

Explicar ou interpretar? Kant e Herder, entre a filosofia e a ciência

Isabel Coelho Fragelli

belfragelli@gmail.com

Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, Brasil / Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), São Carlos, SP

Resumo: O presente artigo traz um estudo comparativo das obras de Kant e de Herder, no qual se pretende mostrar como cada um deles compreendia as relações (isto é, as diferenças e as semelhanças) entre o discurso próprio da *ciência* e o discurso próprio da *filosofia*. A fim de elucidar as especificidades de cada um desses dois tipos de discurso nas obras de ambos os autores, assumiremos, como ponto de partida de nossa análise, a diferenciação entre “explicar” e “interpretar” feita por Gérard Lebrun, em uma passagem de seu livro *Kant e o fim da metafísica*. Veremos, por um lado, de que modo Kant procura demarcar os limites entre o discurso “explicativo” próprio do conhecimento científico e o discurso “interpretativo” próprio do saber filosófico; e, por outro, como Herder dissolve essa distinção entre os dois tipos de discurso ao afirmar a existência de uma *continuidade* entre as faculdades da mente humana (opondo-se, com isso, ao dualismo da filosofia crítica).

Palavras-chave: Kant; Herder; filosofia da linguagem; filosofia da natureza; idealismo alemão.

Explication or Interpretation? Kant and Herder, between the philosophy and the science

Abstract: The present article proposes a comparative study of Kant's and Herder's works, intending to show how each of them understood the relations (namely, the differences and the similarities) between the *scientific* and the *philosophical* speeches. In order to elucidate the specificities of each of those speeches in both author's thoughts, we shall assume, as the starting point of our analysis, the distinction between “explication” and “interpretation” made by Gérard Lebrun in his book *Kant and the end of metaphysics*. On one side, we shall see how Kant draws the line between the “explicative” speech of scientific knowledge and the “interpretative” speech of philosophical knowledge; on the other side, we'll try to show how Herder dissolves this distinction by affirming a *continuity* between all human faculties (thus opposing himself to the dualism of the critical philosophy).

Keywords: Kant; Herder; philosophy of language; philosophy of nature; german idealism.

No capítulo XVI de seu livro *Kant e o fim da metafísica*, no qual procura mostrar como surge a ideia de um “entendimento intuitivo” (*intuitiver Verstand*) no interior da *Crítica do juízo* de Kant, Gérard Lebrun escreve:

O “entendimento = x” não desempenha o papel de uma demiúrgia de consolo; ele é o emblema de um *sentido sem intenção*, a certeza de que a beleza, a vida e a história não são domínios de explicação, mas de interpretação (LEBRUN, 2002, p. 639).

A importante distinção entre *explicação* e *interpretação* aqui apresentada não é desenvolvida pelo autor na sequência dessas palavras e parece inserir-se de um modo mais ou menos informal no interior do capítulo



(isto é, sem fazer referência a qualquer teoria kantiana da explicação ou da interpretação)¹. No presente artigo, pretendemos não apenas desenvolvê-la, procurando mostrar que ela pode levar à compreensão de aspectos centrais da filosofia kantiana (alguns dos quais trabalhados pelo próprio Lebrun), mas também utilizá-la como ponto de partida de um estudo comparativo das relações entre filosofia e ciência nas obras de Kant e de Herder. Nossa análise será dividida em dois momentos: no primeiro, tentaremos mostrar que essa distinção entre *explicar* e *interpretar*, tal como Lebrun a observa no interior do sistema crítico, parte da diferenciação essencial que Kant estabelece entre o discurso próprio da *ciência* e o discurso próprio da *filosofia*; no segundo, procuraremos compreender como Herder responde a essas distinções internas do sistema kantiano e de que modo seus argumentos estão ligados à elaboração de uma *poética* da natureza.

I.

