

Kant e a segunda recensão a Herder: comentário, tradução e notas

[Kant and the second critique of Herder: commentary,
translation and notes]

Joel Thiago Klein*

Universidade Federal do Rio Grande do Norte (Natal, Brasil)

Segundo Zammito, “o conflito entre Kant e Herder sobre o significado da história, ou mais especificamente, sobre a determinação do homem e a relação entre natureza e cultura, pertence a um dos mais importantes acontecimentos filosóficos do final do século XVIII na Alemanha. Paralelamente à continuidade do pensamento de Herder sobre a ciência natural e a teologia do primeiro volume de suas *‘Ideias para uma filosofia da história da humanidade’* (1784) até seu escrito *‘Deus, Alguns discursos’* (1787), também existe uma continuidade do pensamento kantiano das *‘Recensões das Ideias’* nos anos de 1785-1786 até a *‘Crítica do juízo teleológico’* da terceira *Crítica*, em 1790” (1997, p. 111). Mas a importância desse debate não se restringiu aos seus interlocutores diretos, ele ressoou de várias formas na história da filosofia, tal como na questão da metodologia filosófica adotada por Reinhold, Schelling, Hegel e os românticos de Jena, a qual vem na esteira da disputa filosófica a respeito do método da filosofia entre Kant e Herder, de forma que todos procuraram encontrar um caminho intermédio entre um método sistemático de um lado e um método histórico de outro (Cf. Ameriks, 2006, pp. 8 s.).

Tendo em vista a importância desse debate, na primeira parte do trabalho apresenta-se um estudo detalhado das críticas presentes nas duas recensões de Kant sobre as *‘Ideias para uma filosofia da história da humanidade’* de Herder e na resposta a Reinhold. Na segunda parte, por sua vez, encontra-se traduzida a resposta de Kant a Reinhold sobre a primeira recensão e também a segunda recensão de Kant a Herder, as quais foram realizadas a partir da *Akademie Ausgabe*, cuja paginação original se encontra indicada entre colchetes.

* Email: jthklein@yahoo.com.br

Comentário às recensões de Kant a Herder

Logo nas primeiras linhas da primeira recensão, após tecer alguns breves, mas sinceros elogios, Kant formula críticas duras e diretas a Herder. Mas nada que indique alguma intenção depreciativa. O tom áspero de algumas passagens pode ser entendido a partir do descontentamento de um professor, que, do seu ponto de vista, chamou repetidas vezes a atenção de seu aluno, sem alcançar sucesso. Na media em que o apelo privado não surtiu efeito, o qual já havia ocorrido através de uma carta, Kant tomou a oportunidade para repreender publicamente seu talentoso ex-aluno. Essa postura de professor fica indicada no final da primeira recensão, onde, após elogiar novamente o gênio criativo e livre de Herder, aconselha-o a ser mais cauteloso no seu uso.

Já na segunda recensão, Kant muda de postura, pois além de Herder ignorar os conselhos recebidos, também decidiu atacar algumas teses da filosofia kantiana da história expostas no escrito *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita* (1784). Essas críticas possuem em alguns momentos um tom irônico e retórico, além de não mencionarem explicitamente o nome de Kant, o que passa a impressão de certo desdém. Isso parece irritar profundamente Kant de forma que sua segunda recensão é muito mais direta que a primeira, além dele tomar a oportunidade para se defender publicamente das críticas de seu ex-aluno.

As críticas formuladas em ambas as recensões das *Ideias* podem ser divididas em dois tipos: as críticas metodológicas que se referem ao método adequado para a filosofia; e, as críticas relativas ao conteúdo, ou seja, às teses históricas, antropológicas e filosóficas que constituem sua teoria da história.

1. Críticas metodológicas

Pode-se dividir as críticas metodológicas em quatro, ainda que elas sejam estreitamente vinculadas: (a) crítica à linguagem poética; (b) crítica ao uso de analogias; (c) crítica à validade da experiência; e, (d) crítica à forma de uso de antigas escrituras e de narrativas antropológicas.

(a) Kant vê a estratégia de Herder de transitar com seu discurso no fecundo campo da faculdade poética como uma tentativa de retomar filosoficamente os velhos temas da metafísica dogmática, sem ainda confessar isso abertamente. Por isso, a crítica de Kant à *linguagem*

poética reflete sua posição de que a Filosofia precisa ser cuidadosa com seus pontos de partida e cautelosa com suas inferências, afinal, todo o empreendimento crítico surge como um combate à metafísica dogmática que se aventurava em territórios sem antes averiguar se lhe era legítimo tal empresa. Kant não acredita que sentimentos e intuições intelectuais possam servir como fonte de conhecimento, pois, para ele, as intuições intelectuais não pertencem em absoluto à faculdade humana de conhecimento e os sentimentos representam apenas o efeito subjetivo de uma representação sobre nossa faculdade sensível¹. Kant encerra a primeira *Recensão* sugerindo que o espirituoso autor encontre na continuação de sua obra um fundamento firme perante si e abandone seu método fundado numa faculdade da imaginação impulsionada pela metafísica e por sentimentos. Visto que Herder não abandona esse procedimento no segundo volume das *Ideias*, Kant volta a isso na segunda *Recensão*, mas de uma forma muito mais enfática. Ele sugere que o espírito poético de Herder parece se infiltrar em sua filosofia, transformando ocasionalmente sinônimos em esclarecimentos, alegorias em verdades e diluindo as fronteiras entre poesia e filosofia. Kant lança a dúvida de “se em alguns lugares, a tela de ousadas metáforas, de ilustrações poéticas, de alusões mitológicas não servem antes para esconder o corpo de pensamentos assim como sob um merinaque, do que para deixar transparecê-los agradavelmente através de um fino véu” (*RezHerder* AA 08: 60). Para defender seu ponto ele faz uma seleção de excertos para exemplificar essa atitude de Herder. Mas é importante perceber que essa crítica não se refere unicamente à figura de Herder. Trata-se de um certo modo de fazer filosofia que estava se tornando comum na segunda metade do século XVIII na Alemanha, o qual o próprio Kant havia se utilizado em certa medida no seu escrito pré-crítico *História universal da natureza e teoria do céu* (Cf. Imscher, 1987, p. 159).

(b) Kant não critica o uso de analogias pela filosofia, mas critica a forma pela qual Herder as utiliza em sua argumentação, isto é, trata-se na verdade de uma divergência sobre a forma de sua utilização e de seu

¹ Conferir na *Metafísica os costumes* o seguinte esclarecimento: “Mas o elemento subjetivo das nossas representações pode ser de tal modo que possa ser referido a um objeto a fim de o conhecer (segundo a forma ou segundo a matéria, chamando-se assim, no primeiro caso, intuição pura e no segundo caso sensação) e então a sensibilidade, como receptividade da representação pensada, é o sentido. Ou então, o elemento subjetivo da nossa representação não pode tornar-se elemento de conhecimento, porque contém unicamente a relação da representação com o sujeito e não contém nada de útil para o conhecimento do objeto, chamando-se nesse caso a esta receptividade da representação sentimento, o qual contém o efeito da representação (seja essa sensível ou intelectual) sobre o sujeito e pertence à sensibilidade, ainda que a própria representação possa pertencer ao entendimento ou à razão.” (*MS*, AA 06: 212, nota)

peso argumentativo. Para Kant, um conhecimento por analogia não significa “uma semelhança perfeita entre duas coisas, mas significa uma semelhança perfeita de duas relações entre duas coisas completamente dessemelhantes” (*Prologomena*, AA 04: 81), ou seja, trata-se de um procedimento que não determina as propriedades dos elementos da relação, mas caracteriza a relação mesma. Por isso, a crítica de Kant a Herder não se refere a analogia do homem com uma larva, ou com o homem após sua morte e a borboleta, mas com a relação que existe entre os elementos, isto é, com o processo da morte e o processo do estado de crisálida. Em suma, para que a analogia pudesse fazer sentido, Herder deveria ter mostrado que “a natureza deixa os animais se levantarem de suas cinzas para uma organização especificamente mais perfeita, mesmo após sua decomposição ou cremação, para que, após a analogia, se possa concluir isso também para o homem, que aqui é reduzido a cinzas.” (*RezHerder*, AA 08: 53) Além da forma de uso do procedimento analógico, Kant também discorda do seu status teórico. Uma analogia jamais serve para *provar* algo, mas apenas nos oferece a *possibilidade de pensar racionalmente sobre algo que não podemos conhecer*. Nesse sentido, trata-se sempre de um conhecimento de um “como se” ou de um conhecimento regulativo, cuja função é simplesmente nos orientar na investigação dos fenômenos.

