oradores e dos poetas é a de mobilizar todas as emoções que estão adormecidas sob a veste das palavras que ouvimos desde a nossa infância. Diante de bons versos ou de bons discursos, as palavras desaparecem e as sonoridades da impressão é que se fazem ouvir com mais força, justamente aquelas sonoridades mais obscuras e que fogem à consciência clara dos conceitos e às regras fixas da gramática: “eis que a sensação obscura nos domina e o mais inconsciente dos indivíduos se apavora e treme, não por pensamentos, mas devido a sílabas, a sonoridades da infância. A magia do orador ou do poeta é transformar-nos de novo em crianças. Sem consideração consciente, sem ponderação” (*Idem*, pág. 37).

3:3 – A circularidade da “origem natural” na teoria da linguagem do abade Condillac

Do fato de que Herder chama a nossa atenção para o elemento sonoro que é inevitavelmente enfraquecido pela estruturação gramatical, não se segue que o *Ensaio* encontre neste elemento uma causa material para a origem da linguagem. Pelo contrário, se tomarmos os sons da impressão como ponto de partida para fazer funcionar uma engrenagem de análise de ideias associadas a palavras, estaríamos, segundo Herder, contrariando o espírito filosófico:

“Supondo então que chamamos linguagem a esses sons imediatos da impressão, parece-me que a origem da linguagem é extremamente natural. Esta origem não só não é sobre-humana como se revela abertamente animal: a lei natural de um mecanismo sensível. Mas não posso esconder o meu espanto perante o fato de haver filósofos, ou seja, pessoas que procuram encontrar conceitos distintos, que tenham podido chegar à ideia de explicar a origem da linguagem humana a partir deste grito das impressões. Ou não será óbvio que a linguagem humana é qualquer coisa de totalmente diferente?” (HERDER, 1987, pág. 38).

A linguagem humana é diferente da linguagem animal porque a ela está acrescido *entendimento*: “Podemos modificar, aprimorar, organizar este grito [animal] como quisermos, mas se não lhe vier juntar o entendimento para utilizar a sonoridade *intencionalmente*, não vejo como possa aparecer uma linguagem humana, arbitrária, de acordo com a lei precedente [segundo a qual uma sonoridade da impressão deve deslocar a simpatia doutra criatura para a mesma sonoridade]” (HERDER, 1987, pág. 37). O

entendimento presente na origem da linguagem humana está na base da crítica que Herder faz à Condillac¹¹⁶. Este último parte de um experimento: duas crianças recém-nascidas, isoladas uma da outra num deserto; são depois colocadas em contato e, através do convívio mútuo começam a aprender os gritos da impressão, “os sinais naturais dos pensamentos”, e associá-los, através do tempo, a palavras por elas acordadas; pela repetição de circunstâncias idênticas habitua-se a associar pensamentos com os sons das impressões e com os diversos sinais do corpo; exercitam a memória; têm domínio sobre a imaginação; a partir disso estão em condições de fazer com a reflexão aquilo que antes só faziam com o instinto e que, “como acabamos de ver, não sabiam fazer antes do convívio mútuo” (HERDER, 1987, pág. 39). Para Condillac, o grito das impressões tem apenas o papel de colocar em movimento as operações da alma, dando a estas o hábito de associar ideias a sinais arbitrários que servirão de crivo para novas impressões, para a articulação de novos sons e para que as forças da alma se habituem a designar as coisas com nomes (*Idem*).

Assim, Condillac acredita verificar uma formação progressiva da linguagem, pela qual o homem, através de uma reflexão subjetiva da razão, inicia partindo necessariamente da análise¹¹⁷ dos primeiros signos linguísticos, por sua vez simplesmente aparecidos no contato entre as crianças, estruturando-os, com o tempo, em palavras e frases, de modo direcionado para determinados fins. Com isso, o abade seguiria a tendência presente na teoria da linguagem do Iluminismo francês, segundo a qual podia-se estabelecer uma comparação e um paralelismo entre o desenvolvimento progressivo da linguagem e a estruturação metódica realizada pelo espírito nas ciências, particularmente na matemática¹¹⁸.

¹¹⁶ Condillac começa da seguinte maneira a segunda parte de seu *Essai sur l'origine des connaissances humaines*: “Adam et Ève ne durent pas à l'expérience l'exercice des opérations de leur âme; et, en sortant des mains de Dieu, ils furent, par un secours extra-ordinaire, en état de réfléchir et de se communiquer leurs pensées” (Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, II, capítulo I, § I).

¹¹⁷ “Como observa Condillac, um som não se tornaria jamais para uma criança o signo verbal de uma coisa, se não tivesse sido ouvido pelo menos uma vez, no momento em que essa coisa é percebida. Mas, para que um elemento de uma percepção possa tornar-se seu signo, não basta que dela faça parte; é preciso que seja distinguido a título de elemento e destacado da impressão global a que estava confusamente ligado; é necessário, pois, que esta seja dividida, que a atenção incida numa dessas regiões imbricadas que a compõem e que delas tenha sido isolada. A constituição do signo é, pois, inseparável da análise”. Cf. FOUCAULT, 1999, pág. 83.

¹¹⁸ No Iluminismo francês, “assim como as ciências, na sua totalidade, nada mais são do que línguas bem ordenadas (*languages bien faites*) – da mesma maneira, por outro lado, a nossa linguagem de palavras e sons nada mais é do que a primeira ciência do ser, a primeira manifestação daquele impulso original do conhecimento que se move do complexo para o simples, do particular para o universal”. Cf. CASSIRER, 2001, pág. 125. “Houve um esforço, bastante diverso em suas formas, de matematização do empírico;

Mas Herder recusa o experimento de Condillac, pois este teria colocado uma situação nada natural como base de sua hipótese da “origem natural da linguagem”:

“Tudo isto para quê? Duas crianças que, se não morrem, hão-de ter que se transformar em animais; num deserto, onde aumenta a dificuldade de sobrevivência e de descoberta; antes do uso de qualquer sinal natural e de qualquer conhecimento dos mesmos, coisa que não acontece com nenhuma criança poucas semanas depois do nascimento. (...) Aprender pelo convívio os sinais naturais da impressão? Aprender quais os pensamentos que lhes devem ser associados e, contudo, logo no primeiro momento em que estão juntos, antes do conhecimento daquilo que o mais estúpido dos animais já sabe, manter convívio e poder aprender que pensamentos se devem associar a determinados sinais? Não entendo nada disso.” (HERDER, 1987, pág. 39).

Em Condillac, o uso das sonoridades naturais em benefício da orientação analítica presente na formação da linguagem leva-o mesmo a organizar a “prosódia, a declamação, a música, a dança e a poesia das línguas antigas com base nesta origem infantil da linguagem”, segundo a qual, “para compreender como os homens chegaram a *concordar sobre o sentido* das primeiras palavras que quiseram usar, basta notar que as pronunciavam em circunstâncias em que cada um estava obrigado a associá-las às mesmas ideias”¹¹⁹. Herder resume a teoria de Condillac chamando a nossa atenção para a circularidade nela existente: “Ou seja, resumindo, as palavras surgiram porque já havia palavras antes de haver palavras [sem o que os homens não poderiam chegar a concordar em relação a nada]: parece-me que não vale a pena continuar a seguir o fio desta explicação porque... não conduz a lado nenhum.” (HERDER, 1987, pág. 40). Herder rejeita a teoria segundo a qual as palavras primitivas da linguagem remontam a acordos convencionais. Para ele, um outro tipo de conexão “natural” entre palavras e significações deve ser procurado.

3:4 – Contra Rousseau e Maupertuis

Não podemos, aqui, ir muito além de um breve esboço das conexões que existem entre as teorias da linguagem de Herder e Rousseau. Segundo Olivier Denkens, há de comum, entre os dois, uma crítica da razão, qualquer coisa parecida com um pessimismo histórico e político, bem como em na reivindicação dos direitos do sentimento. Mas Denkens considera exagerada a afirmação segundo a qual Herder seria o “Rousseau

constante e contínuo para a astronomia e uma parte da física, foi esporádico em outros domínios – às vezes tentado realmente (como em Condorcet)”. Cf. FOUCAULT, 1999, pág. 77.

¹¹⁹ Condillac citado diretamente por Herder. Grifo nosso. Cf. HERDER, 1987, pág. 40.

alemão”, como afirmam alguns intérpretes de língua francesa, como, por exemplo, Pierre Pénisson¹²⁰. A convergência estaria no fato de que ambos se distanciam do universalismo das Luzes e da concepção unívoca do homem e, por conseguinte, da racionalidade. Para um e para outro o homem não é um indivíduo abstrato, desvincilhado de toda a particularidade. “A razão é, para eles, sinônimo de uma liberdade que se inscreve *na* sensibilidade e se manifesta *na* diversidade de interesses, de desejos, de sentimentos. Ainda mais: a intervenção da razão não é legítima senão em cada época, e o sentimento deve lhe acompanhar o mais das vezes para lhe conferir uma certa eficácia”¹²¹. Mas, no que diz respeito ao *Ensaio* e à teoria da linguagem, Herder criticará Rousseau.

A circularidade da teoria de Condillac, segundo a qual haveria um momento em que os homens entrariam num acordo sobre os signos, deixou caminho aberto para que Rousseau reativasse a questão da origem da linguagem humana em seu *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), e isso, segundo Herder, “muito à maneira do nosso século, ou seja, pondo-a em dúvida” (HERDER, 1987, pág. 40). Para Herder, Rousseau deu um salto muito grande ao negar, baseado no fracasso da teoria natural de Condillac, toda a possibilidade da descoberta humana da linguagem. “Como dos sons da impressão não pode decorrer uma linguagem humana, seguir-se-á que não tenha podido decorrer doutra coisa? (...). Tal como o seu precursor, Rousseau começa pelo grito da natureza do qual decorreria na linguagem humana. Não vejo como é que alguma vez poderia ter tido aí a sua origem e admiro-me de que a inteligência de um Rousseau, por um momento, a tenha podido ir procurar aí.” (HERDER, 1987, pág. 41).

O mesmo que vale para Rousseau valeria para Maupertuis: “Não tenho à mão o pequeno escrito de Maupertuis, mas se posso confiar nos extratos que dele fez um homem¹²² cuja probidade e exatidão não são as menores qualidades, também ele não separou suficientemente a origem da linguagem desses sons animais, trilhando portanto o mesmo caminho dos autores precedentes” (*Idem*).