Retomemos as principais questões que estão em jogo no capítulo do livro de Lebrun acima mencionado. A discussão em torno da possibilidade de compreensão do organismo vivo, pela qual se pauta todo o argumento desenvolvido na “Crítica do juízo teleológico”, alcança um momento fundamental no § 77, quando Kant apresenta o caminho que conduz a razão à Ideia (de caráter regulativo) de um *entendimento intuitivo*, ou *arquetípico* (*urbildlich*). Segundo o autor da *Crítica*, um entendimento meramente *discursivo* (ou *étipo*, que “necessita de imagens”²), tal como o entendimento humano, é incapaz de compreender as relações de causalidade que podem ser observadas em um corpo orgânico. “Um produto organizado da natureza”, diz Kant, é um ser “no qual tudo é fim e também meio, reciprocamente. Nele, nada é gratuito, sem um fim, ou atribuível a um mecanismo cego da natureza” (KANT, 1913, [§ 66], p. 376)³. Essa definição torna claro o fato de que a *organização* natural só pode ser pensada, pela razão, segundo o conceito de *fim*, e o organismo pode então ser denominado um “*fim* natural”. Ora, o conceito de *fim* não é um conceito do entendimento: por ser capaz de compreender a natureza apenas segundo leis *mecânicas* (como já nos ensinara a primeira *Crítica*), o entendimento humano não consegue demonstrar a ligação causal que determina um objeto quanto à sua *finalidade*. Por essa razão, do ponto de vista do *entendimento* (que equivale ao ponto de vista teórico, ou propriamente científico), haverá sempre uma “*contingência*” (*Zufälligkeit*) implicada na ligação entre a *forma* do objeto orgânico e as leis que devem determiná-la⁴.

Na verdade, é precisamente essa “contingência” que levará a razão a buscar (mediante o trabalho do juízo) uma maneira de ao menos *pensar* o organismo “*como se*” ele se deixasse determinar pela regra da finalidade. Nas palavras de Kant:

A *contingência* de sua forma [a do objeto orgânico] em todas as leis da natureza com relação à razão – na medida em que a razão, embora deva conhecer (*erkennen*) a necessidade de toda forma de um produto natural, todavia não pode admitir essa necessidade naquela forma dada, caso queira apenas considerar as condições ligadas à sua produção (*Erzeugung*) – é mesmo já um motivo para assumir a causalidade do mesmo (*desselben*) de um modo tal que, justamente por isso, ela só fosse possível de acordo com a razão; esta é pois a faculdade de agir segundo fins (uma vontade); e o objeto que for representado como possível somente a partir destes, apenas seria representado como possível enquanto fim. (KANT, 1913, [início do § 64], p. 370).

Devido à sua ambição sistemática e universalizante, a razão não pode aceitar a *inexplicabilidade* irredutível da forma orgânica. Por isso, a fim de dar uma resposta coerente, ou ao menos “sem contradição”, a esse enigma que a natureza lhe apresenta, a faculdade de julgar recorre à Ideia de um outro entendimento (diferente do nosso), capaz de pensar “as partes como dependentes do todo”, e não o contrário. Em contraposição com



o entendimento humano, que vai do *geral analítico* (os conceitos) ao particular (a intuição sensível dada), esse entendimento intuitivo vai “do *geral sintético* (o todo) ao particular (as partes), ou seja: ele realiza uma *intuição* imediata do todo da realidade empírica – realidade esta que é dada apenas por partes (por sucessão no tempo e por divisão no espaço) ao nosso entendimento, segundo as formas da intuição sensível. Trata-se de um entendimento capaz de pensar uma “*totalidade empiricamente dada*” (LEBRUN, 2002, p. 617), algo que, para um entendimento finito como o nosso, não passa de um paradoxo.