(c) A crítica à validade da experiência remete à questão da legitimidade de argumentos empíricos. Na resposta que Kant dá a Reinhold lê-se: “o uso racional da experiência possui também suas fronteiras. Na verdade, esta pode nos ensinar que algo pode ser constituído de uma ou de outra forma, mas jamais que isso não poderia ser diferente” (*RezHerder*, AA 08: 57), isso significa que “a experiência jamais dá aos seus juízos *universalidade* verdadeira ou rigorosa, mas somente suposta e comparativa (por indução), de maneira que temos propriamente que dizer: tanto quanto percebemos até agora, não se encontra nenhuma exceção desta ou daquela regra.” (*KrV*, B 3-4.) Trata-se da aceitação da crítica de Hume da impossibilidade de um conhecimento universal e necessário *a partir* da experiência. Kant acredita ter resolvido essa questão cética com sua teoria de uma estrutura transcendental da razão, a qual garante a possibilidade de um conhecimento a priori *sobre* a natureza sem que eles sejam *originados* dela, ainda que esse conhecimento se restrinja aos princípios formais e gerais que constituem as leis universais da natureza. Dito de outra forma, Kant aceita a crítica de Hume, mas não a sua conclusão. O que parece incomodar profundamente Kant é que Herder desconsidera tanto a crítica de Hume, quanto toda a *Crítica da razão pura*, a qual se coloca como

uma de suas tarefas fundamentais resolver àquela crítica. Por isso Kant ataca duramente a teoria de Herder de que existe uma unidade da força orgânica, pois essa ideia se encontra totalmente fora da doutrina observável da natureza, o que não seria propriamente um problema se ele justificasse isso adequadamente através de uma demonstração teórica, o que, por sua vez, Herder não fez e o que, para Kant, é impossível de ser feito. Na verdade, do ponto de vista de Kant, o que Herder fez foi apenas uma “investida de querer explicar aquilo que *não se compreende* através de algo ainda *menos compreensível*” (*RezHerder*, AA 08: 54).

(d) A crítica ao status teórico de antigas escrituras é novamente não uma crítica ao uso, mas à forma e à validade atribuída ao seu uso. Nesse sentido Kant fala que “ao colocar um pé fora da natureza e do caminho cognoscente da razão já não sabe mais como se ajudar, pois de forma alguma é versado em duntas investigações linguísticas e conhecimentos ou julgamento de antigas escrituras” (*RezHerder*, AA 08: 63). No texto *Início conjectural da história humana*, Kant também toma um documento sagrado como um “mapa” para sua narrativa do primeiro início da história humana. Contudo, ele enfatiza que ainda que ele se coloque nas asas da imaginação, ele faz isso “não sem um fio condutor conectado à experiência por meio da razão”, ou ainda, “não se permite que as pretensões de aprovação daquelas conjecturas cresçam demasiadamente, mas elas devem, quando muito, anunciar-se apenas como um exercício permitido da imaginação em companhia da razão” (*MAM AA 08: 109*). Portanto, para Kant, a *razão* e a *natureza* são sempre os critérios últimos pelos quais qualquer escritura deve ser interpretada e avaliada, caso ela tenha pretensão de ser tomada como uma narrativa válida para a filosofia. Esse aspecto da filosofia de Herder já perturbava Kant há mais de uma década. Foi exatamente essa a crítica de Kant ao escrito de Herder, *A origem mais antiga do gênero humano*, mencionada a Hamman numa carta de 8 de abril de 1774 (Cf. *Br. AA 10: 158*). Um aspecto dessa mesma crítica também se estende a forma como Herder faz uso das narrativas antropológicas que foram escritas de forma muito ingênua na sua época. Para Kant, essas narrativas somente poderiam ser utilizadas quando “uma inteligência crítica e historicamente exercitada tivesse selecionado e preparado uma totalidade – a partir da incomensurável quantidade de descrições de povos ou das narrativas de viagens e especialmente daquelas notícias supostamente pertencentes à natureza humana – em que essas tivessem sido colocadas lado a lado de forma que pudessem se contradizer (certamente com acréscimo de anotações devido à credibilidade de cada narrador); pois assim ninguém se sustentaria tão audaciosamente sobre notícias unilaterais sem antes ter

avaliado exatamente a descrição de outros.” (*RezHerder*, AA 08: 61f) Além disso, Kant “está convencido, portanto, de que tal história não deve ser procurada na metafísica, nem no gabinete do naturalista, através da comparação do esqueleto do homem com o de outras espécies animais” (*RezHerder*, AA 08: 56)

Contudo, essas quatro críticas metodológicas não podem ser confundidas como um ataque descontextualizado ao método filosófico de Herder. Na base disso há uma divergência muito mais profunda e ampla sobre o status da razão e, por conseguinte, sobre o que é filosofia. Segundo Zammito (1997, p. 110), ao embolar as fronteiras entre poesia e filosofia, ao usar livremente analogias, ao atribuir um valor especial à experiência e aos testemunhos históricos, Herder quer afirmar um primado da Antropologia de forma a transformar a própria Filosofia em um estudo da cultura. Em suma, as divergências metodológicas se fundam em divergências substantivas sobre teses antropológicas e ontológicas, as quais serão exploradas na sequência.

2. Críticas relativas ao conteúdo

As críticas sobre as teses histórico-filosóficas de Herder apresentadas nas *Recensões*, de forma implícita ou explícita, podem ser divididas em nove: (a) crítica à teoria materialista da alma; (b) crítica à teoria de uma unidade da força orgânica; (c) crítica à caracterização da razão; (d) crítica à noção de liberdade; (e) crítica à formação da linguagem e o primeiro uso da razão; (f) crítica à felicidade como critério de valor da existência humana; (g) crítica ao papel do Estado; (h) crítica à relação espécie-indivíduo; e (i) a crítica ao status teórico da filosofia da história.

(a) A crítica à teoria materialista da alma refere-se à tentativa de Herder de apresentar uma fisiologia da alma humana. Segundo Herder, da mesma forma que os corpos orgânicos crescem pela atuação de forças orgânicas, também a alma humana surge e cresce pela atuação de forças invisíveis. Como os órgãos podem ser destruídos, mas as forças não, uma vez que a alma humana seja constituída segundo uma lei de assimilação de forças espirituais, ela não mais é destruída, chegando-se assim a conclusão de que a alma é imortal. Kant rejeita completamente qualquer possibilidade de se *demonstrar teoricamente* a imortalidade da alma, pois dela não temos uma intuição capaz de estabelecer sua existência enquanto uma substância simples. Ou seja, Kant não assume nem a posição do materialista que nega a imortalidade da alma, nem a posição do psicólogo racional, que procura demonstrar a permanência da

alma além da morte física. Esse tópico Kant desenvolveu detalhadamente na *Crítica da razão pura*, uma vez que fica em aberto a possibilidade de algo deixar de ser não apenas através de uma divisão espacial, mas também através de uma deterioração temporal (Cf. *KrV*, B 413). Mas ainda que uma força não deixe de ser, isso não significa que ela se mantenha como está, isto é, ainda que as forças espirituais simplesmente não deixem de existir, elas podem se diluir de forma que a sua não destruição não significaria ainda sua preservação enquanto *identidade pessoal*, isto é, enquanto *personalidade*. Dessa forma, a posição de Herder é minada de duas formas, primeira, questionando-se o princípio da necessidade de permanência da “força espiritual” enquanto tal, e, segunda, questionando-se a equivalência entre uma suposta “força espiritual” remanescente e seu status de *personalidade*.