3:5 – A demanda pela origem humana da linguagem e a ruptura com o mundo animal a partir da verificação da maior liberdade das ações do homem

Herder inscreveu seu trabalho no concurso lançado em 1770 pela Academia de Berlim porque, para ele, a maior parte dos defensores da origem humana da linguagem

¹²⁰ Cf. DEKENS, O. *Herder*. Paris, Les Belles Lettres, 2003.

¹²¹ Cf. DEKENS, 2003, pág. 61.

¹²² O homem é Süßmilch, *Prova do caráter divino* etc. Cf. HERDER, 1987, pág. 41.

estava raciocinando a partir de bases inseguras. Viu-se tentado a escrever o *Ensaio* porque o tema da origem da linguagem lhe parecia prometer nada menos que um enorme “alargamento de horizontes na Psicologia, na ordenação natural do gênero humano, na Filosofia das Línguas e na reflexão sobre todos os conhecimentos a que chegamos por intermédio da língua.” (HERDER, 1987, pág. 41). Para ele, os homens são as únicas criaturas de linguagem das quais se tem notícia, e justamente a diferença entre nós e os animais é erigida como ponto inicial de investigação. A teoria da alma humana, acredita Herder, ganha muito ao ser comparada com a natureza animal, que tem no instinto a força e a segurança que não possuímos. Todo animal tem o seu círculo de pertencimento, desde o nascimento, dentro do qual permanece durante toda a vida, até morrer. Quanto mais agudos são os sentidos dos animais, quanto mais fortes e seguras as aptidões instintivas, quanto mais “espantosos os seus produtos, menor é o respectivo círculo e mais específico esse produto”. Partindo disso, diz Herder, “procurei seguir esta relação e observei sempre uma espantosa proporção inversa entre a menor extensão dos movimentos, dos elementos, da alimentação, da conservação, do acasalamento, da aprendizagem, dos laços sociais, e as tendências e habilidades instintivas” (HERDER, 1987, pág. 43). Na colmeia, uma abelha constrói os favos com “sabedoria”, mas, fora desta tarefa que executa, fora da colmeia, a abelha não é nada. Inversamente, “quanto mais forem as atividades e mais complexa for a definição de um animal, quanto mais dispersa por diferentes objetos estiver a sua atenção, quanto mais variado for o seu modo de vida, numa palavra, quanto maior e mais diversificada for a esfera dum animal, mais se observará a repartição e o enfraquecimento da sua organização sensorial” (*Idem, ibidem*). Lançando mão de uma analogia, Herder nos ensina que podemos explicar os instintos e as capacidades dos animais a partir das suas faculdades de representação: “Se as forças da representação estão fechadas num pequeno círculo e dotadas duma sensibilidade análoga, como deverão ser eficazes! E se, por último, os sentidos e as representações se encontram dirigidos para *um* ponto, que coisa poderá resultar daí senão instinto?” (*Idem*, pág. 41). Assim sendo, “a sensibilidade, as capacidades e as aptidões dos animais aumentam em força e intensidade na proporção inversa da amplitude e diversificação do seu círculo de atividade” (*Idem, ibidem*).

Ocorre que o homem não tem uma esfera de atividades tão uniforme e estreita quanto a esfera dos animais: “Os sentidos e a organização do homem não estão aperfeiçoados numa direção específica. O homem tem sentidos para tudo, o que faz com

que sejam fracos e embotados em relação a cada coisa específica.” (HERDER, 1987, pág. 44). Ao contrário dos animais, as nossas forças se dispersam por uma multidão de coisas e atividades, e não possuímos um direcionamento de nossas representações: “consequentemente não há aptidões nem capacidades instintivas e não há – fator que mais nos importa – linguagem animal.” (*Idem, ibidem*). Excetuando as sonoridades acima expostas, referentes aos mecanismos sensíveis e estudadas pela fisiologia, “aquilo que nalgumas espécies se designa por *linguagem animal*” não é outra coisa senão “um acordo obscuro, de natureza sensível, entre membros duma espécie animal, sobre a sua vocação no círculo da respectiva atividade” e, quanto menor a esfera de ação dos animais, menos necessidade terão de linguagem (*Idem, ibidem*).

3:6 – O conceito herderiano de reflexão (*Besonnenheit*) e a sua concepção de razão

Herder está em busca de um princípio formal para a linguagem e, como esta não está, para ele, confinada a nenhum objeto em particular, esta configuração é “livre” e essa mesma “liberdade” torna-se um ponto-chave na argumentação. Nas palavras de José M. Justo: “por um lado, sendo livre, o homem tem pela sua frente a possibilidade das suas ações voluntárias e das suas transformações, quer dizer, a possibilidade da história; por outro lado, e é este o aspecto mais importante no *Ensaio*, sendo livre, o homem dispõe da possibilidade de escolher um certo aspecto de cada um dos seus objetos e de assim fazer com que o aspecto escolhido sirva de sinal para a totalidade do objeto em causa”¹²³. Como vimos acima, Herder chama a atenção para as carências humanas, comparando-as com as capacidades instintivas dos animais, para dizer que a causa dessas carências deve ser vista paralelamente a uma *compensação* onde reside toda a especificidade do gênero humano. A estratégia metodológica de Herder é mostrar que a linguagem humana só pode ser explicada a partir da compreensão da configuração específica que permite a gênese desta linguagem. Assim como é possível encontrar nos instintos dos animais o fundamento imediato da linguagem de cada espécie, é possível também encontrar “o fundamento genético necessário para a formação duma linguagem própria para este novo tipo de criatura” que é o homem e, neste caso, “a linguagem seria tão essencial no homem como... o fato de ser homem” (HERDER, 1987, pág. 48). Não se trata, portanto, de dizer que o gênero humano se eleva acima dos animais, como por uma diferença de grau, mas, antes, trata-se de dizer que nos distinguimos em termos de modalidade.

¹²³ Cf. HERDER, 1995, pág. 178.

Os sentidos do homem são mais *livres* que os sentidos dos animais, justamente porque não estão direcionados para um único ponto, como, por exemplo, os sentidos das abelhas estão direcionados para o favo de mel. É verdade que as nossas “forças de representação” estão muito aquém da habilidade inata das abelhas e de sua esfera de ação, mas, por isso mesmo, segundo Herder, elas possuem um horizonte mais vasto: “O homem não tem uma tarefa única face à qual a sua ação tenha que permanecer inaperfeiçoável; mas dispõe de espaço livre para se ocupar de muitas coisas e, por isso, para se aperfeiçoar sempre. Nele, os pensamentos não são obra imediata da natureza mas, exatamente por isso, podem ser obra dele mesmo.” (*Idem*, pág. 49). O homem possui o *privilégio da liberdade* e com ela o privilégio da representação mais *clara* acerca de seus fins, do domínio de sua ação, tornando-se meta e finalidade da sua própria elaboração. Herder não busca a origem da linguagem senão na explicação interna ao próprio homem:

“Se é verdade que com isto se perde necessariamente o instinto, que é consequência duma certa organização dos sentidos e dum dado domínio das representações e não duma determinação cega, não é menos verdade que assim o homem obtém *maior clareza*. Como não se vira cegamente para um único ponto, nem aí permanece incapaz de ver tudo o resto, torna-se livre e pode procurar uma esfera em que se veja refletido, pode refletir-se em si próprio. Não sendo já um mecanismo infalível nas mãos da natureza, o homem torna-se meta e finalidade da sua própria elaboração.” (HERDER, 1987, pág. 49).

Segundo lhe permitem a organização dos seus sentidos e o domínio de sua ação, o homem é, portanto, livre para elaborar a sua finalidade e considerar-se nela refletido. Mas por que podemos dizer que o homem, diferentemente dos animais, pode tornar-se “objeto” para si próprio? Para Herder, tanto faz que chamemos a reflexão com o nome de *entendimento*, *razão*, *consciência*, etc., o que importa é que não tomemos estas designações como sendo forças separadas ou como meros acréscimos de grau em relação às forças animais: “É o arranjo global de todas as forças humanas, é a economia da natureza sensível e cognitiva, cognitiva e volitiva do homem”, ou, “*é a simples força positiva do pensamento que, ligada a uma organização definida do corpo, recebe no homem o nome de razão, do mesmo modo que nos animais se torna habilidade instintiva, e que no homem é liberdade, enquanto nos animais se converte em instinto. A diferença não é de grau nem se resume a um suplemento das forças, antes reside num direcionamento e desdobramento totalmente diferentes de todas as forças.*” (*Idem, ibidem*). Com tal afirmação, Herder quer chamar a atenção de sua época para o engano que cometem aqueles que imaginam a razão humana como uma força separada da alma e

como um algo a mais em relação aos animais, como se estes estivessem permanecido alguns degraus abaixo de nós na escala da evolução.

Para Herder, quando dividimos as forças de nossas almas em compartimentos rígidos, cometemos apenas abstrações metafísicas, que devem o seu surgimento unicamente ao fato de que nosso “pobre espírito” não as consegue encarar duma só vez:

“Que tenhamos colocado algumas das funções da alma debaixo de certas designações principais, por exemplo, *atenção, inteligência, fantasia, razão*, não significa que sejam possíveis ações do espírito em que participe apenas a atenção ou a razão, mas tão somente que nessas ações descobrimos melhor o que se reporta às abstrações a que chamamos atenção ou razão, o que se poderia exemplificar com a ação de comparar ideias, por oposição à de as distinguir. Mas a alma, essa, age sempre globalmente, indivisa. Se um homem alguma vez fosse capaz de uma ação em que pensasse exclusivamente como um animal, então já nada teria de humano, nem seria capaz de nenhuma ação humana.” (HERDER, 1987, pág. 50).