Todo o problema que nós encontramos quando queremos explicar o organismo resulta do fato de que ele se apresenta a nós como uma *totalidade*: “a dificuldade ontológica que o organismo coloca a Kant”, diz ainda Lebrun, “é a seguinte: dado que a totalidade é sinônimo de continuidade, como pensar *enquanto totalidade* aquilo que só podemos conhecer enquanto ‘quantum discretum?’” (LEBRUN, 2002, p. 616). Em suas *Reflexões sobre metafísica*, Kant afirma que um “*quantum discretum*” é um “composto” (*Zusammengesetzt*)⁵, ou seja, uma pluralidade de partes determinadas postas em conjunto que “deve ser retrçada num *progressus* temporal” (LEBRUN, 2002, p. 615). Nesse caso, as partes podem ser pensadas como unidades (i. e., separadamente do conjunto, tal como se observa em um *número*)⁶. Já a ideia de *totalidade*, em contrapartida, implica uma *unidade do múltiplo* (ou do conjunto total das partes) exposta *simultaneamente*. Ora, o entendimento intuitivo, ou *arquetípico* (*urbildlich*), é assim definido justamente por ser capaz de *intuir* uma “*imagem-originária*” (uma *Urbild*) da totalidade, na qual todas as partes (os particulares) desta última são apreendidas simultaneamente, como uma unidade. Diferentemente daquilo que ocorre com a nossa faculdade de conhecimento, aqui não haveria nenhuma separação entre o particular da intuição e o universal do conceito: o acordo entre ambos seria imediato e, portanto, *necessário*. A contingência surge precisamente no espaço deixado por essa cisão entre duas “fontes” distintas do conhecimento, e a irredutibilidade de uma à outra faz com que nós possamos conhecer o mundo somente *por partes* (isto é, na medida em que a intuição apresenta os fenômenos aos conceitos do entendimento). Ao expor assim a nossa incapacidade de compreender a totalidade enquanto tal, essa contingência aparece como um testemunho, ou como um emblema da nossa *finitude*.

O entendimento intuitivo pode então ser concebido como um entendimento *infinito*, para o qual os processos *mecânicos* da natureza não são contingentes (tal como são para um entendimento finito, humano), mas estão inseridos necessariamente numa ordem natural orientada segundo fins⁷. Em última análise, esse entendimento conteria, em si mesmo, o fundamento de possibilidade das relações *finais* implicadas não apenas no funcionamento dos organismos vivos, mas também em toda a organização da natureza compreendida sistematicamente.

“Não é necessário provar (*beweisen*) que um tal *intellectus archetypus* seja possível” (KANT, 1913, [§ 77], p. 408), lê-se ainda na terceira *Crítica*; basta apenas mostrar que nós somos “conduzidos” à Ideia dele ao confrontarmos-nos com os limites próprios de nosso entendimento discursivo. O “entendimento = x” de que fala Lebrun é, portanto, a designação de um suposto “ser inteligente” que deve ser pensado como possível e posto como “fundamento originário da natureza” (*Urgrundes der Natur*)⁸, embora não possamos determiná-lo. De acordo com os princípios da filosofia crítica, suas operações certamente não podem ser conhecidas ou demonstradas por nós, e sua causalidade deverá ser entendida apenas a partir de uma “analogia distante” com aquilo que nós entendemos por uma “causalidade segundo fins em geral”⁹ – a saber, a causalidade intencional, ou *técnica*. Para nós, um objeto empírico produzido segundo fins não é outra coisa, senão o produto de uma *técnica*, ou de uma *arte*, concebido de acordo com uma Ideia. Embora se diga “muito pouco” do organismo ao equipará-



lo a um produto da arte (principalmente porque, nesse caso, é preciso admitir um “artista” exterior à obra como causa de sua produção)¹⁰, Kant afirma ser essa a única maneira de compreendermos a causalidade desse “ser inteligente”, do qual, com isso, “se supõe que ele soube resolver uma dificuldade para nós intransponível” (LEBRUN, 2002, p. 617).

Em suma, o organismo apresenta-se à razão como um “*problema*”: o de que há certos fenômenos da natureza cuja causa ela não consegue determinar. A razão reconhece assim que os limites do conhecimento não podem ir além daquilo que ela é capaz de *explicar*, ou cuja causa ela pode determinar a partir das regras de sua faculdade teórica, o entendimento. É por isso que a vida não é objeto de nenhum saber científico – assim como a beleza e a história também não são, já que nelas também está em jogo a ideia de *finalidade*, como bem nos mostra a terceira *Crítica*. Mas, se a razão não pode emitir um juízo determinante de conhecimento sobre esses temas, ela encontra porém uma maneira de ao menos atribuir a eles um *sentido*: mediante o trabalho do juízo reflexionante, ela pensará o organismo *como se* ele fosse o produto da técnica de um “ser inteligente”; o objeto belo *como se* a beleza fosse um conceito universal e necessário¹¹; a história do mundo *como se* ela fosse o percurso de realização da destinação moral dos homens¹². Com efeito, o argumento da finalidade *é sempre possível* e justifica-se de um modo coerente (a Ideia de um entendimento intuitivo, por exemplo, “não contém nenhuma contradição” (KANT, 1913, [§ 77], p. 408)¹³. Mas, visto que a razão não pode demonstrá-lo, a resposta que ela oferece será sempre apenas uma *leitura*, ou uma *interpretação* dos fenômenos observados.