(b) Com base no parentesco de formas e no suposto aumento de sua complexidade, Herder defende a existência de uma unidade da força orgânica. Para Kant tal inferência não passa de um erro dialético cometido por Herder, pois não se pode confirmar essa lei a partir da experiência, nem fazer um uso determinado dela, só podemos projetá-la como um procedimento heurístico para nos ajudar nas investigações sobre as leis empíricas da natureza. Em suma, para Kant tal unidade da força orgânica representa apenas um interesse sistemático da razão, o qual se expressa pelas regras de homogeneidade, especificação e continuidade, mas jamais uma lei objetiva para a natureza.² Nesse sentido, Herder é para Kant um filósofo-historiador dogmático: ao invés de desenvolver criticamente e metodicamente uma filosofia da história, ele empreende uma *metafísica da história*.

(c) Kant discorda da forma como Herder concebe a razão. Para Herder, não é a razão que possibilita o andar ereto do homem, mas é a possibilidade de andar de forma ereta que possibilitou ao homem alcançar a racionalidade. Kant não concorda com essa instrumentalização e naturalização da razão, pois, em primeiro lugar, a racionalidade enquanto faculdade não é apenas um elemento consequente de outra capacidade do homem ou de uma força natural,

² Cf. “Vê-se porém facilmente que essa continuidade das formas é uma simples ideia à qual de modo algum pó ser apresentado um objeto congruente na experiência, *não apenas* pelo fato das espécies serem realmente divididas na natureza, tendo por isso que perfazer um *quantum discretum*, ao passo que se a progressão gradual na afinidade entre elas fosse contínua, a natureza teria que conter também uma verdadeira infinidade de membros intercalados que se situassem dentro de duas espécies dadas o que é impossível; *mas também*, por que não poderíamos fazer absolutamente nenhum uso empírico determinado de uma tal lei na medida em que através disso não se manifesta o mínimo traço de afinidade segundo o qual até que ponto devemos procurar a sucessão gradual da sua diversidade, mas somente um indício geral de que devemos procurá-la.” (*KrV*, B 689)

mas é a sua característica essencial, aquilo que o define em quanto tal; em segundo lugar, ele nega qualquer possibilidade de explicar o surgimento e o funcionamento da faculdade mental a partir de uma explicação do órgão biológico, isto é, do cérebro. Para Kant, “isso claramente ultrapassa toda razão humana, a qual tatearia por um fio condutor fisiológico ou voaria nas asas da metafísica.” (*RezHerder* AA 08: 55). No fundamento dessa crítica também está a defesa da autonomia da razão, isto é, seu funcionamento não pode ser reduzido a explicações mecânicas, tais como aquelas que se aplicam à natureza física. Em suma, enquanto para Kant a razão é uma faculdade, para Herder ela é um acúmulo de impressões e exercícios realizados por nossa alma através da linguagem, a qual também é uma atividade aprendida e herdada. Enquanto que para Kant o homem é um ser natural, mas não um mero produto da natureza, para Herder o homem é um produto da natureza e, por isso, pode ser reduzido a ela, ou, melhor dizendo, o seu surgimento e funcionamento obedecem as mesmas regras que todo o restante da natureza. Nesse sentido, para Herder não existe uma razão que seja universalmente válida, mas ela é naturalizada e submetida à história (Cf. Irmscher, 1987, pp. 150 s.).

(d) Como consequência da naturalização da razão, segue-se inevitavelmente uma diferença quanto à concepção de liberdade e da filosofia prática em geral, pois essa também acaba sendo naturalizada: “E agora a liberdade. ‘O homem é a primeira criatura posta em liberdade: ele está erguido’. A vergonha: ‘Ela logo precisaria se manifestar na posição ereta’. Sua natureza está submetida a nenhuma variedade especial. ‘Por que disso? Através da sua forma ereta, nada mais. Ele foi formado para a humanidade; pacificidade, amor sexual, simpatia, amor maternal, [sendo cada um] um degrau da humanidade da sua formação ereta – a regra da justiça e verdade se funda sobre a própria forma ereta do homem, a qual também lhe forma para a decência: a religião é a mais alta humanidade. Os animais curvados percebem obscuramente; Deus ergueu o homem, para que ele, mesmo sem o saber e querer, encontre as causas das coisas e a ti, oh grande ligação de todas as coisas. A religião produz esperança e crença na imortalidade.’” (*RezHerder* AA 08: 49) Segundo esse excerto do texto de Herder escolhido pelo próprio Kant já fica indicado claramente que a liberdade para Herder é naturalizada, ela pertence à natureza. Contudo, a natureza não é apenas uma natureza determinista. Ela acaba se confundindo com o próprio Deus. Eis o espinozismo de Herder, o qual parece ter sido um dos alvos da *terceira Crítica* (Cf. KU, AA 05: 392 ff.).

(e) Para Herder, a formação da linguagem e do primeiro uso da razão ocorreu através de uma orientação superior, de seres espirituais chamados mestres *Elohim*. Kant se abstém de oferecer uma teoria sobre como ocorreu essa primeira aquisição da linguagem. Ele afirma somente que para não se perder em conjecturas, o primeiro início precisa ser construído sob pressuposições que a razão humana seja incapaz de derivar de causas naturais anteriores, caso contrário, corre-se o perigo de cair num regresso ao infinito. Por isso ele parte da pressuposição de que “o primeiro homem podia ficar na posição ereta e andar, ele podia falar e até conversar, isto é, falar segundo um encadeamento conceitual, por conseguinte pensar. Trata-se de habilidades que ele precisaria adquirir por si mesmo (pois se fossem inatas, então também seriam herdadas, mas isso contradiz a experiência)” (MAM, AA 08: 110). Em suma, segundo Kant não cabe à filosofia explicar como surgiu a linguagem e como a razão alcançou seu desenvolvimento básico, pois isso seria uma investigação que ultrapassa os limites da filosofia e pertence ao estudo das ciências empíricas. O que importa é que ambas estavam presentes em germen no ser humano e que precisaram ser desenvolvidas por ele mesmo desde o início, ou seja, sem a ajuda de seres espirituais ou de qualquer revelação sobrenatural. Nesse sentido, como aponta Riedel, a antropologia de Herder sofre de um dilema que a coloca em cheque, de um lado ela considera o homem como um produto da natureza, de outro ela igualmente o concebe como um ser produzido por Deus. Dessa forma, “em sua linguagem misturam-se a formação de conceitos fisiológicos com conceitos metafísico-teológicos, de forma que Herder possa vincular sem princípio tudo com tudo, ciência com teologia, esclarecimento com tradição, física com metafísica” (Riedel, 1981, p. 41). Ou ainda, como constatou Haym “Herder o Teólogo e Herder o Filósofo da história são um” (Haym, 1954, p. 222).

(f) Um dos tópicos de discussão mais acalorada foi entorno da questão sobre o critério que estabelece o valor distintivo da existência humana. Kant havia defendido em 1784 no seu texto da *Ideia* que o que realmente interessa à Natureza é a auto-estima racional do homem e não o seu bem-estar, de forma que ele “*não participe de nenhuma outra felicidade ou perfeição exceto a que ele conseguiu para si mesmo, liberto do instinto, através da própria razão*” (IAG, AA 08: 19). Herder ataca a posição de Kant em suas *Ideias* defendendo que o fim de toda providência seria a felicidade do homem individual. Mas para Kant, a felicidade não passa de uma “figura de sombra” visto que não se pode apresentar nenhum conceito determinado dela, nem para uma sociedade, nem mesmo para um único indivíduo. Além disso, o valor da existência

humana não pode ser medido por ela, pois ela não possui um valor intrínseco. Nesse sentido Kant rebate diretamente Herder questionando-o: “O senhor autor realmente pensa que se os felizes habitantes do Taiti jamais tivessem sido visitados por nações civilizadas e estivessem destinados a viver em uma tranquila indolência por milhares de séculos, poderia-se dar uma resposta satisfatória à pergunta: por que eles realmente existem, ou ainda, por que a ilha não teria sido povoada por felizes ovelhas e bezerras, ao invés de homens envoltos na felicidade dos meros prazeres?” (*RezHerder*, AA 08: 65). Kant retorna a essa questão da felicidade no § 83 da *KU* e acrescenta também que não se tem nenhum indício empírico para inferir que a natureza tenha privilegiado o homem em detrimento dos outros animais a respeito da satisfação de suas inclinações sensíveis. Além disso, a natureza do homem é tal que não se satisfaz com a posse do gozo, pois sua imaginação para criar fins é infinita e insaciável³.