Dito de outro modo, o homem, para Herder, jamais esteve de fato privado de razão, ou toda a disposição de sua natureza teria sido modificada. Se o homem tivesse instintos propriamente animais, “não poderia ter o que nele agora designamos por razão, precisamente porque tais instintos conduziriam as forças humanas de modo obscuro para um único ponto, de tal forma que nunca se formaria a esfera da consciência e a respectiva liberdade” (*Idem*, pág. 51). O vocabulário filosófico combatido por Herder é formado por abstrações que levam ao engano da admissão de uma separação estanque entre categorias como o instinto, de um lado, e a razão, de outro, sendo esta algo totalmente independente e hierarquicamente superior. Mas, se os instintos fossem no homem exatamente o que são no animal, não poderíamos possuir razão, porque a força da excitação dos sentidos e o poder das representações sensíveis provocariam a “asfixia da frieza que compete à reflexão” tal como supostamente requerida pelos filósofos da época. Herder busca, então, uma sistematização que não caia nas mesmas separações abstratas das quais decorreriam a suposta supremacia da razão perante os instintos animais. Segundo ele, reside no caráter próprio da humanidade um tipo específico de acordo *orgânico* sobre as palavras, calcado na *liberdade das representações sensíveis* e a partir do qual a *análise* supostamente autônoma é somente um indício da nossa impotência de encarar todas as forças da alma em conjunto. A *reflexão*¹²⁴, tal como Herder a propõe, pretende fugir do vício de origem

¹²⁴ *Besonnenheit*.

que é a abstração nas teorias universalistas da linguagem, chamando a atenção para *globalidade das forças do homem* e para um novo sentido do próprio termo *razão*:

“(...) esta disposição global da sua natureza vamos chamar *reflexão*, para evitar confusões com as faculdades isoladas da razão ou outras. De acordo ainda com as mesmas leis [da economia natural das relações em jogo], e porque palavras como sensibilidade e instinto ou fantasia e razão apenas se referem a determinações duma única força, de tal modo que estas oposições se anulam, [o homem] devido à força positiva da sua alma e à liberdade de ação dessa força, tinha que ser *uma criatura dotada de reflexão*. (...) Se de fato a razão não é uma força isolada, agindo sozinha, mas sim um direcionamento específico de todas as forças próprias do gênero humano, *então o homem tem que a possuir logo no primeiro momento, precisamente porque é homem*. A reflexão tem que mostrar-se logo no primeiro pensamento da criança, tal como no inseto se vê desde o princípio que é inseto. (...) Será que pensar racionalmente significa pensar com uma razão educada? Será que dizer que a criança pensa com a reflexão significa que raciocina como um sofista do alto de sua cátedra ou como um estadista no seu gabinete? Feliz, três vezes feliz, por nada saber ainda desse estiolante deserto de subtis arazoados.” (HERDER, 1987, pág. 52).

Com isso, Herder não está afirmando que o homem não muda de pensamento durante a vida, ou que já nasce pensando exatamente do mesmo modo que pensa ao chegar na vida adulta, como se estivéssemos condenados a qualquer tipo de menoridade mental. Por crescimento e amadurecimento ele entende justamente o exercício das forças da alma, uma utilização “cada vez mais fácil, mais forte e mais variada” de nossas disposições, que estão contidas na alma assim como num embrião está contido o que depois deverá crescer e se fortalecer:

“Não é verdade que na semente já está contida a árvore toda? Se a criança não tem garras nem juba de leão como um grifo, também não pensa nem como os grifos, nem como os leões; mas se pensa em termos humanos, então a *reflexão*, isto é, a modelação de todas as suas forças sobre este direcionamento principal, constitui o seu destino, no primeiro momento, como no último. A expressão da razão está já tão ativa na sensibilidade da criança quanto é certo que o Omnisciente, que criou esta alma, vê no primeiro momento da sua existência toda a teia de ações da respectiva vida, tal como um geômetra descobre a relação geral duma progressão a partir de *um* membro dessa progressão.” (HERDER, 1987, pág. 53).

Ao não permitir que haja um hiato entre a sensibilidade e a razão, Herder faz uma crítica ao uso escolástico da definição de razão (atribuída a Rousseau) como sendo

uma *réflexion en puissance*¹²⁵, ou uma mera capacidade (*blosse Fähigkeit*) em oposição a uma *verdadeira força* (*würkliche Kraft*). Para ele, a razão, na criança, não é apenas uma capacidade que pode permanecer oca, sem conteúdo: “Ora, se nada houvesse na capacidade, como chegaria a haver alguma coisa na alma? Se, no estado inicial, não houvesse na alma nenhuma presença da razão, como poderiam efetivar-se os milhões de estados que se vão seguir? É uma fraude verbal dizer que a utilização pode transformar uma capacidade numa força, transformar uma mera possibilidade numa realidade.” (HERDER, 1987, pág. 53). A reflexão, enquanto conceito sistemático em Herder, não considera o homem senão como o “ser que de fato é” (*als das Wesen was er ist*), ou seja, a partir da organização que possui de fato no universo: “de todos os lados, por intermédio de todos os sentidos, o universo flui para ele [o homem] nas impressões”. As impressões, no homem, não exercem menos influência do que exercem nos animais. Ocorre que, no homem, há espaço para exprimir mais livremente e de maneira positiva a sua força (*Kraft*), e precisamente aí se encontra a sua racionalidade:

“onde está nisto a tal mera capacidade? E onde a força racional isolada? É a força positiva, única, da alma que atua segundo o princípio definido: mais sensibilidade, logo menos vivacidade das impressões; maior luminosidade, logo menor obscuridade. Tudo isto parece óbvio! Mas, o estado mais sensível do homem era já um estado humano e, portanto, nele agia já a reflexão, apenas num grau menos notável; do mesmo modo que, nos animais, o menos sensível dos estados é ainda um estado animal e, portanto, por maior clareza que haja nos seus pensamentos, nunca está em ação a reflexão própria dum conceito humano. O resto é brincadeira de palavras!”. (HERDER, 1987, pág. 55).

No *Ensaio*, antes de qualquer resposta filosófica para o problema do conhecimento, Herder afirma que é necessário que se reconheça o valor do conceito sistemático da *reflexão* por ele proposto: “Quer se seja idealista ou materialista, leibniziano ou lockeano, o acordo sobre as palavras mandaria que, em conformidade com o que ficou dito, se reconhecesse *um caráter próprio da humanidade* que reside aqui e não noutra coisa qualquer”. As filosofias são produtos do pensamento cultivado mas, como todas as outras atividades nas quais o homem pode se ver refletido, dependem da

¹²⁵ Rousseau teria dito, segundo Herder: “Mas, assim, a dita razão seria, não tanto uma verdadeira força, mas sobretudo uma capacidade de razão (*réflexion en puissance*)!”. Segundo o tradutor português, José M. Justo, não há comentador de Rousseau que ateste a referência feita por Herder ao *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Cf. HERDER, 1987, pág. 52.

modelação orgânica de todas as forças humanas e, por conseguinte, do que Herder chama de *invenção da linguagem*.

3:7 – A invenção humana da linguagem: as *Merkmale* como palavras da alma escolhidas livremente e como configuração da história

Vimos acima que a reflexão, para Herder, é essencial no homem enquanto “ser que de fato [o homem] é” (*als das Wesen was er ist*) e, concomitante à reflexão, a linguagem é também essencial a este *Wesen*: “colocado no estado de reflexão que lhe é próprio, logo que essa reflexão (*Besonnenheit*) começou a agir livremente, o homem inventou a linguagem.” (HERDER, 1987, pág. 55). Tão naturais quanto o fato de ser homem, a linguagem e a reflexão são abordadas concomitantemente por Herder:

“O homem evidencia reflexão quando a sua força espiritual se exerce tão livremente que, no oceano de impressões que a assalta por intermédio de todos os sentidos, ela consegue, por assim dizer, isolar, suspender uma onda, dirigir para ela a sua atenção, e ter consciência do exercício dessa reflexão. Evidencia reflexão quando, emergindo do nebuloso sonho das imagens que lhe perpassam nos sentidos, é capaz de se concentrar num determinado momento de vigília, de se demorar voluntariamente numa determinada imagem, de a observar clara e calmamente, quando é capaz de distinguir características (*Merkmale*) que lhe digam que é este o objeto e não outro. Ou seja, o homem evidencia reflexão, não quando se limita a conhecer com vivacidade ou clareza todas as propriedades, mas quando consegue *reconhecer* para si uma ou mais propriedades como diferenciadoras. O primeiro ato de um tal reconhecimento fornece já um conceito distinto; é o primeiro juízo do espírito” (*Idem*, pág. 56).

A caracterização que Herder faz da reflexão não deixa margem para compreender o re-conhecimento (e a consciência) senão em conexão com as experiências físicas. É do “oceano de impressões” que o reconhecimento emerge através da *escolha livre* de uma característica (*Merkmal*) isolada pelo homem. Herder chama a característica de *palavra da alma*. Para exemplificar, ele sugere que suponhamos que a imagem de uma ovelha passe diante dos olhos de um homem. No exemplo, a ovelha não está diante de nenhum outro animal, mas do homem. Ela não está diante de um lobo faminto que fareja a sua presa, nem de um leão sanguinário, “pois esses farejam e saboreiam já em espírito: a sensibilidade domina-os, os instintos canalizam-nos!”; nem diante de um carneiro que a deseja como objeto de prazer instintivo; ela não está nem diante de um animal que seja indiferente à sua presença. Pois bem, o homem do exemplo tem múltiplas possibilidades de relação humana com a ovelha, não havendo nele, contudo, um sentido que o atraia demasiadamente forte para ela ou que dela o desvie. Então, de repente, a ovelha solta um

balido que impressiona a alma de modo mais marcante em relação a outras propriedades da ovelha, sendo que este som passa a ser o *signo internalizado* pelo qual o homem reconhecerá a ovelha e fará os seus julgamentos a respeito dela e da relação dela com o que mais ele deseja. A palavra que simboliza a ovelha é a primeira antessala necessária do conhecimento da própria ideia de ovelha:

“E o que era essa característica senão uma *palavra interior* (*ein innerliches Merkwort*)? O som do balido percebido por uma alma humana como sinal identificador da ovelha transformou-se, por força da consciência aí presente, no nome da ovelha e isto ainda que a boca do homem nunca tivesse tentado baluciar esse nome. Ele conhecia a ovelha pelo balido: um sinal assimilado, perante o qual a alma tomava consciência distinta duma dada ideia. E o que é isto senão uma palavra? E o que é a linguagem humana no seu todo senão uma reunião de palavras deste tipo? Portanto, mesmo que o homem nunca tivesse chegado a transmitir essa ideia a uma outra criatura ainda que nunca tivesse chegado a querer ou a poder reproduzir com os lábios este balido que é já característica para a consciência, a verdade é que a sua alma, no íntimo, balira, pois que tinha escolhido este som para sinal da recordação (*Erinnerungszeichen*), e este balir era restituição, pois neste sinal ele reconhecia a ovelha.” (HERDER, 1987, pág. 58).

Portanto, a palavra é essencial ao reconhecimento porque está diretamente ligada à memória, sendo um tipo de condição para se chegar aos conceitos distintos. A característica é a própria invenção da linguagem e, com esta, de tudo o que podemos chegar a conhecer distintamente pela razão. A linguagem e a razão nascem juntas: “Ora, indiquei já que o uso da razão não é apenas questão de conveniência e que não é possível o mínimo uso da razão, o mais elementar ato de conhecimento distinto, o mais simples juízo da reflexão humana, sem a presença duma característica; a diferença entre duas coisas dá-se sempre a conhecer por intermédio de uma terceira. É precisamente este terceiro fator, esta característica, que nisso se torna sinal verbal interior: sendo assim, a linguagem decorre com toda a naturalidade do primeiro ato da razão.” (HERDER, 1987, pág. 60).