Com isso, Kant nos mostra, em primeiro lugar, que nós não podemos construir qualquer ciência da beleza, da vida ou da história. Em seguida, vemos que a razão, ao perceber esses limites de seu conhecimento do mundo, busca *em si mesma* uma maneira de ao menos “compreender” aquilo que ela não consegue explicar. Pois se é verdade que esses objetos (o belo, a vida, a história) não são passíveis de uma explicação teórica, eles contudo oferecem material para a *reflexão* – que não é outra coisa, senão o trabalho da faculdade de julgar pura através do qual a razão exercita a sua própria *liberdade discursiva* (que nada tem a ver com a liberdade *prática*, como Kant bem o ressalta). O objeto belo, assim como o objeto orgânico oferecem à razão uma ocasião – o primeiro como “favor”, o segundo como “problema” – para que ela ponha “em jogo” (ou em relação dinâmica) as suas faculdades. Mediante essa atividade própria do juízo puro, a razão pode ao menos procurar uma maneira de *pensar* um sentido para eles a partir de seus conceitos e de suas Ideias – e é nisso que consiste o seu *interpretar*. Conclui-se então o seguinte: na medida em que a razão compreende os limites do conhecimento a partir da análise daqueles objetos (análise esta que é costurada pelo problema da *finalidade*); e na medida em que é precisamente o reconhecimento desses limites que, por sua vez, a conduz ao livre *exercício* de sua própria faculdade reflexiva, a *Crítica do juízo* expõe os caminhos de um discurso que se desloca da ciência para a filosofia.

Na *Crítica da razão pura*, Kant já havia estabelecido as principais diferenças entre o método que ele denominou *filosófico* e aquele que ele denominou *matemático*: o primeiro faz um “uso discursivo da razão segundo conceitos”, já o segundo faz um “uso intuitivo” da mesma “fundado na *construção* de conceitos” (KANT, 2001, [B 747], p. 583; grifo meu). O capítulo que trata da “Disciplina da razão pura” tem precisamente a função de separar os dois terrenos, o da meditação filosófica e o da meditação matemática, procurando estabelecer cuidadosamente qual é o discurso próprio para cada um deles:

A primeira [a meditação filosófica] mantém-se simplesmente em conceitos gerais, esta última [a meditação matemática] nada pode fazer com o mero conceito, mas apressa-se a recorrer à intuição, na qual considera



in concreto o conceito, embora não de modo empírico, mas simplesmente numa intuição que apresentou *a priori*, isto é, construiu, e na qual tudo aquilo que resulta das condições gerais da construção deve ser válido também de uma maneira geral para o objeto do conceito construído. (KANT, 2001, [§ 743], p. 581).¹⁴

O filósofo certamente “filosofaria em vão sobre o triângulo”, já que seus juízos a respeito deste em nada poderiam “ultrapassar no mínimo que fosse a simples definição”. Já o matemático, a quem caberia *construir* o conceito de triângulo ao referi-lo a uma intuição sensível, produziria assim um conhecimento racional sintético sobre ele. “A solidez da matemática repousa em definições, axiomas e demonstrações”, ao passo que a filosofia não contém nenhum desses elementos, mas “está cheia de definições defeituosas” (KANT, 2001, [B 754-759], p. 583 a 591)¹⁵.