(g) Herder também questiona duramente o papel do Estado, pois ele representaria a suplantação dos fins individuais em favor de fins artificiais. Herder fala inclusive que a tese kantiana de que “o homem é um animal que necessita de um senhor” é um princípio mau. Kant se irrita com esse comentário de Herder e afirma que aquele princípio é confirmado por toda experiência, acrescentando ironicamente que aquele princípio não é mau, “contudo ele pode ter sido pronunciado por um homem mau” (*RezHerder*, AA 08: 65). Mas a crítica de Herder é mais complexa do que a forma que Kant a apresenta na segunda *Recensão*⁴. Herder defende que a verdadeira finalidade da Natureza é fazer que um povo e os indivíduos alcancem o maior desenvolvimento possível de sua cultura e não se submetam aos fins do Estado. Para Kant, isso não é um problema na medida em que ele tem outra concepção de Estado, no qual seus fins também são definidos pela razão prática pura. Assim, os fins do Estado não contradizem os fins dos indivíduos, os quais também são estabelecidos pela mesma razão, isto é, existe uma correlação entre as esferas da liberdade externa e da liberdade interna, entre direito e moral.

³ Cf. *KU*, AA 05: 430.

⁴ Cf. também: “Herder queria mostrar através da inversão do princípio que o conceito de homem em geral não envolve em si mesmo o conceito de um chefe superior. A continuação do texto de Herder mostra que ambos os pensadores concordariam sobre esse ponto em suas intuições práticas, pois assim como Kant procura comprovar a necessidade de um senhor a partir da indomável liberdade, também Herder acentua que o fato da maldade pertencente ao homem torna necessário o Estado (para Herder todo governo é uma ordem de necessidade e um Estado bem ordenado apenas uma máquina). A partir dessa semelhança de perspectiva entre Kant e Herder e da ligeireza com que Kant censura Herder aqui, pode-se concluir que Kant não fez muito caso em compreender Herder nesse ponto.” (Weyand, 1963, p. 123, trad. própria)

(h) Herder também critica a tese kantiana de que “no homem as disposições naturais que visam o uso da razão devem desenvolver-se só na espécie, e não no indivíduo” (IAG, AA 08: 18). A crítica de Herder segue dois sentidos, de um lado atribuindo a essa tese o status de uma filosofia averroísta, “segundo a qual todo o gênero humano possui somente uma única alma e esta de baixo escalão, a qual é compartilhada apenas parcialmente em cada indivíduo”⁵; de outro lado, afirmando que segundo essa posição, a existência de geração passadas se justifica na perspectiva do desenvolvimento das gerações futuras, o que transforma os indivíduos em meros meios e não em fins em si mesmos⁶, dito de outra forma, tratar-se-ia de uma instrumentalização dos indivíduos⁷. Kant responde a essas críticas de duas formas. Em primeiro lugar, ele nega que haja uma contradição ao afirmar que a espécie pode alcançar o desenvolvimento completo, mas não o indivíduo singular, pois somente haveria uma contradição se se afirmasse que a espécie pode progredir, mas não o indivíduo, pois isso seria o mesmo que dizer que nenhum cavalo individual possui chifres, mas a espécie equina o possui. Dito de outra forma, haveria uma contradição se o indivíduo não pudesse se desenvolver, mas não se ele não consegue alcançar a completude⁸. Em

⁵ Cf. Herder (1985), Livro 9, p. 226.

⁶ Essa crítica é baseada fundamentalmente na leitura da seguinte passagem: “Causa sempre surpresa que as velhas gerações pareçam empenhar-se nas suas ocupações trabalhosas só em vista das futuras, para lhes preparar um estágio a partir do qual possam elevar ainda mais o edifício, que a natureza tem como intento; e que só as últimas gerações terão a sorte de habitar na mansão em que uma longa série dos seus antepassados (talvez, decerto sem intenção sua) trabalhou, sem, no entanto, poderem partilhar da felicidade que prepararam” (IAG, AA 08: 20). Todavia, acredito que existe ainda outra forma de ler essa passagem, a saber, que apesar de na maior parte das vezes os indivíduos não agirem de forma intencional e racional, eles agem de forma a manifestar um interesse em que as gerações futuras vivam em melhores condições. Em outras palavras, o que deve ser acentuado nessa passagem não é a perspectiva das gerações futuras em relação as passadas, a qual deveria ser a de gratidão, mas a perspectiva das gerações presentes em relação as gerações futuras, isto é, a existência de um *interesse desinteressado* e de uma *esperança* de que as coisas irão melhorar.

⁷ Cf. Herder (1985), p. 223. Herder é o primeiro a realizar uma crítica que seria repetida por vários comentadores no século XX, isto é, a crítica da instrumentalização do gênero humano. Ela foi retomada segundo ordem temporal inversa, por Louis Dupré (1998, p. 816), Paul Stern (1986, p. 534), Hannah Arendt (1982, p. 77), William Galston (1975, p. 233), Emil Fackenheim (1956/57, pp. 392; 397).

⁸ Segundo Riedel (1981, p. 55) “o conceito kantiano de espécie humana não tem nada a ver com o conceito lógico de ‘espécie’. Kant não o vincula diretamente ao conceito de ‘indivíduo’, mas ao conceito de ‘geração’. A palavra ‘espécie’ apresenta no contexto da filosofia da história um conceito histórico fundamental e não um conceito lógico. Ele não indica uma totalidade de traços que formam o conceito coletivo ‘homem’, mas indica uma *série sucessiva de gerações* (‘Zeugungen’) na qual se constrói espaço-temporalmente a história da humanidade. Segundo o conceito lógico os indivíduos seriam simplesmente *exemplares* indiferentes de um todo formal, segundo o conceito histórico eles são, enquanto membros das gerações, parte de um todo real em uma série continuamente infinita (indeterminável) de gerações.” Acredito que essa distinção entre conceito lógico e histórico é um pouco excessiva, pois pressupõe uma dupla teoria de conceitos

segundo lugar, a respeito da crítica da instrumentalização, Kant não oferece uma resposta tão clara, mas ela pode ser inferida quando ele fala que nenhum indivíduo pode alcançar sua determinação, mas que, independentemente disso, ele deve orientar todos os seus esforços para conformá-los com a intenção da providência. Ou seja, a completude do desenvolvimento das disposições do indivíduo é um ideal regulativo muito útil para orientar os seus esforços de forma a conformá-los com a providência. Um dos aspectos frequentemente desconsiderados da teoria kantiana do ideal regulativo é que ele, apesar de permanecer sempre um ideal, jamais se pode definir *a priori* o quanto dele se pode realizar. Segundo Kant, as ideias práticas podem ser realmente dadas em concreto, isto é, mas *apenas parcialmente*. Sua realização “é sempre limitada e defeituosa, mas *sob limites indetermináveis*, portanto, sempre sob a influência do conceito de completude absoluta” (*KrV*, B 385). Em outras palavras, “ninguém pode e deve determinar qual seja o grau supremo em que a humanidade tenha que deter-se e quão grande seja a distância que necessariamente reste entre a ideia e a sua execução, justamente porque a liberdade pode exceder todo o limite que se queira atribuir-lhe” (*KrV*, B 374). Isso Kant também já havia deixado subentendido na *IAG*, quando ele diz que a razão podia ter inspirado aos Estados para entrarem numa federação de povos, sem que eles precisassem ter passado por tantas devastações, naufrágios e o esgotamento interno geral de suas forças (Cf. *IAG*, AA 08: 24). Ou seja, o ser humano poderia antecipar o seu fim terminal se ele ouvisse seu mandamento moral. Mas enquanto ele não faz isso, a natureza das coisas o “obriga a ir para onde de bom grado não se deseja” (*TP*, AA 08: 313), ainda que sob às custas de muito sofrimento.