Assim, temos que o *Ensaio sobre a origem da linguagem* não está às voltas com o sentido vulgar da noção de *origem*. Não se trata do exame de uma passagem de uma situação de ausência da linguagem para um momento seguinte onde ela já se encontrasse presente¹²⁶. Nas palavras de José M. Justo, “a ideia de ‘origem’ indica sobretudo uma identificação entre o que num dado fenômeno (neste caso a linguagem) é mais ‘primitivo’

¹²⁶ Cf. também HERDER, 1995, pág. 177.

e o que nele há de mais ‘fundamental’”¹²⁷. O que há de mais fundamental no homem, para o *Ensaio*, é o lugar axiológico da linguagem, a função simbólica dos sinais (*Merkmale*) que permitem o “reconhecimento” e possibilitam as funções que caracterizam o homem e toda a sua esfera de ação. Neste sentido, o *Ensaio* “vem estabelecer uma correlação até então praticamente insuspeitada: se a sequência das possibilidades humanas (nomeadamente no plano do conhecimento e da razão) é entendível como progressão das estruturas da linguagem humana, então o eixo do devir da linguagem é também o eixo da história da humanidade. Fica assim enunciada uma primeira versão do relacionamento entre filosofia da linguagem e filosofia da história”¹²⁸.

¹²⁷ Cf. HERDER, 1995, pág. 177.

¹²⁸ *Idem*, pág. 176.

CAPÍTULO 4 – Kant e Herder: duas *Aufklärungen*

Na *Metacrítica* (1799), Herder afirma que Kant artificializa a língua nacional e perverte o instrumento mais nobre da razão, mutilando seu órgão (a linguagem, órgão da razão) “a uma quantidade de jovens” e, com isso, “desorienta-lhes o próprio entendimento, cujo campo nunca se pode fechar às especulações” (HERDER, 1986, pág. 61). Herder faz, assim, um elogio da especulação livre a partir das possibilidades dadas pelas línguas nacionais. A artificialização ou imposição de uma linguagem estrangeira compromete o uso livre e pessoal do entendimento, uma vez que impõe uma série de regulamentações tanto à razão quanto à linguagem. Assim como Leibniz, Herder defende que a alma humana pensa com palavras, exprimindo-se mediante a linguagem, designando-se a si própria e ordenando seus pensamentos mediante a língua: “a linguagem, diz Leibniz, é o espelho do entendimento humano e, pode-se acrescentar sem receio, uma espécie de livro de registro dos conceitos com que ele opera, um instrumento não só habitual mas indispensável à razão” (HERDER, 1986, pág. 61).

Há um traço em comum entre Herder e Leibniz, que é a defesa que ambos fazem da identidade das culturas contra as reduções da razão universalista e cosmopolita¹²⁹. Herder impulsionou o movimento *Sturm und Drang* e a sua compreensão sobre a diversidade humana a partir do tema da identidade da língua e do povo, onde uma língua ou uma cultura que se entrega a modelos estrangeiros torna-se servil em sua imitação dos costumes e do discurso. Cada nação deve desenvolver o máximo de suas possibilidades, tornando-se aquilo que deve se tornar, cada língua alcançando o mais alto grau de *perfeição* que lhe convém.

A linguagem é o instrumento da razão que Kant teria “esquecido”, substituindo sua tematização por uma reflexão transcendental embotadora da especulação livre e pessoal. Para Herder, é mediante a linguagem que *aprendemos a pensar*, “através dela isolamos conceitos e interligamo-los, muitas vezes em quantidades enormes”. A linguagem deve ser sempre interrogada, pois ela é testemunha universal e necessária do pensamento:

“E, quando se trata de discutir um conceito, nunca deveríamos envergonhar-nos do seu arauto, do seu representante, a palavra que o designa. Muitas vezes, ela mostra-nos como chegamos ao conceito, o que

¹²⁹ Cf. CRÉPON, M. *Les géographies de l'esprit*. Paris: Payot, 1996, pág. 122.

ele significa, o que lhe falta. O matemático constrói os seus conceitos através de linhas, números, letras e outros sinais, embora saiba que não pode marcar nenhum ponto, que não pode traçar nenhuma linha matemática e que supõe toda uma série de outros elementos de modo perfeitamente arbitrário. Como é que, então, um jurista em matéria de razão não se apercebe do meio, precisamente pelo qual a razão produz, retém e aperfeiçoa a sua obra?” (HERDER, 1986, pág. 61).

Para Herder, Kant, o “jurista em matéria de razão” desconsiderou totalmente a linguagem, o meio pelo qual a razão “produz, retém e aperfeiçoa a sua obra”. Se, por exemplo, Leibniz entrou em dificuldades com o seu princípio dos indiscerníveis, não é, como o quer Kant, devido ao desconhecimento do método da reflexão transcendental e de suas separações rigorosas entre entendimento e sensibilidade. A razão não entra em contradição consigo mesma e nem se deve isolá-la do contato com o sensível, como demanda o intento purgativo da *Crítica*. Antes, qualquer dificuldade provém ou do caráter imperfeito inerente à linguagem, ou do mau uso que dela se faz. A despeito mesmo de sua imperfeição, ela é o recurso indispensável da razão.

A metacrítica de Herder é feita a partir do exame da linguagem utilizada por Kant, para mostrar que, se se leva a distinção entre entendimento e sensibilidade às últimas consequências, priva-se da compreensão da gênese dos próprios conceitos filosóficos, ou seja, da língua da qual são estes são extraídos e pela qual podem efetivamente possuir sentido. Ele deixa claro que não se trata de querer transformar a *crítica* em gramática, mas de dar a importância devida àquilo que confere organicidade à razão:

“Não se pense que, conseqüentemente, a crítica da razão pura tenha de descer do elevado plano em que se situa e que a especulação mais sutil se torne *gramática*. Seria bom se ela em tudo pudesse ser o que também Leibniz intentou com a sua Característica. Para este grande conhecedor, investigador e comparatista das línguas, como o mostram inúmeros trabalhos seus, a designação dos nossos conceitos, tanto no que respeita à sua derivação como no que toca às combinações, constituía a filosofia última, a mais elevada. O *organon* da nossa razão, a linguagem, também não era indiferente ao sábio Locke (como a sua nação honrosamente lhe chama). (...) Os gregos exprimiam razão e discurso (*Rede*) por uma só palavra: *lógos*” (HERDER, 1986, pág. 62).

Herder defende que a metafísica deve se tornar uma filosofia da linguagem, que não se confunde por isso com a gramática. Vê-se bem, por aqui, a

diferença de tratamento que ele dá em relação a Leibniz e Locke, que teriam desenvolvido filosofias mais ricas do que a de Kant, na medida em que se permitiram abrir-se para as coisas “ainda por notar, por ordenar, por semear e colher!” (HERDER, 1986, pág. 62). A metafísica ganhará em precisão, na hora de definir seus conceitos, se for considerada como Filosofia da Linguagem Humana, tornando-se a “verdadeira crítica” tanto da razão pura quanto da fantasia, uma vez que, diferentemente do que se passa com Kant, a metafísica, assim entendida, como filosofia da linguagem, traz “dentro de si os *critérios* dos sentidos e do entendimento” (*Idem, ibidem*). Herder se afasta de Kant, portanto, na medida em que confere à linguagem uma importância suprema e, assim como Hamann, considera a *Crítica* uma vacuidade, pois Kant faz tudo depender de um conceito impossível, a saber, o de uma síntese independente de todo o objeto dado. Tal síntese *a priori*, pedra de toque para o concepção kantiana de conhecimento, privilegia os aspectos mais formais da linguagem, através da investigação das formas lógicas dos juízos, ao mesmo tempo em que dá ensejo a uma duvidosa significação problemática à forma das proposições da tradição ontológica. Ao invés de assumir, como o fazem Leibniz, Hamann e Herder, a linguagem como sendo o “espelho do entendimento humano” e dela fazer partir toda a sua filosofia, Kant retém, antes, apenas a forma lógica dos juízos, para então *deduzir* a legitimidade do uso das leis lógicas, derivadas da análise das proposições, sobre a forma da sensibilidade. O que Kant trata primeiramente de modo totalmente separado, a saber, as duas fontes completamente heterogêneas de representações, sensibilidade e entendimento, Herder trata sob a égide da linguagem, que contém ao mesmo tempo os critérios da sensibilidade e do entendimento; uma forma de investigação mais abrangente, que contempla de saída desde as formas mais abstratas da razão pura aos produtos da fantasia. Para o filósofo de Mohrungen, Kant é um filósofo fechado num pensamento excessivamente rígido, devido ao uso sistemático de uma linguagem uniforme. Deste ponto de vista, Kant é um filósofo escolástico, contra o qual Herder vai lançar mão da flexibilidade do sentimento e da língua, armas contra a crueza da linguagem escolar e do vocabulário indigesto que o antigo mestre emprega em 1781.

Apesar de “tantas vezes ofuscamente felizes”, as expressões utilizadas por Kant, em sua *Crítica da razão pura*, devem ser, para Herder, traduzidas para a “nossa linguagem” (*Idem, ibidem*). O apelo à consciência individual e à experiência é inequívoco: “E isto porque cada ser humano só pode e só deve pensar na *sua* própria linguagem. Quem tiver perdido a posse da sua linguagem, para passar a papaguear ou recitar, sem sentido,

palavras alheias, destruiu, para si e para os outros, o fundamento de toda a filosofia, destruiu o seu pensamento individual, *próprio*” (HERDER, 1986, pág. 62).

A divisão interna da *Crítica* em Estética transcendental, Analítica transcendental e Dialética transcendental é, para Herder, um dano ainda maior na história da metafísica, uma vez que levam a razão a uma transcendência ainda maior do que a responsável pelos embaraços em que a tradição porventura caiu ao se distanciar dos critérios sensíveis do conhecimento. Ao perseguir os passos de uma síntese anterior e independente de todo objeto dado, Kant fala de coisas impossíveis, de uma “razão antes de existir razão, de objetos antes de existirem objetos” (HERDER, 1986, pág. 63). O intento purgativo e propedêutico da *Crítica*, que está na base da investigação das contradições da razão consigo mesma, acaba por levá-la a rasurar o verdadeiro uso da razão. A razão ensimesmada leva à desgraça da própria razão:

“Como a história mostra, passou a razão por muitas desgraças, especialmente pelo fato de a terem confundido com a arte de discutir e disputar (Dialética); ora, como é que esta sua terrível inimiga poderia curar-lhe as feridas ou servir de fundamento a um melhor uso da razão, se é verdade que chegou ao ponto de, por um decreto *a priori*, se declarar a si própria criadora, também *a priori*, da razão?