Não apenas à ciência matemática, mas também à ciência da natureza (a física) convém o uso do *método* matemático, já que esta última também opera uma construção de conceitos a partir de uma intuição sensível que, no seu caso, é *empírica*, e não *pura*, como no caso da primeira. “Em cada disciplina particular da natureza (*in jeder besonderen Naturlehre*)”, diz Kant nos *Primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza* (1786), “poder-se-á encontrar tanta ciência *propriamente dita* (*eigentliche Wissenschaft*) quanto nela encontrar-se *matemática*” (KANT, 1911b, p. 470)¹⁶. Por esse motivo, Kant dirá que a verdadeira *teoria* da natureza é a física baseada em leis *mecânicas*, já que estas leis não são outra coisa senão uma aplicação das regras matemáticas aos fenômenos naturais. Assim lemos na primeira *Crítica*:

A grande fortuna, que a razão obtém pela matemática, leva muito naturalmente a presumir que, se não esta ciência, pelo menos o seu método daria resultado também fora do campo das grandezas, porque refere todos os seus conceitos às intuições que pode fornecer *a priori*, assim se tornando, por assim dizer, mestra da natureza, enquanto a filosofia pura, com os seus conceitos discursivos *a priori*, divaga na natureza, sem poder tornar intuitiva *a priori* a realidade desses conceitos e, precisamente por isso, sem os poder autenticar. (KANT, 2001, [B 752], p. 587).

Mas, se por um lado a filosofia não pode proferir qualquer “evidência” (isto é, qualquer “certeza intuitiva” cujo juízo seria “apoditicamente certo”), sua tarefa é mais elevada que a daquelas ciências: trata-se de compreender “a relação de todo o conhecimento aos *fins essenciais* da razão humana” (KANT, 2001, [B 867], p. 661; grifo meu). De acordo com seu sentido “escolástico”, diz Kant, a filosofia é apenas uma “*doutrina da habilidade*” (ou uma “*aptidão*”) que permite à razão operar uma “*conexão sistemática*” de todo conhecimento racional, ou de todas as ciências; de acordo com seu sentido “cósmico”, porém, ela é uma “*doutrina da sabedoria*” que visa a “*utilidade*” (isto é, *fins*). Dito de outro modo: se a filosofia for compreendida segundo o “conceito do mundo”, e não segundo o “conceito da escola”, seu trabalho não será apenas o de operar uma *conexão sistemática* dos conhecimentos em função de uma *Ideia* do todo, mas principalmente o de relacionar essa totalidade ideal dos conhecimentos com os *fins últimos* da razão humana¹⁷. Nesse último sentido, a filosofia pode ser considerada a mais fundamental das metafísicas:

A metafísica, tanto da natureza, como dos costumes, e sobretudo a crítica de uma razão que se arrisca a voar com as próprias asas, crítica que a precede a título *preliminar* (propedêutico), constituem por si sós, propriamente, aquilo que podemos chamar, em sentido autêntico, filosofia. (...) A matemática, a física, o próprio conhecimento empírico do homem, possuem um alto valor como meios para se alcançarem os fins da humanidade, na maioria das vezes fins contingentes, mas no fim de contas também para se atingirem fins necessários e essenciais, embora unicamente mediante um conhecimento racional por simples conceitos, o qual, designe-se como quiser, não é propriamente outra coisa senão a metafísica. (KANT, 2001, [B 878], p. 668).



II.