(i) Finalmente, a crítica sobre o status teórico da filosofia da história. Essa crítica não se encontra em nenhuma passagem específica das Recensões, mas perpassa todo texto, emergindo essencialmente nos mesmos lugares onde Kant critica a metodologia filosófica de Herder. A partir do que Kant estabeleceu na *KrV*, ele está convencido de que não se pode estabelecer qualquer filosofia da história, senão nos termos de uma teoria regulativa, isto é, que não aspire o mesmo status teórico das ciências naturais. Para Kant, trata-se sempre de um “*como se*” muito útil e mesmo *preciso (bedürftig)*⁹ sob determinadas perspectivas, mas jamais

que Kant não possui. Essa peculiaridade do conceito histórico de espécie humana pode ser esclarecida de uma forma mais simples, a saber, acrescentando a nota da historicidade ao conceito de espécie, de forma que o conceito de espécie humana seja determinado historicamente, isto é, acrescentando-se a nota de historicidade ao próprio conceito de espécie humana.

⁹ Sobre a tradução do termo *Bedürfnis* ver meu artigo: Klein (2010).

se trata de um “*é*” que pode ser demonstrado e conhecido teoricamente. É com base nessa certeza e também a partir das críticas feitas por Herder, que Kant termina a segunda Recensão não mais *sugerindo* que ele modifique sua forma de pensar, colocando um freio em sua imaginação e em seu gênio poético, como fez na primeira Recensão, mas, dessa vez, desafiando-o a expor “ao mundo um modelo da verdadeira forma de filosofar”.

Mas, além de todas essas críticas, é importante fazer aqui uma ressalva. Apesar da existência de grandes diferenças entre os dois autores, pode-se encontrar também relevantes pontos de acordo entre eles. Contrariamente a Isaiah Berlin, Wood (2009) defende que Herder pode ser visto como um filósofo que não apenas criticou, mas também defendeu o iluminismo, assim como Kant. Outras convergências também são exploradas por Irmischer (1987, pp. 122-128), que aponta para uma semelhança nas teses sobre a autodeterminação do homem, a crença na perfectibilidade, a aceitação de um antagonismo como força movente da história, a aceitação de uma certa teodicéia e, finalmente, ambos acreditavam que não tinham escrito a história universal, mas apenas colocado os fundamentos para ela. Não é possível trabalhar aqui todos esses aspectos, mas, de qualquer forma, já se percebe que essas *Recensões* trazem a tona um debate muito maior do que a primeira vista se poderia imaginar.

Tradução da resposta de Kant a Reinhold e da segunda recensão a Herder

[56] *Nota do recensor das Ideias para uma filosofia da história da humanidade de Herder (n. 4 publicada na Allgemeinen Literaturzeitung) sobre uma réplica àquela recensão publicada em fevereiro na Teutsche Merkur.*

Em fevereiro da *Teutsche Merkur*, página 148, aparece assinada sob nome de um Pastor uma defesa do livro do senhor Herder contra os supostos ataques em nosso *Allgemeine Literaturzeitung*. Seria injusto envolver o nome de um respeitado autor em um conflito entre recensor e anti-recensor. Por isso, queremos aqui unicamente justificar nosso modo de proceder na divulgação e apreciação da mencionada obra com as máximas da meticulosidade, imparcialidade e moderação, as quais essa

revista tomou como diretriz. O pastor discute muito em sua resenha com um metafísico que ele mesmo imagina e a quem se encontra, da forma como ele o representa, totalmente incapacitado para qualquer instrução através do caminho da experiência, ou, onde essa não se mostra suficiente, para conclusões segundo a analogia da natureza, ou ainda, de alguém que quer formatar tudo segundo seu molde de abstração escolástico e infrutífero. O recensor pode aceitar muito bem essa discussão, pois ele está aqui em plena conformidade de opinião com o pastor, e a recensão é ela mesma a melhor prova disso. Já que o recensor acredita conhecer consideravelmente os materiais de uma antropologia e igualmente algo sobre o método de sua utilização para tentar uma história da humanidade no todo de sua determinação: ele está convencido, portanto, de que tal história não deve ser procurada na metafísica, nem no gabinete do naturalista, através da comparação do esqueleto do homem com o de outras espécies animais; sendo que a última não conduz nem um pouco à determinação do homem para outro mundo, senão que ela pode ser encontrada unicamente em seu *agir*, pelo qual ele externaliza seu caráter. O recensor também está convencido de que o senhor Herder, na primeira parte da sua obra (a qual engloba apenas uma exposição do homem enquanto animal no sistema geral da natureza e também um preâmbulo de futuras ideias), em nenhum momento teve a intenção de oferecer os materiais reais para uma história da humanidade, mas apenas pensamentos que pudessem chamar a atenção dos fisiólogos e, onde possível, expandir suas investigações naturais que normalmente se dirigem apenas à intenção mecânica da construção animal [57] até à organização teleológica para o uso da razão nesta criatura. Além disso, quem concorde com a última opinião não precisa demonstrar (como o pastor exige p. 161) que a razão humana seria *possível em outra forma* de organização, pois isso pode ser compreendido tão pouco quanto que a forma atual seja a *única* possível. O uso racional da experiência também possui suas fronteiras. Na verdade, ela pode nos ensinar que algo pode ser constituído de uma ou de outra forma, mas jamais que isso *não poderia ser diferente*; também nenhuma analogia pode preencher esse incomensurável precipício entre o contingente e o necessário. Na recensão foi dito: “a pouquíssima diferença entre uma tão grande multiplicidade, quando se compara as *semelhanças* das espécies entre si, é uma consequência necessária da mesma multiplicidade. Entretanto, um *parentesco* entre elas – seja que uma espécie tivesse surgido de outra e todas de uma única espécie original, seja que elas tivessem sido criadas a partir do mesmo ventre – conduziria a *ideias* tão exorbitantes que *nossa razão estremeceria* frente

a elas, mas não se poderia imputar tais ideias ao nosso autor sem injustiça-lo.” Essas palavras conduzem o pastor a acreditar que se poderia encontrar na recensão da obra uma ortodoxia metafísica e, por isso, intolerância; e ele acrescenta: “*a sã razão abandonada em sua liberdade também estremeceria diante de ideia nenhuma.*” Mas não se precisa temer por nada daquilo que ele imagina. É apenas o *Horror vacui* da comum razão humana que *estremece* ao se deparar com uma ideia pela qual *não se deixa pensar nada* e, nesse intuito, o código ontológico bem poderia ser usado como cânone do teológico e, por isso, da tolerância. O pastor também acha sobre isso, que o mérito da *liberdade de pensamento* atribuído ao livro é demais comum para um tão conhecido autor. Sem dúvida ele pensa que se trata da liberdade *externa*, a qual, devido a sua dependência de tempo e lugar, é de fato mérito nenhum. Entretanto, a recensão tinha diante dos olhos aquela liberdade *interna*, a saber, aquela que se liberta dos grilhões dos conceitos e modos de pensar habituais e fortalecidos através da opinião comum; uma liberdade *que não é comum* mesmo entre aqueles que se professam à filosofia, apenas poucos [58] puderam alcançá-la. Ele repreende o seguinte à recensão: “*que ela traz [passagens] que expressam os resultados, mas não destaca igualmente aquelas que os preparam*”. Esse pode ser um mal inevitável para todos os autores, o qual dentre todos é ainda mais suportável do que aquele de elogiar ou julgar em geral com base no destaque de um ou outro trecho. Portanto, com todo o devido respeito e também concordando com a fama, ainda mais com aquela que lhe advirá na sua futura reputação de autor, permanece aqui o juízo sobre a considerada obra, a qual é completamente diferente daquele que o pastor na página 161 (de forma não muito científica) sorrateiramente atribui: que o livro não cumpriu aquilo que o título prometia. Pois o título não promete solucionar já no primeiro volume, o qual contém apenas reflexões preliminares sobre questões gerais e fisiológicas, aquilo que se irá esperar dos próximos (os quais, no que se pode julgar, irão conter a verdadeira antropologia), e a recordação não era supérflua: restringir a liberdade nos próximos volumes, a qual pode merecer indulgência no primeiro. Além disso, cabe agora apenas ao próprio autor solucionar aquilo que o título prometeu, sendo que seus talentos e sua erudição permitem esperar que assim ocorra.