É exatamente o caminho contrário o único que adianta. Em vez de *transcender*, façamos com que a razão regresse àquilo que originariamente possuía, isto é, com que regresse a si própria com uma pergunta: ‘como chegaste a ti e aos teus conceitos, como os exprimiste e aplicaste, como os encadeaste e ligaste; donde provém a certeza geral e necessária que lhes atribuis’?” (HERDER, 1986, pág. 63).

Como Kant deixa claro no prefácio de 1781, sua investigação concerne à faculdade da razão em geral, com respeito a todos os conhecimentos a que pode aspirar *independentemente de toda a experiência*. A solução do problema da possibilidade ou impossibilidade de uma metafísica em geral levou Kant a sentir-se lisonjeado por ter fixado os limites do conhecimento quando nos é “retirada toda a matéria e todo o concurso da experiência”¹³⁰. Herder nota que, ao isolar a razão de *toda a experiência*, Kant também isola a razão de toda a linguagem, pois “a esta tem-na de certeza, mas somente por intermédio da experiência” (*Idem, ibidem*). Podemos dizer que filósofo de Mohrungen então substituiu a pergunta “como são possíveis juízos sintéticos *a priori*?” pela pergunta “qual é a gênese dos conceitos da razão?”. Isolando a experiência, e com ela a linguagem,

¹³⁰ *KrV* A XIII-XIV.

Herder insinua que Kant caiu no domínio da loucura, ao ponto de atribuir generalidade e necessidade a juízos antes de toda a experiência, pelo fato de serem (segundo uma errônea utilização da palavra) *a priori*, chegando a um estranho território *anterior* a toda a razão: “e, assim, a razão, tal como a experiência, só se tornará possível por intermédio da própria razão, na medida em que as inventar a ambas sinteticamente *a priori*” (*Idem, ibidem*). Kant caiu neste domínio de loucura graças ao que Herder chama de abuso de linguagem, responsável por enunciar algo como uma ultra razão, “abolidora de toda a filosofia, que só possibilita ficções, um *a priori* que, antes de ser, se cria a si próprio, separado de si próprio, e independentemente de toda a experiência”. Para Herder, a verdadeira questão não é saber como são possíveis o entendimento humano ou a razão, mas, uma vez que já estão dados e estabelecidos, o que interessa é saber *o que* eles são, como chegam aos seus conceitos, como estes conceitos se associam e com que direito pensamos alguns dos conceitos como gerais e necessários, e “a inapropriada designação de *Crítica da Razão* perde-se então numa outra, mais própria, mais verdadeira: *Fisiologia das forças humanas implicadas no conhecimento*”. (*Idem, ibidem*).

4:1 – Linguagem escolástica versus linguagem popular

A leitura de *Entendimento e Experiência – Uma Metacrítica à Crítica da razão pura* (1799) nos mostra um Herder avesso à artificialização que a *Crítica* impõe à linguagem nacional. Herder, que tanto apreciava o Kant pré-crítico, mais atento à questões particulares e aos exemplos concretos, não suporta o Kant sistemático e rígido de 1781. Qual é, então, o princípio da leitura que Herder faz do criticismo? De algum modo, podemos dizer que Herder exige do vocabulário kantiano o mesmo que Kant exigiu do vocabulário da Escola, a saber, a contrapartida objetiva. No entanto, Kant teria falhado neste intento, recaindo no dogmatismo contra o qual lutava, na medida em que, tratando a razão em sua pureza total, menosprezou a experiência real contida na própria língua alemã, edificando um sistema rígido a partir de um vocabulário indigesto e avesso ao sentimento individual. Assim como Kant, na recensão que faz às *Idéias* de Herder, faz um ataque violento ao antigo aluno, Herder rejeita o tecnicismo da maneira de filosofar do antigo mestre. Do ponto de vista deste último, a *Crítica* forma uma nova ortodoxia, um novo catecismo, contra os quais a “*Metacrítica* é, pois, protestante. Protesta contra todo e qualquer papismo regulamentador, imposto tão acriticamente como a filosoficamente à razão e à linguagem” (HERDER, 1986, pág. 61). O antipapismo de Herder se fará desde o início pelo respeito à cláusula de que a natureza é *Una*, portanto a razão não pode ser decomposta à maneira kantiana, com todas as suas distinções que destroem a

solidariedade entre os vários aspectos do real, sempre *uno*. Através do exame da linguagem empregada por Kant, o trabalho de Herder passa a ser justamente o de restabelecer a unidade que a *Crítica* quebrou entre a palavra e os pensamentos humanos: “Procuremos, logo que se nos escape o fundamento das afirmações do nosso autor, traduzir para a nossa linguagem tudo o que nos apresenta nas suas expressões, tantas vezes ofuscantemente felizes” (*Idem*, pág. 62).

Kant, ao estabelecer os critérios da busca pelo limite e pela extensão do conhecimento, quando deste é retirada “toda a matéria e todo o concurso da experiência”, não deixa de fazer referência àquelas marcas de toda a “filosofia primeira” que pretenda partir de uma certeza apodítica (a que ele denomina propriamente filosófica), a saber, as marcas da *certeza* e da *clareza*, “dois requisitos que se reportam à *forma* e se devem considerar qualidades essenciais a exigir de um autor que se lança em empresa tão delicada”. No que diz respeito à certeza, Kant nos diz que impôs a si próprio o silêncio mediante *opiniões*, e que “tudo o que se pareça com uma *hipótese* seja mercadoria proibida, que não se deve vender, nem pelo mais baixo preço, mas que urge confiscar logo que seja descoberta”¹³¹. Para o filósofo de Königsberg, todo o conhecimento que possui um fundamento *a priori* exige ser “absolutamente necessário” e, na hora da determinação de todos os “conhecimentos puros *a priori*” tal exigência é ainda mais manifesta, pois só uma “dedução dos conceitos puros do entendimento”, feita de maneira completamente formal, possui importância primordial, contrariamente ao estudo do aspecto subjetivo, que é dependente da experiência:

“Não conheço investigações mais importantes para estabelecer os fundamentos da faculdade que designamos por entendimento e, ao mesmo tempo, para a determinação das regras e limites do seu uso, do que aquelas que apresentei no segundo capítulo da Analítica transcendental, intitulado *Dedução dos conceitos puros do entendimento*; também foram as que me custaram mais esforço, mas espero que não tenha sido o trabalho perdido. Esse estudo, elaborado com alguma profundidade, consta de duas partes. Uma reporta-se aos objetos do entendimento puro e deve expor e tornar compreensível o valor objetivo desses conceitos *a priori* e, por isso mesmo, entra essencialmente em meu desígnio. A outra diz respeito ao entendimento puro, em si mesmo, do ponto de vista da sua possibilidade e das faculdades cognitivas em que assenta: estuda-o, portanto, no aspecto subjetivo. Esta discussão, embora de grande importância para o meu fim principal, não lhe pertence essencialmente, pois a questão fundamental reside sempre em saber o que podem e até onde podem o entendimento e

¹³¹ *KrV*, A XV.

a razão conhecer, independentemente da experiência e não como é possível a própria *faculdade de pensar*”¹³².

Vê-se que, no que diz respeito ao critério da *certeza*, Kant se distancia em muito da Fisiologia do Entendimento empreendida por Herder. Esta pretende jamais se colocar num ponto de vista exterior à razão, mas justamente investigar regressivamente como a razão chegou subjetivamente aos conceitos, como ela os encadeia e os liga, para somente então tirar alguma conclusão sobre qualquer certeza geral e necessária atribuída a eles. Perguntando-se primordialmente pelo valor objetivo dos conceitos do entendimento, dando as costas à experiência, “estudando-os” primeiramente em seu aspecto objetivo, Kant, do ponto de vista de Herder, não pode cumprir com o critério da certeza, caindo, antes, como vimos acima, no “domínio da loucura até o ponto de atribuir generalidade e necessidade aos seus juízos antes de toda experiência” (HERDER, 1986, pág. 63). O aspecto complementar de tal tomada prévia de decisão é pressentido, ademais, pelo próprio Kant que, no que concerne agora ao critério da *clareza*, parece ter dado mesmo o braço a torcer às críticas de Herder ainda antes destas virem à luz:

“Finalmente, no que respeita à *clareza*, o leitor tem o direito de exigir, em primeiro lugar, *clareza discursiva* (lógica) *por conceitos*; seguidamente, também a *clareza intuitiva* (estética) *por intuições*, isto é, por exemplos e outros esclarecimentos em concreto. Cuidei suficientemente da primeira, pois dizia respeito à essência do meu projeto, mas foi também a causa acidental que me impediu de me ocupar suficientemente da outra exigência, que é justa, embora o não seja de uma maneira tão estrita como a primeira. No decurso do meu trabalho encontrei-me quase sempre indeciso sobre o modo como a este respeito devia proceder. Os exemplos e as explicações pareciam-me sempre necessários e no primeiro esboço apresentaram-se, de fato, nos lugares adequados. Contudo, bem depressa vi a grandeza da minha tarefa e a multidão de objetos de que tinha de me ocupar e, dando conta de que, expostos de uma forma seca e puramente *escolástica*, esses objetos dariam extensão suficiente à minha obra, não me pareceu conveniente torná-la ainda maior com exemplos e explicações, apenas necessários de um ponto de vista *popular*, tanto mais que esta obra não podia acomodar-se ao grande público e aqueles que são cultores da ciência não necessitam tanto que se lhes facilite a leitura, coisa sempre agradável, mas que, neste caso, poderia desviar-nos um pouco do nosso fim em vista.”¹³³.

Oras, o próprio Kant parece ter renunciado a um dos princípios mais fundamentais da filosofia: a forma da *clareza*. Herder reprova a maneira como Kant se

¹³² *KrV*, A XVI-XVII.