Bem sabemos a importância dessa distinção entre dois *métodos*, ou entre dois modos do discurso racional para os objetivos primeiros do projeto crítico: de um lado, reconhece-se a ineficiência do discurso filosófico em relação aos objetos da matemática, justificando-se assim a especificidade das ciências *propriamente ditas* (aquelas que proporcionam um conhecimento *teórico* do mundo sensível) em relação à metafísica; por outro, reconhece-se a ineficiência do método matemático em relação aos objetos da filosofia, protegendo-se assim a filosofia do dogmatismo e resguardando-se, ao mesmo tempo, a importância da metafísica para a razão. Com isso, Kant pretendia responder às limitações de dois inimigos opostos: o empirismo cético e o racionalismo dogmático. Mas, no que diz respeito às suas famosas críticas ao pensamento de Herder, em especial quando o acusa de ter desenvolvido uma metafísica “muito da dogmática” em suas *Ideias para uma filosofia da história da humanidade*, é uma outra faceta do “dogmatismo” que está em questão. Se Kant questiona certos “excessos” cometidos por Herder na exposição de sua filosofia da história, não é por julgar que ele trata esta última como uma ciência *exata*, mas por acreditar que, ao propor uma consideração teórica a respeito de seu objeto¹⁸, o “espírituoso autor” das *Ideias* não soube “podar os ramos abundantes” de sua imaginação. Nas *Resenhas* que escreveu aos dois primeiros volumes desta obra¹⁹, Kant ressalta a importância de se observar os limites entre a *ciência* e a *poesia*, afirmando que quem acredita encontrar algum conhecimento da natureza “no campo fértil da força poética (*im fruchtbaren Felde der Dichtungskraft*)” não deixa, também assim, de pensar como um metafísico (KANT, 1923a, p. 54 e 55).

Como o próprio Lebrun já frisara, trata-se sempre, para Kant, de *observar os limites* da razão. “Querer determinar qual organização da cabeça, externamente em sua figura e internamente quanto ao cérebro, está necessariamente ligada ao andar ereto; e, mais ainda, como uma organização voltada apenas para este fim, contém o fundamento da faculdade da razão da qual o animal tomará parte – isso evidentemente extrapola toda razão humana” (KANT, 1923a, p. 54), lemos ainda nas *Resenhas*. A passagem faz referência ao Livro IV das *Ideias*, no qual Herder procura explicar a origem da razão no homem a partir de uma análise de sua constituição corporal, relacionando-a principalmente com o fato dele possuir o andar ereto:

Chegamos então ao privilégio do homem na formação de seu cérebro; de que isso depende? Manifestamente de sua *perfeita organização no conjunto* e, em última instância, de seu *andar ereto* (HERDER, 1989, p. 127)²⁰.

A ideia de que a natureza *não age por acaso*, tendo assim organizado todas as suas criaturas sempre de acordo com uma *finalidade*, perpassa toda a exposição filosófica da obra de Herder. “O homem é organizado *para a linguagem*” (*zur Sprache organisiert*), “*para a capacidade racional*” (*zur Vernunftfähigkeit*), ou ainda “*para a liberdade*” (*zur Freiheit*)²¹, ele afirma. Não sem razão, Kant diria que esses juízos teleológicos não são frutos de uma análise do objeto operada mediante “conceitos determinados” do entendimento, mas foram antes inspirados pela *força poética* da imaginação. Pois não deixa de ser verdade que Herder – seja ao fazer ciência, seja ao fazer filosofia – pensa como um *poeta*. Sua linguagem, sempre muito rica em metáforas e analogias, deixa claro que as fronteiras entre ciência, filosofia e poesia não são, para ele, tão rigorosamente demarcadas. “A grande analogia da natureza” (*die große Analogie der Natur*), como ele diz, em uma de suas mais notórias expressões, é o princípio que organiza não apenas a sua teoria natural, mas também toda a sua filosofia da história. “Não conheço nenhuma educação (*Bildung*) mais útil das forças humanas”, lemos em *Über Bild, Dichtung und Fabel*,



do que esse exercício da analogia, que consiste em conceber fatos semelhantes e, neles, indicar o semelhante de modo exato e preciso. Com ele, não apenas a possibilidade interna de um fato dado é tornada evidente e o caminho para o emprego de sua experiência, que é uma só, construído ao acaso; mas por meio dele constrói-se, ao mesmo tempo, o caminho seguro para a descoberta de leis firmes e gerais de muitas situações, e assim caminha-se da terra da poesia para a terra da mais resoluta verdade. Em todas as ciências, as maiores descobertas foram feitas por meio de analogias; refletia-se sobre diversos casos semelhantes e fazia-se experimentos (*Versuche*); comparava-se as consequências desses experimentos, reconduzindo-os a conceitos gerais e, por fim, a um princípio capital; e, quando este adequava-se a cada um dos fatos analógicos dados: *então era inventada a ciência*. (HERDER, 1994, p. 661).