Ideias para uma filosofia da história da humanidade de Johann Gottfried Herder. Segunda parte. Riga/Leipzig: Hartknoch, 1785, 344pp. 8.

Esta parte, que se estende até o livro décimo, descreve nas primeiras seis seções do livro sexto: a organização dos povos nas proximidades do pólo norte; no lado asiático da terra; nas zonas dos povos cultivados; nas nações africanas; dos homens nas ilhas da linha do equador; e os americanos. O autor encerra a descrição com o desejo de uma coletânea de novos retratos das nações, para os quais Niebuhr, Parkinson, Cook, Höst, Georgi e outros já deram início. “Seria um belo presente se alguém capacitado recolhesse retratos fiéis e dispersos da diversidade de nosso gênero e com isso colocasse o fundamento para uma *expressiva doutrina natural e uma fisionômica da humanidade*. A arte dificilmente poderia ser empregada mais filosoficamente [59] e uma carta antropológica, assim como Zimmermann tentou uma zoológica, não precisaria indicar nada além do que é a diversidade da humanidade em todas as suas manifestações e aspectos, isso coroaria a obra filantrópica.”

O livro sétimo considera, em primeiro lugar, os princípios pelos quais a tamanha diversidade de formas do gênero humano em todos os lugares constitui, todavia, apenas uma única espécie [*Gattung*], a qual se aclimatou por todos os cantos da terra [na forma de] um gênero [*Geschlecht*]. Em seguida, iluminam-se os efeitos do clima sobre a formação do homem, no corpo e na alma. O autor percebe com sagacidade que ainda faltam muitos trabalhos preliminares antes de chegarmos a uma climatologia fisiológica e patológica, sem falar em uma climatologia de todas as forças intelectuais e sensitivas. Ele também percebe que é impossível desfazer o caos de causas e efeitos – entre as regiões altas e baixas, as características das mesmas e seus produtos, comidas e bebidas, modos de vida, trabalhos, vestimentas, lugares de habitação e, até mesmo, divertimentos e artes juntamente com outras circunstâncias – para ordenar um mundo em que cada coisa ocorra justamente em sua região particular e que cada coisa não possua nem de mais, nem de menos. A partir disso, seguindo as anotações gerais da página 92, ele anuncia na página 99 com louvável modéstia e apenas enquanto problemas aquilo que se inclui sob os seguintes tópicos: 1. Através de toda espécie de causas é promovido sobre a terra uma comunidade climática que faz parte da vida dos seres vivos. 2. A terra habitada do nosso planeta está restringida às regiões onde a maior parte dos seres vivos atua em sua forma mais conveniente; esta disposição das partes do mundo tem influência sobre todo o seu clima. 3. Através da construção montanhosa da terra mudou-se incomensuravelmente não apenas o clima para a grande maioria dos seres vivos, mas também se evitou, tanto quanto possível, a expansão do gênero humano. Na quarta

seção deste livro, o autor considera que a força genética é a mãe de todas as formações sobre a terra, na qual o clima atua apenas de modo favorável ou desfavorável, e encerra a seção com algumas notas sobre o *conflito entre gênese e clima*, onde ele deseja, entre outras coisas, *uma história físico-geográfica da ascendência e variação de nosso gênero segundo o clima e as épocas*.

No livro *oitavo*, o senhor Herder persegue o uso dos sentidos humanos, a faculdade de imaginação do homem, seu entendimento prático, seus impulsos e felicidade e esclarece, através do exemplo de diferentes nações, a influência da tradição, [60] das opiniões, das práticas e dos costumes.

O *nono* trata da dependência do homem em relação a outros no desenvolvimento de suas habilidades, da linguagem como meio para a formação do homem, da descoberta das artes e ciências através da imitação, razão e linguagem, do governo como ordem estabelecida entre os homens principalmente a partir de tradições herdadas e encerra com observações a respeito da religião e da mais antiga tradição.

O livro *décimo* engloba a maior parte do resultado dos pensamentos que o autor já expôs em outros lugares; onde ele, além das considerações sobre a primeira morada do homem e as tradições asiáticas sobre a criação da terra e do gênero humano, repete o essencial da hipótese sobre o mosaico da história da criação apresentado no texto *O mais antigo documento do gênero humano*.

Estas áridas indicações devem servir também neste volume apenas para mencionar o conteúdo e não para apresentar o espírito da obra; elas devem convidar para a leitura e não substituí-la ou torná-la supérflua.

O livro *sexto* e *sétimo* possuem na sua maior parte apenas excertos retirados de descrições sobre povos; escolhidos naturalmente com muita habilidade, dispostos com maestria e sempre acompanhados de significativas avaliações próprias; mas por isso mesmo, são tanto menos aptos de serem citados detalhadamente. Não faz parte aqui de nossa intenção louvar ou desqualificar alguns trechos tão belos e cheios de eloquência, os quais podem ser apreciados pelo leitor que tenha sensibilidade. Tampouco queremos investigar aqui se o espírito poético, que vivifica sua expressão, também não se infiltra às vezes na filosofia do autor; se ocasionalmente sinônimos não valem por esclarecimentos e alegorias por verdades; se, ao invés de incursões bem vindas da filosofia na região da linguagem poética, eventualmente não se move por completo as fronteiras e as propriedades de ambas; e, se, em alguns lugares, a tela de ousadas metáforas, de ilustrações poéticas, de alusões mitológicas não serve antes para esconder o corpo de pensamentos assim

como sob um merinaque, do que para deixar transparecê-los agradavelmente através de um fino véu. Deixaremos nas mãos dos críticos do belo modo de escrita filosófico ou, finalmente, [61] nas mãos do próprio autor a investigação de se, por exemplo, não seria mais bem dito: “*não apenas dia e noite e a mudança das estações modificam o clima*” do que, como [ele escreve] na página 99: “Não apenas dia e noite e a ciranda das estações cambiantes modificam o clima”; se, na página 100, junto à descrição histórico-natural dessas modificações se encaixaria adequadamente, num retrato indubitavelmente belo, uma Ode ditirâmbica: “Entorno do trono de Júpiter dançam as *Horas*¹⁰ (da terra) em ciranda e o que se forma sobre seus pés é deveras apenas uma perfeição imperfeita, pois tudo é construído sobre a reunião de coisas de espécies distintas, mas, através de um amor interno e do mútuo casamento, nasce a criança da natureza, regularidade sensível e beleza”; ou se, ao começar o livro oitavo, ele não é excessivamente *épico* na passagem de anotações de relatos de viagem, sobre o clima e sobre a organização de diversos povos, para uma coletânea de princípios gerais extraídos dela: “Como aquele que navegando sobre as ondas do mar precisa lançar sua nau no ar, assim sou eu, pois agora, após as formações e forças naturais da humanidade, chego ao seu espírito e a partir de notícias alheias, incompletas e em parte incertas me aventuro a investigar as propriedades cambiantes do mesmo sobre a nossa ampla esfera terrestre.” Também não investigaremos aqui se a energia de sua eloquência o envolve ocasionalmente em contradições e se, por exemplo, quando ele introduz na página 248, que o descobridor deve deixar mais a critério da posteridade o uso de suas descobertas do que a utilidade que ele mesmo descobriu, não se encontra aqui um novo exemplo para a confirmação do princípio de que as disposições naturais do homem, as quais dizem respeito ao uso de sua razão, devem desenvolver-se completamente apenas na espécie e não no indivíduo. Ele, todavia, não compreendeu corretamente tal princípio e suas consequências (página 206) e assumindo-o como culpado, quase o considerou um *ultraje à majestade da natureza* (o que em prosa poderia ser chamado de blasfêmia). Precisamos deixar tudo isso guardado e intocado, dados os limites que aqui nos são impostos.