¹³³ *KrV*, A XVIII.

afasta do uso comum da linguagem e, apesar de todas as esperanças depositadas em seu antigo mestre, demonstra decepção pela mesma secura escolástica a que Kant acabou por recorrer, numa espécie de afã científico desmesurado, tal como o fez toda a filosofia dogmática pregressa. Dando as costas ao testemunho da linguagem, Kant se torna o alvo da pena de Herder, como vimos acima, na abertura de sua Metacrítica: “quem artificializa a língua de uma nação perverte-lhe o instrumento da razão e atenta contra ela; mutila o órgão mais nobre a uma quantidade de jovens e desorienta-lhes o próprio entendimento, cujo campo nunca se pode fechar às especulações.” (HERDER, 1986, pág. 61). Em outras palavras, Kant, afastando-se do que é popular, afasta-se da linguagem que deveria ser compreensível imediatamente por todo homem. Contra tal tendência escolástica, Herder fará remontar à linguagem comum toda a Doutrina transcendental dos elementos de Kant, para dizer que a língua alemã (em verdade, todas as línguas a que Herder denomina “cultas”) traz as evidências de que todo o pensamento humano é dependente da palavra.

4:2 – Metacrítica à Estética de Kant e o predomínio do orgânico sobre o transcendental

A língua alemã, diz Herder, está repleta de expressões cujo exame revela o nascimento *orgânico* dos conceitos de espaço e de tempo, muito diferente da concepção abstrata a que Kant recorre no início da Estética transcendental:

“A nossa língua está cheia de expressões do *espaço* em tudo o que nela diz respeito ao ser (*Sein*), ao efetuar das ações (*Tun*) e ao sofrê-las (*Leiden*). Acrescentam-se aos verbos, antes e depois, determinando, alargando e restringindo a sua significação. Este tipo de designação entrelaça-se no discurso com incrível arte, com economia e profusão; ordenam e como que esclarecem as nossas percepções do universo (...).

O *tempo* foi-se apropriando pouco a pouco de toda a arquitetura da língua. Ele, que tudo rege, ordena também as sequências dos pensamentos humanos. Como todo o efetuar duma ação (*Tun*) e todo o sofrer duma ação (*Leiden*) se desenrolam no tempo, e como nunca é indiferente o fato de uma ação se desenrolar no presente, no passado ou no futuro, o tempo vem juntar-se a todas as palavras que designam ação ou sofrimento de ação (Verbos)” (HERDER, 1986, pág. 64).

Um leitor de Kant não deixará de notar quão distantes estão os dois modos de investigação da sensibilidade humana. Kant inicia a Estética transcendental propondo que façamos um exercício aparentemente fácil de abstração. Pede para que tomemos a representação de um corpo qualquer e excluamos tudo aquilo que nesta representação tenha origem no entendimento e na sensação: “quando separo da representação de um corpo o que o entendimento pensa dele, como seja substância, força, divisibilidade, etc.,

e igualmente o que pertence à sensação, como seja impenetrabilidade, dureza, cor, etc., algo me resta ainda dessa intuição empírica: a extensão e a figura. Estas pertencem à intuição pura, que se verifica *a priori* no espírito, mesmo independentemente de um objeto real dos sentidos ou da sensação, como simples forma da sensibilidade”¹³⁴. Não sendo dados da sensação, a extensão e a figura são rapidamente elevadas por Kant ao estatuto de formas universais da sensação externa e, portanto, a prova de que estas mesmas formas independem do pensamento, ou seja, dependem apenas da intuição *a priori* do espaço. Herder, por seu turno, dirá que preposições como *antes de, depois de, para, em junto de, sobre, sob*, encontradas em nosso discurso, são os indícios nada abstratos de que uma investigação linguística é capaz de mostrar uma unidade primordial entre o conhecimento intuitivo¹³⁵ e o conhecimento discursivo do espaço: “Assim acontece com as palavras *vor, nach, zu, in, bei, über, unter* etc, que, não só isoladas, mas também em composição com nomes e verbos, como que ilustram todo o discurso e, portanto, também o universo conceitual que nele está presente. Também as pequenas partículas, por exemplo, *er-, ent-, gen-, ab-, zu-*, que tanto dizem ao entendimento, eram originalmente esclarecimentos (*Erörterungen*), isto é, designações do lugar no espaço” (HERDER, 1986, pág. 64). A fonte da organização de nossas sensações espaciais não pode, do ponto de vista de Herder, ser alvo de uma investigação que afaste de início o pensamento, como o quer Kant. Pois, para o filósofo de Mohrungen, para se compreender o espaço é preciso todo um universo conceitual designado necessariamente por certas palavras que, por sua vez, guardam em sua história o fato de serem usadas como designações de lugares no espaço.

Aqui é preciso refinar a distância entre os dois filósofos. Se não podemos compreender o espaço senão através das *palavras* que o designam, o afastamento de Herder em relação a Kant, no que concerne à teoria da sensibilidade, é, sem dúvida, abismal, uma vez que a *Crítica* é explícita ao afirmar que o espaço só pode ser uma intuição pura, sendo independente da discursividade, do conceito, do pensamento etc. Para Kant, o espaço é uma intuição pura porque a sua representação é a própria condição da possibilidade dos fenômenos, independentemente da percepção dos objetos particulares no espaço. Segundo a *Crítica*, o caráter não conceitual do espaço se deve ao

¹³⁴ *KrV*, A 20, B 35.

fato de que um conceito é constituído de elementos mais simples que ele, suas partes, às quais é aplicado, enquanto uma parte do espaço nunca é mais simples do que o todo:

“O espaço não é um conceito discursivo ou, como se diz também, um conceito universal das relações das coisas em geral, mas uma intuição pura. Porque, em primeiro lugar, só podemos ter a representação de um espaço único e, quando falamos de vários espaços, referimo-nos a partes de um só e mesmo espaço. Estas partes não podem anteceder esse espaço único, que tudo abrange, como se fossem seus elementos constituintes (que permitissem a sua composição). Pelo contrário, só podem ser pensados *nele*. É essencialmente uno; a diversidade que nele se encontra e, por conseguinte, também o conceito universal de espaço em geral, assenta, em última análise, em limitações. De onde se conclui que, em relação ao espaço, o fundamento de todos os seus conceitos é uma intuição *a priori* (que não é empírica)”¹³⁶.

Para Kant, o espaço só pode ser uma intuição, visto *conter em si* todas as representações possíveis de espaço, e isso seria impossível se o espaço fosse um conceito, que é a representação do que há de *comum* em várias representações particulares (e que, portanto, pressupõe estas várias representações). Segue-se que a possibilidade das várias representações particulares do espaço é independente da realidade desta mesma variedade de representações, uma vez que o espaço é *dado* como grandeza infinita¹³⁷, sem auxílio de qualquer recurso discursivo de unificação do que há de comum a vários objetos.

O vestígio mais vultuoso que Kant parece encontrar da independência do espaço em relação às várias representações particulares reside na *apoditicidade* da geometria. Esta ciência se baseia na intuição pura do espaço, motivo pelo qual, segundo Kant, suas definições e postulados enunciam as propriedades do espaço de maneira universal e necessária. Se o espaço fosse um conceito, as proposições geométricas seriam “meramente” analíticas, se ele fosse uma intuição empírica, tais proposições seriam *a posteriori*. Como se sabe, para o autor da *Crítica*, elas são proposições sintéticas *a priori*:

“A geometria é uma ciência que determina sinteticamente e, contudo *a priori*, as propriedades do espaço. Que deverá ser, portanto, a representação do espaço para que esse seu conhecimento seja possível? O espaço tem de ser originariamente uma intuição, porque de um simples conceito não se podem extrair proposições que ultrapassem o conceito, o que acontece, porém, na geometria. Mas essa intuição deve-se encontrar em nós *a priori*, isto é, anteriormente a toda a nossa percepção de qualquer objeto, sendo portanto intuição pura e não empírica. Com efeito, as proposições geométricas são todas apodíticas, isto é, implicam a consciência da sua necessidade, como, por

¹³⁶ *KrV*, A 25, B 39.

¹³⁷ “O espaço é representado como uma grandeza infinita *dada*” (*KrV*, A 25, B 39).

exemplo: o espaço tem somente três dimensões; não podem ser, portanto, juízos empíricos ou de experiência, nem derivados desses juízos”¹³⁸.

Herder recusará a possibilidade de considerar o espaço de modo independente das condições de discursividade. No entanto, não se tratará de fazer um recuo escolástico e resumir as proposições geométricas à analiticidade, através da subsunção de conceitos. Tampouco se tratará de cavar um fosso entre sensibilidade e entendimento, como Kant fez ao colocar, de um lado, a intuição pura do espaço como *contendo em si* todas as representações espaciais possíveis, e, de outro lado, os conceitos e seu modo de representação discursiva a partir de notas características do que há de comum a várias representações.

Para Herder, o espaço não pode ser representado como grandeza infinita *dada*, uma vez que só podemos saber o que é o espaço na medida em que *palavras* o designarem, o que é feito de modo arbitrário: “quando se trata de discutir um conceito, nunca deveríamos envergonhar-nos do seu arauto, do seu representante, a palavra que o designa. Muitas vezes, ela mostra-nos como chegamos ao conceito, o que ele significa, o que lhe falta. O matemático constrói os seus conceitos através de linhas, números, letras e outros sinais, embora saiba que não pode marcar nenhum ponto, que não pode traçar nenhuma linha matemática e que supõe toda uma série de outros elementos de modo perfeitamente arbitrário” (HERDER, 1986, pág. 61). Ou seja, não cabe aqui o recurso à apoditicidade da geometria (ou da matemática), porque, antes de querer fundamentar a todo o custo o seu caráter universal e necessário sem fazer recurso ao entendimento, deve-se constatar que os próprios conceitos da geometria advêm de outra parte que não da sensibilidade pura. Que a linguagem matemática ou geométrica possua uma exatidão tantas vezes averiguada não implica que o entendimento não forneça também suas condições discursivas segundo as quais unicamente podemos delimitar as representações particulares do espaço, “os vários espaços”. Os conceitos de ponto, linha, número etc. são produtos linguísticos e possuem sua historicidade. Segue-se que os nomes pelos quais pensamos os objetos geométricos ou matemáticos não possuem, para o filósofo de Mohrungen, um lugar periférico na investigação do espaço, como o quer Kant e sua metodologia fincada desde o início na abstração. Podemos dizer que, embora toda a ciência rigorosa pretenda se liberar das palavras, tal emancipação, que parece estar na

¹³⁸ *KrV*, A 25, B 40.

base da procura de Kant pelos fundamentos na sensibilidade pura, não poderá, para Herder, prescindir do caminho percorrido pela linguagem, pois nesta última estão todas as potencialidades que animam o desenvolvimento das ciências. Para Herder, o espaço tem uma gênese empírica revelada pela linguagem, pois mesmo a linguagem geométrica a que Kant atribui fundamentação *a priori* tem sua origem *a posteriori*: “pode provar-se que, desde os verbos e nomes, até à mais ínfima das partículas, tudo se formou a partir de objetos reais, sensíveis, e, nomeadamente, a partir dos mais vulgares e mais frequentes. Nenhuma língua foi inventada *a priori*, antes da experiência e independentemente dela” (HERDER, 1986, pág. 65). O ex-pupilo de Kant enxerga uma relação necessária entre a discursividade das ciências e a sensação de objetos reais das quais as palavras falam, e tal ponto de vista nada escolástico pressupõe a possibilidade de irmos às experiências “mais vulgares e mais frequentes” para mostrar a interdependência entre a percepção e a palavra, não se tratando de tomar simplesmente a discursividade como algo dado e dela extrair juízos analíticos, tampouco de postular uma intuição *a priori* que possibilite juízos sintéticos *a priori* necessários e universais, expediente que Herder coloca na conta de quem já caiu no “domínio da loucura” (*Idem*, pág. 63).