Em última instância, a analogia é o recurso que permite a Herder realizar diversas *mediações* entre aquilo que é da ordem da natureza e aquilo que é da ordem do espírito – a despeito da opinião de Kant, para quem “nenhuma analogia pode preencher essa incomensurável lacuna entre o contingente (*Zufälligen*) e o necessário” (KANT, 1923a, p. 57). E de fato ocorre que essas mediações são muitas vezes expostas, por Herder, na forma de um esboço de idéias, ou de um ensaio (*Versuch*), cujo objetivo é mais o de abrir os caminhos para o conhecimento que o de estabelecer uma verdade certa e segura. Isso porque também ele reconhece e admite, sem ressalvas, os limites do conhecimento humano: “O mundo inteiro, a visão que dele Deus possa ter num só momento, é um abismo. Abismo em que me encontro perdido” (HERDER, 1995, p. 97). E também para ele não se trata de forma alguma de apoderar-se da “coisa em si”. O que de fato há, para o homem, é sempre e apenas *linguagem*:

Se pensássemos coisas, ao invés de características abstratas (*abgezogene Merkmale*), e se exprimíssemos a natureza das coisas, ao invés de signos arbitrários: então adeus erro e opinião, nós estaríamos na terra da verdade. Agora quão longe estamos desta, mesmo quando acreditamos dela estarmos juntos, já que aquilo que sei de uma coisa é apenas um símbolo (*Symbol*) externo e desconectado da mesma, vestido de outro símbolo arbitrário. (HERDER, 1989, p. 350).

Se o discurso teórico de Herder oscila entre afirmações “dogmáticas” e sugestões incertas, não é por ele julgar que a *verdadeira* ciência das coisas, em alguma medida, pertence ao homem; mas porque, segundo ele, toda ciência é sempre um *esforço de interpretação*. Desde a sua percepção primeira do mundo, através da intuição sensível, o homem não faz outra coisa senão “traduzir”, para a *sua própria linguagem*, tudo aquilo que a natureza lhe comunica: “nós não *vemos*”, diz Herder, “mas criamos imagens para nós”. Melhor explicando, “aquilo que vemos nas coisas fora de nós não reside somente nelas, mas sobretudo no órgão que aí vê e no sentido interno (*innern Sinn*) que as percebe” (HERDER, 1994, p. 635 e 638). Os símbolos e alegorias de nossa linguagem racional são apenas uma forma mais elaborada dessa “*força poética*” que já se manifesta na apreensão sensível. Portanto, é apenas devido à *poesia* que o homem pode tornar *legível*, para si próprio, a misteriosa linguagem da natureza (que ora parece revelar-se a ele plena de sentido, ora parece escapar-lhe por completo), de modo que não pode haver, para ele, verdade alguma sem poesia²².

Isso nos permite compreender por que Herder jamais aceitou o dualismo do qual parte todo o projeto da filosofia crítica. Mesmo antes de escrever a sua *Metacrítica da razão pura* (obra na qual propõe um amplo questionamento dos preceitos da *Crítica da razão pura*), ele já se havia manifestado contra a concepção dualista do homem em um ensaio menor, porém de grande importância, intitulado *Sobre o conhecer e o sentir da alma humana*. Aqui, Herder procura mostrar que as faculdades de *conhecer* e de *sentir* não possuem naturezas distintas, mas são duas *forças* interdependentes e indissociáveis no interior do homem, de tal modo que não podem ser compreendidas separadamente. Com isso, fica clara a razão pela qual todo o vocabulário



da filosofia transcendental (“conhecimento *a priori*”, “esquema da imaginação”, “razão pura” etc.) não passa, para Herder, de um palavreado obscuro e sem sentido. “Podemos de fato”, diz ele na *Metacrítica*, “em idéias e palavras, separar a razão humana de outras forças de nossa natureza para um certo fim; mas jamais devemos nos esquecer de que ela, separada de outras forças, não subsiste” (HERDER, 1998, p. 319).