Uma coisa o recensor teria desejado, tanto para o nosso autor quanto para qualquer outro que empreenda um estudo filosófico sobre uma história universal da natureza do homem, a saber, que uma

¹⁰ As *Horas* constituíam na mitologia grega as deusas que presidiam as estações do ano (nota do tradutor).

inteligência crítica e historicamente exercitada tivesse selecionado e preparado uma totalidade – a partir da incomensurável quantidade de descrições de povos ou das narrativas de viagens e especialmente daquelas notícias supostamente pertencentes à natureza humana [62] – em que essas fossem colocadas lado a lado de forma que pudessem se contradizer (certamente com acréscimo de anotações devido à credibilidade de cada narrador); pois assim ninguém se sustentaria tão audaciosamente sobre notícias unilaterais sem antes ter avaliado cuidadosamente a descrição de outros. Agora, caso se queira, pode-se mostrar, a partir de uma quantidade de descrições de países, que americanos, tibetanos e outras populações autenticamente mongóis não possuem barba, mas também, caso haja preferência, que todos são barbudos por natureza e que eles simplesmente se depilaram; também se pode mostrar com relação aos demais membros da espécie humana que os americanos e os negros são raças de disposição espiritual inferior, mas, por outro lado, segundo notícias tão aparentes quanto as anteriores, pode-se mostrar que eles, no que concerne a sua disposição natural, devem ser estimados da mesma forma que qualquer outro habitante do mundo, conseqüentemente, fica à escolha do filósofo se ele aceita as diferenças naturais ou se ele quer julgar tudo segundo o princípio *tout comme chez nous*, através do qual todo o seu sistema erigido sobre fundamentos instáveis precisa receber a aparência de frágeis hipóteses. Nosso autor não é favorável a partição da espécie humana em *raças* e principalmente aquela fundada sobre a coloração hereditária, pois, provavelmente, o conceito de raça ainda não está determinado claramente para ele. No número terceiro do livro sétimo, ele chama a causa da diversidade climática do homem de uma força *genética*. O recensor toma o significado dessa expressão no sentido do autor desse conceito. De um lado, ele quer rejeitar o sistema da evolução, de outro, também quer rejeitar o mero influxo mecânico das causas externas enquanto princípios suficientes de explicação e assume como causa daquelas mudanças um princípio vivo interno que se modifica *a si mesmo* segundo a diversidade das condições exteriores. Nisso o recensor concorda completamente com ele, apenas com a ressalva de que a causa organizadora interna fosse restringida através de sua natureza a apenas um determinado número e grau de diferenças de formação da sua criatura (segundo sua orientação ela não seria mais livre para, através de circunstâncias cambiantes, formar algum outro tipo [*Typus*]), de modo que essa determinação natural da natureza formadora também pudesse ser chamada gérmen ou disposição originária. Mas, sem por isso ver as primeiras como máquinas ou botões em que tivessem sido colocadas

originalmente e apenas ocasionalmente despregadas umas das outras (como no sistema do evolucionismo), senão apenas como inexplicáveis limitações [63] de uma faculdade autoformadora, a qual, finalmente, pode-se tão pouco explicar, quanto tornar compreensível.

Com o *livro oitavo* se inicia uma nova linha de pensamento, a qual continua até o encerramento dessa parte e engloba a origem da formação do homem enquanto uma criatura racional e moral, englobando com isso o início da cultura. Segundo o sentido dado pelo autor, a cultura deve ser procurada não em uma faculdade própria da espécie humana, mas totalmente fora dela, em uma instrução e orientação de outras naturezas, a partir do que o aumento do progresso na cultura não passa de uma comunicação e de um crescimento ocasional com uma tradição originária, sendo que é a ela e não a si próprio que o homem deve atribuir toda a sua aproximação à sabedoria. Nesse caso, ao colocar um pé fora da natureza e do caminho cognoscente da razão, o recensor já não sabe mais como se ajudar, pois ele de forma alguma é versado em doudas investigações linguísticas e conhecimentos ou julgamento de antigas escrituras, por isso não sabe como utilizar filosoficamente tais fatos (*Facta*) narrados e, com isso, não sabe igualmente como valorá-los: portanto ele mesmo decide não emitir aqui nenhum julgamento. Entretanto, a partir da ampla erudição e do especial talento do autor em reunir dados esparsos sob uma perspectiva, deixa-se provavelmente pressupor de antemão que, pelo menos no que diz respeito ao caminho das coisas humanas, poderemos ler muitas coisas belas e, na medida em que isso possa servir, aprender mais detalhadamente sobre o caráter da espécie e, onde possível, sobre certas diferenças clássicas da mesma, as quais podem ser instrutivas mesmo para quem possua outra opinião sobre o primeiro início de toda cultura humana. O autor expressa resumidamente o fundamento da sua opinião (páginas 338-339 incluindo nota) assim: “Essa história, (mosaicamente) ensinada, narra que os primeiros homens criados estavam em convívio com os mestres *Elohim*, que os homens sob sua orientação alcançaram a linguagem e a razão dominadora através do conhecimento dos animais e que, quando o homem também quis se igualar aos *Elohim* sobre uma arte proibida no conhecimento do mal, ele em prejuízo próprio a alcançou e, desde então, ingressou em outro lugar e iniciou um modo de vida novo e artificial. Assim, se a divindade quisesse que o homem exercitasse a razão e a previsão [*Vorsicht*]¹¹: então ela precisou ajudar o homem com razão e

¹¹ Segundo o dicionário etimológico *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*, o significado de *Vorsicht* no século XVIII era em primeiro lugar o de uma “pré-visão”, um ver para

previsão. Ora, mas como os *Elohim* ajudaram os homens, isto é, como eles lhes ensinaram, preveniram e educaram? Se aqui não seria tão ousado perguntar [64] quanto responder, então a tradição mesma nos deve dar uma explicação sobre isso noutra lugar.”

Em um deserto inexplorado, um pensador assim como um viajante precisa estar livre para escolher seu caminho segundo seu julgamento; mas para que ele também possa se comprometer com seguidores é preciso aguardar para saber como ele alcançou sua meta e se, após isso e no tempo adequado, ele se encontra novamente são e salvo em sua casa, isto é, no assento da razão. Por esse motivo o recensor não tem nada a dizer sobre o caminho de pensamento adotado pelo autor, apenas acredita estar no direito de defender alguns princípios atacados pelo autor ao longo daquele, pois a liberdade de tomar o seu próprio trajeto também precisa estar do seu lado. Na página 260 encontra-se: “um princípio deveras mais *simples*, mas também *pior* [*böser*] para a filosofia da história da humanidade seria: o homem é um animal que necessita de um senhor e desse senhor ou da união dos mesmos, o homem aguarda a felicidade da sua determinação final.” Esse pode ser sempre um princípio fácil, pois a experiência de todas as épocas e de todos os povos o confirma, mas mau? Na página 205 é dito: “a providência pensa bondosamente, de tal forma que ela preferiu a mais simples felicidade do homem individual aos fins artificiais das grandes sociedades e economiza para um tempo futuro, tanto quanto ela pode, aquela custosa máquina estatal.” Totalmente certo, mas em primeiro lugar a felicidade de um animal, então a de uma criança, de um jovem e finalmente a felicidade de um homem. Em todas as épocas da humanidade, assim como também na mesma época em todas as classes sociais ocorre uma felicidade, que, por ser nascida e crescida aí dentro, é exatamente conforme as circunstâncias dos conceitos e dos costumes das criaturas. Mas é exatamente a isso que esse ponto se refere: não é possível indicar uma única vez uma comparação do grau da felicidade e uma preferência de uma classe social sobre outra ou de uma geração sobre outra. Se não é essa figura de sombra [*Schattenbild*] da felicidade, que cada um faz para si próprio, o quê seria o fim real da providência, senão aquilo que entra em jogo com a cultura e com a atividade sempre crescente e progressiva, que no seu grau mais alto pode ser apenas o produto de uma constituição estatal ordenada segundo os conceitos do direito do homem e que, por conseguinte, pode ser obra do próprio homem? Assim, segundo a página

frente, uma visão que antecipa. No alemão contemporâneo, esse termo possui essencialmente o significado de cautela e precaução. (Nota do tradutor)