Para Herder, o espaço não pode ser uma intuição *a priori* independente de toda a *existência* dos objetos e das sensações, como o queria Kant: “Mesmo esse conceito-sombra que é o espaço não é pensável sem o conceito real de existência. É apenas porque um lugar é e algo nele existe, que reconhecemos junto a ele *espaço* onde pode existir outra coisa. A existência dá-nos o conceito de lugar, e este dá-nos o conceito de vários, muitos, inúmeros lugares, ou seja, o conceito de espaço” (HERDER, 1986, pág. 66). Ao invés de um espaço dado pela nossa própria faculdade intuitiva, independente de qualquer coisa, como o é para Kant, Herder assinala a primordialidade do conceito de *Ser*, que é fundamental para a razão e para a marca desta na linguagem humana: “Nenhuma percepção, nenhum conceito (quer diga respeito a uma coisa ou a uma qualidade, ao tempo ou ao lugar, ao praticar ou ao sofrer de uma ação) pode ser pensado sem que haja um *ser*, visível ou pressuposto, a servir-lhe de fundamento. O ser subtende todo e qualquer juízo do entendimento; nenhuma regra da razão pode ser pensada sem um ser” (HERDER, 1986, pág. 66). O ser (algo, *Ichts*, *Etwas*), manifesta-se através da *força* (*Kraft*), compreendida aqui em seu caráter orgânico e vitalista, caso contrário o *se2r* seria um *nada* (*Nichts*). Por força de si próprio (de onde quer que lhe venha essa força), o *ser* está presente (*ist da*) e permanece (*dauert*). “Onde existir algo não pode existir outra coisa,

porque lhe oferece resistência, na medida em que se conserva (*sich bewahrt*). Donde as conhecidas qualidades de impenetrabilidade, de conservação, etc., que foi necessário atribuir a toda e qualquer massa visível, ou seja, àquilo que se chamou matéria. E, ainda que tenha sido entendida como inerte, reconheceram-se nela *forças*” (HERDER, 1986, pág. 66). A possibilidade de mensuração do espaço é atribuída também à existência de objetos e de sua *força*:

“Algo que existe (*ist da*), i.e., que ocupa o seu lugar por intermédio da força que lhe é própria, pode também alterar esse lugar. Pode, expulso dele por uma força maior ou movido pela sua própria força interior, abandoná-lo e vir a ocupar outro. É, portanto, pelo movimento que o espaço é medido, i.e., aparentemente dividido mas, na verdade, apenas determinado de uma nova maneira, ou seja, geram-se nele novos lugares para cuja determinação ele em nada contribui, uma vez que essa determinação é da inteira responsabilidade da existência de objetos possuidores de uma força superior. Objetos esses que se encontram, atuando ou não, no espaço” (*Idem, ibidem*).

O conceito de *tempo*, bem como a sua designação linguística, depende também do que Herder chama de *força*:

“A partir do conceito de permanência (*Fortdauer*) num lugar, assim como do conceito de deslocação (*Fortrücken*) para outro lugar, por ação daquilo a que chamamos *força*, nasce o conceito de *tempo*, bem como a sua designação. O que o originou não foi nem uma entidade morta nem a ocorrência em abstrato, mas sim aquilo que é causa da permanência ou da alteração, i.e., *forças*. Os três conceitos ligam-se, pois, uns aos outros e esclarecem-se mutuamente. No entanto, o conceito de ser, isto é, o de uma existência que permanece por intermédio de sua força, é o conceito fundamental, axiomático, a raiz de todos os outros” (*Idem, ibidem*).

Assim como a linguagem está cheia de expressões do espaço em tudo o que nela diz respeito ao ser (*Sein*), uma investigação linguística revela o mesmo para o *tempo*. Para Herder, o que melhor contribuiu para as designações mais rigorosas do tempo foi a analogia entre espaço e tempo: “Como, no que respeita ao espaço, que é sempre o de um objeto que permanece e que é visível, a determinação local tinha necessariamente que surgir muito rapidamente, e como, por outro lado, devido à presença duradoura dos objetos, era também forçoso que essas determinações se conservassem e multiplicassem vigorosamente, acabou por suceder que tais determinações se transferiram para o andamento silencioso e contínuo do tempo, apesar deste não ser visível nem permanecer estático” (HERDER, 1986, pág. 65). Citando o caso da língua alemã, Herder chama a

atenção para o fato de a maioria das determinações temporais ser tomada das determinações locais, como, por exemplo, *Morgen (Aufgang), Mittag, Abend, (Abgang), vor, nach, mit, zwischen*, etc. Na língua portuguesa, poderíamos dar exemplos paralelos, como o ‘nascer-do-sol’, o ‘meio-dia’ e o ‘pôr-do-sol’, designações locais relativas à trajetória aparente do sol, mas que servem para designar o tempo. ‘Antes’ e ‘depois’ são usados indistintamente tanto em sentido local como temporal, assim como ‘entre’. Na composição, *co-* ou *con-* (equivalente ao alemão *mit-*) apresenta também sentido temporal: ‘constar’ (do latim *constare, cum e stare*) ou, ainda mais visivelmente, na palavra ‘constante’¹³⁹. A referência à linguagem popular torna-se explícita, por parte de Herder, já que as experiências “mais vulgares e mais frequentes” mostram mais uma vez a interdependência entre a percepção do espaço, do tempo e a palavra: “O lugar onde o sol subia ou descia ou onde atingia o meio do seu curso dava azo a que se designasse do mesmo modo o tempo em que ocorria cada uma dessas posições. O passado era pensado como uma deslocação para além. Dia (*Tag*) e hora (*Stunde*) eram algo de delimitado no espaço. Mês (*Monat*) significava um curso da Lua (*Mund*), semana (*Woche*) significava ordenação, o ano (*Jahr*) um círculo. O círculo foi, aliás, para todos os povos o símbolo do eterno retorno, do recomeço do tempo” (HERDER, 1986, pág. 65).

De modo geral, podemos dizer, então, que aquilo que, para Kant, era alvo de uma investigação transcendental, ou seja, concernente às condições de possibilidade dos fenômenos, será reconduzido por Herder ao *orgânico*. Tanto a organização da justaposição dos fenômenos exteriores, bem como a organização da sucessão temporal das percepções das pessoas não necessitam da hipótese do *a priori*, pois são realizadas a partir das *palavras*, que são, como Leibniz já havia dito, o meio pelo qual a alma humana *pensa*. Herder está interessado no pensamento humano na medida em que este significa a *fala interior*: “Que significa pensar? *Falar interiormente*, isto é, articular para si próprio as características (*Merkmale*) interiorizadas. Falar significa pensar alto” (*Idem, ibidem*, pág. 67). Para Herder, mesmo nos níveis mais elementares de determinação (na terminologia de Leibniz, a *cognitio clara confusa* precede a *cognitio clara distinta*) só acontecem mediante a linguagem, ou seja, pelo fato de ser possível “interiorizar” uma característica.

¹³⁹ Cf. HERDER, 1986, pág. 98, nota 7.

Há uma teleologia subjacente à filosofia da linguagem de Herder, já que a natureza nos deu sentidos reais, órgãos que não somente entregam ao entendimento o seu material, mas já o preparam para ele: “a natureza não nos dotou de intuições ocas ou de formas linguísticas vazias *a priori*, mas sim de *sentidos reais*, isto é, de órgãos que não só possibilitam ao entendimento *o seu material* mas também o *preparam*. Sem os sentidos e sem aquilo que por seu intermédio se torna compreensível, não é pensável nenhum entendimento humano. Ambos estão intimamente ligados, a força e o seu órgão; em cada sensação que se processa ao nível dos sentidos do homem, está presente, desde a infância, o entendimento. Estamos organizados para a posse do entendimento” (HERDER, 1986, pág. 68).

Conclusão

Vimos acima a maneira como Herder compreende a relação entre o mundo empírico e a razão, a saber, como estando os dois necessariamente vinculados pela linguagem humana e pelas configurações que o campo da ação humana permitem em sua máxima liberdade. Na *Crítica da razão pura*, os instrumentos de análise teórica do objeto histórico não possibilitam a mesma diversidade e relacionamento com o mundo empírico encontrados em Herder. Como disse Hamann (1:1), o intento purgativo da *Crítica* retira a confiabilidade na linguagem e na sensibilidade e coloca como fundamento do conhecimento um objeto problemático = X, um ideal racional que permanece sempre externo à história.

Numa conhecida passagem da *Crítica*, Kant define o conhecimento histórico como *cognitio ex datis*, contrapondo-o ao conhecimento racional, definido como *cognitio ex principiis*¹⁴⁰. Com isso, Kant trata de separar o conhecimento empírico do conhecimento racional, onde o primeiro figura numa posição inferiorizada, contingente, à mercê do mimetismo e da repetição, um domínio nunca alcançado propriamente pelos princípios racionais, que apenas alcançam o produto da atividade sintética do entendimento realizada sobre o diverso dos fenômenos considerados do ponto de vista *a priori*. É sempre sobre as regras do entendimento que irão atuar os princípios da razão¹⁴¹. A razão, para Kant, jamais toma imediatamente a sensibilidade como matéria de seus raciocínios:

“A razão nunca se reporta diretamente a um objeto, mas simplesmente ao entendimento e, por intermédio deste, ao seu próprio uso empírico; não *cria*, pois, conceitos (de objetos), apenas os *ordena* e lhes comunica aquela unidade que podem ter na sua maior extensão possível (...). A razão tem, pois, propriamente por objeto, apenas o entendimento e o seu emprego conforme a um fim e, tal como o entendimento reúne por conceitos o que há de diverso no objeto, assim a razão, por sua vez, reúne por intermédio das ideias o diverso dos conceitos, propondo uma certa unidade coletiva, como fim, aos atos do entendimento, o qual, de outra forma, apenas teria de se ocupar da unidade distributiva”¹⁴².

¹⁴⁰ *KrV*, B 864.

¹⁴¹ *KrV*, B 358.

¹⁴² *KrV*, B 672.

O entendimento não pode proporcionar conhecimentos sintéticos por conceitos, ou seja, integrar num princípio ou “unidade coletiva” a variedade de leis ou regras de entendimento. Como exemplo, Kant cita a sociedade civil. As várias leis dos vários países seguem regras próprias do entendimento, cada país possuindo as suas próprias regras. Apenas a razão pode ser chamada, para Kant, de faculdade dos *princípios*. Pois é à razão que cabe a tarefa de dar uma unidade coletiva, por intermédio das ideias, às várias legislações. Nessa unidade racional tão distante e mediatizada pelas regras do entendimento está também o *cosmopolitismo* de Kant, na medida em que na base dela está a aspiração de poder encontrar, no lugar da infinita multiplicidade das leis civis, um princípio unificador transcendental e não imanente (2:3). Na *Crítica*, a razão se diferencia de todas as outras faculdades transcendentais, como a sensibilidade, a imaginação e entendimento. A razão, para Kant, é a faculdade que busca o incondicionado para todo o conhecimento condicionado do entendimento; coloca sempre um campo transcendente, os *noumena* como causa incognoscível dos fenômenos; busca uma hipotética condição última do nosso conhecimento¹⁴³. O Apêndice à Dialética transcendental confere ao uso meramente regulador das ideias o papel de alargar o campo de ação das categorias do entendimento do ponto de vista do conhecimento empírico, concebendo a empiria apenas *como se* ela fosse criada conforme à exigências do entendimento. O campo da história é racional somente nesses termos ideais e análogos ao conhecimento dos objetos e das leis naturais, onde a singularidade das épocas somente ganha sentido perante à totalidade pensada racionalmente.

Perspectiva bem outra é a de Herder, com o papel que ele assegura à linguagem como fator de unidade entre o tempo, o espaço e as ações humanas, o que chamamos de predomínio do *orgânico* sobre a investigação transcendental (4:2). Vimos como ele não admite todas as divisões kantianas do real e busca pela conexão entre o homem, o mundo e a história, o que nos permite dizer que ele é também um pensador da pluralidade e do respeito à singularidade, seja ela cultural, histórica ou pessoal, já que o campo de ação humana é imensamente livre (3:7). Assim como Leibniz, Herder defende a unidade entre o mundo físico e o mundo espiritual através do dinamismo compreendido no conceito de *força* (2:4, 4:1, 4:2). Tais características do pensamento de Herder permitem que ele faça um elogio da especulação a partir das forças existentes em cada língua nacional, em detrimento do embotamento das forças trazido pela linguagem supostamente científica da

¹⁴³ *KrV*, B 365.

Crítica (capítulo 4). A orientação linguística fundamental aparece no *Ensaio* como um esboço de uma filosofia da história (3:7) onde a unidade do indivíduo e de cada cultura repousa na língua, o que significa recusar a doutrina das faculdades de Kant.

Como sabemos, o filósofo de Königsberg organiza toda a sua teoria do conhecimento a partir da divisão entre sensibilidade, entendimento e razão, o que Herder rejeita em nome de uma visão orgânica do conhecimento, o que está, como já dissemos, bem distante do universalismo de Kant, que é substituído pelo conceito de *reflexão* (*Besonnenheit*), que é a capacidade de fixar, entre o fluxo das sensações, uma *Merkmal* responsável pelo reconhecimento dos objetos e de nós mesmos. Como afirma Herder, no *Ensaio*: “Se está já demonstrado que *não podia dar-se a mínima ação do entendimento sem sinal verbal, então o primeiro momento da consciência foi também o momento do nascimento interior da linguagem*. (...) se o primeiro estado da consciência humana não podia existir sem palavra da alma, acontece então que, no homem, todos os estados de reflexão são estados linguísticos: nele a cadeia de pensamentos é uma cadeia de palavras” (HERDER, 1986, pág. 123). Não há, portanto, uma apercepção pura que seja a condição de ligação de nossas representações em geral, como há em Kant. É a reflexão e a palavra que configuram o meio onde o nosso conhecimento vai progressivamente de organizando: “O homem é um ser em atividade, que pensa livremente, e cujas forças atuam em progressão; por isso é uma criatura de linguagem!” (*Idem*, pág. 127). Há um dinamismo e um progresso das forças humanas que escapa dos quadros das formas transcendentais de Kant, tanto para o conhecimento natural quanto para a história, uma vez que as várias configurações linguísticas, em Herder, estão associadas às ações livres dos homens dentro do seu contexto social: “O homem é por vocação uma criatura gregária, social: o desenvolvimento progressivo duma língua é-lhe, pois, natural, essencial, necessário” (*Idem*, pág. 134). Diferentemente do que acontece com Kant, para Herder não é possível desvincular o pensamento das sensações e da linguagem, que é o que permite ligar as sensações e as paixões individuais ao universo histórico onde são enunciadas. O interesse na *origem* da linguagem é, assim, um interesse na maneira como o homem se *constitui* como animal racional e como ser social.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BEISER, Frederick C. *The fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*. Harvard, 1987.
- BERLIN, I. *Les bois tordu de l'humanité*. Paris: Albin Michel, 1980.
- BERLIN, I. **Vico e Herder**. Tradução de Juan Antônio Gili Sobrinho. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1982. (Coleção Pensamento Político).
- BUENO, V. “Por que a reflexão transcendental é um dever?. In: *Studia Kantiana* 2 (1), pág. 35, 2000.
- CASSIRER, E. **A Filosofia do Iluminismo**. Trad. Álvaro Cabral. 2ª Edição. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1994 (Coleção Repertórios).
- CASSIRER, E. **Ensaio sobre o Homem: introdução a uma filosofia da cultura humana**; tradução de Tomás Rosa Bueno. – São Paulo: Martins Fontes, 1994. – (Coleção Tópicos).
- CASSIRER, E. *La philosophie des formes symboliques*. Tradução para o francês de Ole Hansen Love e Jean Lacoste. Paris: Minuit, 1972.
- CASSIRER, E. *L'idée de l'histoire*. Paris: Cerf, 1988.
- CASSIRER, E. *Liberté et forme*. Paris: Cerf, 2002.
- CRÉPON, M. *Les géographies de l'esprit*, Paris, Payot, 1996.
- DEKENS, O. *Herder*. Paris, Les Belles Lettres, 2003.
- FIGUEIREDO, V. “Crítica e antropologia em Kant”. In: *Was ist der Mensch? Que é o Homem? Antropologia, Estética e Teleologia em Kant*, pp. 125 – 138.
- FIGUEIREDO, V. **Kant & a Crítica da razão pura**. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.
- FIGUEIREDO, V. “O Vértice Jacobi”. In: *O que nos faz pensar? N°19*, Fevereiro de 2006, pp. 87 – 108.
- FORSTER, M. *After Herder: Philosophy of Language in the German Tradition*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- FOUCAULT, M. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. Tradução de Salma Tannus Muchail. – 8ª edição. – São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- HAMANN, J. G. **Metacrítica sobre o Purismo da razão**. In: *Ergon ou Energieia. Filosofia da linguagem na Alemanha dos séculos XVIII e XIX*. Organização e Introdução de José M. Justo.
- HERDER, J. G. *Du connaître et du sentir de l'âme humaine*. Tradução de Claire Pagés. Éditions Allia, Paris, 2013.

- HERDER, J. G. **Ensaio sobre a origem da linguagem**. Tradução de José M. Justo. Lisboa: Antígona, 1987.
- HERDER, J. G. **Entendimento e Experiência – Uma Metacrítica à Crítica da Razão Pura**. In: Ergon ou Energieia. Filosofia da linguagem na Alemanha dos séculos XVIII e XIX. Organização e Introdução de José M. Justo.
- HERDER, J. G. *Idées sur la philosophie de l’histoire de l’humanité*. Tradução de Edgar Quinet. Paris: Presses-Pocket, 1991.
- HERDER, J. G. *Philosophical Writings*. Traduzido e editado por Michael N. Forster. Cambridge, 2002.
- HERDER, J. G. **Traité sur l’origine des langues**. Tradução de Lionel Duvoy. Paris: Allia, 2010.
- HERDER, J. G. **Também uma filosofia da história para a formação da humanidade: uma contribuição a muitas contribuições do século**. Tradução de José M. Justo. Lisboa: Antígona, 1995.
- HERDER, J. G. *Une autre philosophie de l’histoire*. Tradução de Max Rouché. Paris: GF, 2001.
- KANT, I. **Crítica da razão pura**. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, citada segundo a paginação da “edição da Academia”: *Kants gesammelte Schriften*. Berlin, W. de Gruyter, 1942.
- KANT, I. **Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**; organização Ricardo R. Terra; tradução Rodrigo Naves, Ricardo R. Terra. – 2ª ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- KANT, I. **Manual dos cursos de Lógica Geral**. Tradução Fausto Castilho. – 2ª edição. – Campinas, SP: Editora da Unicamp; Uberlândia: Edufu, 2003.
- KANT, I. **Prolegômenos a toda Metafísica Futura**. Tradução: Artur Morão. Lisboa: Edições 70.
- KLEIN, J. T. *Kant e a primeira recensão a Herder: comentário, tradução e notas*. In: *Studia Kantiana* 13 (2012): págs 121-147.
- KLEIN, J. T. *Kant e a segunda recensão a Herder: comentário, tradução e notas*. In: *Studia Kantiana* 14 (2013): págs. 190-214.
- KUEHN, Manfred. *Kant: a Biography*. Cambridge University, 2001.
- LEBRUN, G. **Kant e o Fim da Metafísica**. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. – 2ª edição – São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- LOUZADO, G. “*O paradoxo das coisas em si mesmas*”. In: *O que nos faz pensar?* N° 19, Dezembro de 2005.
- MOREIRA, Viviane de Castilho. **Leibniz & a linguagem** – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

PHILONENKO, Alexis. *La théorie kantienne de l'histoire*, Paris: Vrin, 1986.

TAVOILLOT, P-H. *Le crépuscule des Lumières*. Paris: Cerf, 1995.

TOLLE, Oliver. *Herder e a Metafísica*. In: Revista Discurso, número 42, 2012.

ZAMMITO, John. *The genesis of Kant's Critique of Judgment*. Chicago: Chicago University Press, 1992.