206, “cada homem individual teria em si próprio a medida da sua felicidade”, sem estar em desvantagem em relação a qualquer outro membro subsequente no que diz respeito aos prazeres; mas o seu valor não é determinado pela existência de alguns estados, caso eles existam, mas por sua própria existência, isto é, [65] uma sábia intenção no todo somente se manifestaria com uma resposta ao porquê da sua existência. O senhor autor realmente pensa que se os felizes habitantes do Taiti jamais tivessem sido visitados por nações civilizadas e estivessem destinados a viver em uma tranquila indolência por milhares de séculos, poderia-se dar uma resposta satisfatória à pergunta: por que eles realmente existem, ou ainda, por que a ilha não teria sido povoada por felizes ovelhas e bezerras ao invés de homens envoltos na felicidade de meros prazeres? Aquele princípio fundamental não é então tão *mau* quanto o senhor autor pensa. – Contudo, ele pode ter sido pronunciado por um *homem mau*. – Um segundo princípio a ser defendido seria o que segue. Na página 212 é dito: “se alguém diz: que não é o homem individual, mas o gênero que virá a ser educado, então, para mim ele diz algo incompreensível, pois gênero e espécie são apenas conceitos gerais contanto que existam nos seres individuais. - Se falo da animalidade, da mineralidade ou da metalidade em geral e as adorno com esplendidos atributos, mas que contradizem aqueles dos indivíduos singulares! Nossa filosofia da história não deve tomar este caminho da filosofia averroísta”. Certamente, quem diz que nenhum cavalo individual possui chifres, mas que a espécie equina o possui, esse diria simplesmente uma absurdidade. Pois espécie não significa nada além de uma característica segundo a qual todos os indivíduos precisam concordar exatamente uns com os outros. Mas se a espécie humana significa um *todo* de uma série contínua e infinita (indeterminável) de gerações (tal como é o sentido mais comum), e assumindo-se que essa série se aproxima incessantemente da linha de sua determinação, a qual corre ao seu lado, então se pode dizer que não há nenhuma contradição: que ela é assintótica em todas as suas partes e que mesmo assim na totalidade se encontram. Dito de outra forma, nenhum membro de todas as gerações do gênero humano, mas apenas a espécie pode alcançar completamente sua determinação. O matemático pode dar explicações sobre isso; o filósofo poderia dizer: a determinação do gênero humano em sua totalidade é um *progresso incessante* e a completude do mesmo é uma mera ideia do fim, mas que é em todos os sentidos muito útil, pois a partir dela temos que orientar nossos esforços para conformá-los com a intenção da providência. Contudo este pequeno erro da polêmica passagem citada é apenas um detalhe. Importante é a conclusão da mesma: (quer dizer) “nossa

filosofia da história não deve [66] tomar o caminho da filosofia averroísta.” Disso pode-se concluir que o nosso autor, o qual considera frequentemente errônea toda filosofia apresentada até então, exporá ao mundo um modelo da verdadeira forma de filosofar, não segundo um infrutífero esclarecimento de palavras, mas através da ação e do exemplo em sua detalhada obra.

Referências

- ARENDDT, H. *Lectures on Kant's political philosophy*. Ed. by R. Beiner. Chicago: Chicago University Press, 1982.
- AMERIKS, K. *Kant and the historical turn: Philosophy as critical interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- DUPRÉ, L. “Kant's theory of history and progress”, *The Review of Metaphysics* 1.4 (1998): 813-828.
- BEISER, F. C. *The fate of reason: German philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987.
- FACKENHEIM, E. L. “Kant's concept of history”, *Kant-Studien* 48 (1956/57): 381-398.
- GALSTON, W. A. *Kant and the problem of history*. Chicago: The University of Chicago Press, 1975.
- GRIMM, J.; GRIMM, W.. *Deutsches Wörterbuch (Digitale Grimm)*. Hrsg. Deutschen Akademie der Wissenschaften von Berlin / Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Frankfurt: Zweitausendeins, 2004.
- HAYM, R.. *Herder*. 2. vol. Berlin: Aufbau-verlag, 1954.
- HERDER, J. G. *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Wesbaden: Vourier Verlag, 1985.
- HÖPNER, L.; KOLLER, A.; WEBER, A. *Langenscheid Taschenwörterbuch Portugiesisch*. Berlin/München: Langenscheid, 2001.
- IRMSCHER, H. D. “Aspekte der Geschichtsphilosophie Johann Gottfried Herders”. In: M. Heinz (Hg.), *Herder und die Philosophie des deutschen Idealismus*. pp. 5-47. Amsterdam: Editions Rodopi, 1997.
- . “Die geschichtsphilosophische Kontroverse zwischen Kant und Herder”. In: B. Gajek (Hrsg.), *Hamann - Kant - Herder: Acta des vierten internationalen Hamann Kolloquiums im Herder-Institut zu*

- Marburg/Lahn 1985*. pp. 111-165. Frankfurt am Main: Verlag Peter Lang, 1987.
- KANT, I. Briefwechsel. In: *Kants gesammelte Schriften*, hrsg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Bde. X-XIII. Berlin und Leipzig: Walter de Gruyter, 1928.
- _____. *Die Metaphysik der Sitten*. In: Akademie Textausgabe, Bd. VI. Berlin: de Gruyter, 1968. Trad. por Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2003.
- _____. *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. In: Akademie Textausgabe, Bd. VIII. Berlin: Walter de Gruyter, 1968. Tradução por Artur Morão. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2004.
- _____. *Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. von Jens Timmermann. Hamburg: Felix Meiner, 1998. Tradução da edição B por Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. In: *Kant I*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- _____. *Kritik der Urteilskraft*. Hrsg. von Heiner F. Klemme. Hamburg: Felix Meiner, 2006. Tradução por Valerio Rohden e António Marques. 2.ed. Rio de Janeiro: Florense Universitária, 2002.
- _____. *Muthmaßlicher Anfang der Menschgeschichte*. In: Akademie Textausgabe, Bd. VIII. Berlin: de Gruyter, 1968.
- _____. *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*. In: Akademie Textausgabe, Bd. VIII. Berlin: Walter de Gruyter, 1968. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2004.
- KLEIN, J. T. “Considerações entorno da tradução de Bedürfnis na obra kantiana”. In: A. Pinzani; V. Rohden (orgs.), *Crítica da razão tradutora: sobre a dificuldade de traduzir Kant*. pp. 89-108. Florianópolis: Nefiponline, 2010.
- RIEDEL, M. “Historizismus und Kritizismus: Kants Streit mit G. Forster und J. G. Herder”, *Kant-Studien* 72 (1981): 41-57.
- STERN, P. “The problem of history and temporality in kantian ethics”, *Review of Metaphysics* 39 (1986): 505-545.
- WAHRIG, G. *Wahrig deutsches Wörterbuch*. 8. Ed. München: Bertelsmann Lexikon Institut, 2006.
- WEYAND, K. *Kants Geschichtsphilosophie: Ihre Entwicklung und ihr Verhältnis zur Aufklärung*. Köln: Kölneruniversitätsverlag, 1963.
- WOOD, A. “Herder and Kant on history: their enlightenment Faith”. In: S. Newlands; L. M. Jorgensen (eds.), *Metaphysics and good: themes from the philosophy of Robert Merrihew Adams*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

ZAMMITO, J. H. “Herder, Kant, Spinoza und die Ursprünge des deutschen Idealismus”. In: M. Heinz (Hg.), *Herder und die Philosophie des deutschen Idealismus*. pp. 107-144. Amsterdam: Editions Rodopi, 1997.

Resumo: Neste trabalho apresenta-se uma tradução da resposta de Kant a Reinhold e a segunda recensão de Kant ao livro de Herder *Ideias para uma filosofia da história da humanidade*, além de oferecer uma análise sobre as críticas formuladas em ambas as recensões.

Palavras-chave: Kant, Herder, filosofia da história, críticas

Abstract: This paper presents a translation of Kant’s answer to Reinhold and Kant’s second review of Herder’s *Ideas for a philosophy of history of humanity*. It also offers an examination about the critiques that were formulated in the reviews.

Keywords: Kant, Herder, philosophy of history, critiques

Recebido em 08/04/2013; aprovado em 30/05/2013.