Em oposição às teses dualistas, Herder afirma a *continuidade* das forças (*Kräfte*) operantes no homem, as quais ele define a partir de uma espécie de jogo semântico construído em torno da palavra *Sinn* (*sentido*)²³. Resumidamente, a “escala geral” em que se dispõem essas forças pode ser assim compreendida: a forma mais simples, ou menos organizada delas são os *Sinne*, ou os sentidos *externos*; acima deles está o *innerer Sinn*, ou o “sentido interno”, responsável por organizar toda a multiplicidade da percepção sensível em uma unidade representativa; por fim, a mais elevada forma de manifestação das forças humanas é precisamente a *Besonnenheit*, ou a reflexão – e esta não é outra coisa, senão o “sentido livre” (*der freie Sinn*) do homem. Assim lemos na *Metacrítica*:

Ele [o *sentido interno*] não é nenhum desconhecido *a priori*, nenhuma parte desconexa da criação, separada de todos os objetos. Em muitas línguas ele se chama *sentido* [*Sinn*], tal como o externo, que é o seu órgão. *Sentido interno* [*Innere Sinn*]! Um belo nome! Ele abarca todas as forças inferiores, elevando-as à sua natureza, a uma *unidade superior*. Memória, recordação, imaginação tornam-se nele *consciência* [*Besinnung*]. Quando busca características [*Merkmale*], ele pondera [*sinnet er nach*]; enquanto as investiga, ele é perspicaz [*scharfsinnig*]; se as busca com profundidade, ele é meditativo [*tiefsinnig*]; se desliza sobre elas, então mostra-se um leviano [*Leichtsinn*]; se concentra-se em uma única, como se não houvesse nenhuma outra, então chama-se, com razão, melancólico [*Schwersinn*]. [...] Por fim, o *sentido livre* [*der freie Sinn*], esse nobre dom do homem, não poderia eleger-se nenhum nome mais adequado do que *reflexão* [*Besonnenheit*]²⁴.

No *Ensaio sobre a Origem da Linguagem*, Herder explica que a racionalidade humana na verdade consiste em um “arranjo”, ou numa “determinação global” de todas as forças no homem que as direciona especificamente *para a liberdade* (diferentemente do que ocorre com os animais, cuja disposição geral das forças converte-se em *instinto*). Ora, é precisamente essa *continuidade* entre as faculdades humanas, de tal modo definida por esses desdobramentos da palavra *Sinn*, que dilui a distinção entre “explicar” e “interpretar” no interior da filosofia herderiana. Pois, se a razão não é uma força particularmente distinta da sensibilidade, então o homem deve ser entendido como um ser essencialmente *histórico*, vivo e existente *ao mesmo tempo* como um conjunto orgânico composto de corpo e razão²⁵. Sua relação com o objeto é sempre uma relação viva e dinâmica, de modo que nenhum discurso “abstrato” (i. e, que seja produzido pelos mecanismos “frios” e “endurecidos” de uma razão que se crê independente de sensibilidade) pode produzir qualquer tipo de conhecimento. Por esse motivo, a distinção kantiana entre um discurso que fala determinadamente da sensibilidade (o discurso científico) e outro que fala dela apenas reflexivamente e “por meros conceitos” (o discurso filosófico) não faz o menor sentido para Herder. Se desde o primeiro momento do processo de conhecimento (a saber, o momento da apreensão sensível) o homem já realiza a *leitura*, ou a *interpretação de uma linguagem*, então não há ciência que não seja, ao mesmo tempo, e de algum modo, também uma filosofia. No interior da obra de Herder, isso nos leva a observar que não há propriamente nenhuma *ciência* da natureza que não esteja necessariamente vinculada a uma *filosofia da história* natural – e não é por acaso que a parte mais importante de sua teoria natural encontra-se justamente nas *Ideias*. Toda “explicação” da natureza envolve, em sua obra, um questionamento a respeito do *sentido* (isto é, uma *interpretação*); e é por isso que a poesia, enquanto “linguagem sensível”, capaz de exprimir o homem em toda a complexidade das forças que o compõem, é a linguagem própria de sua filosofia.

NOTAS

1. Em uma passagem anterior do livro (p. 350), Lebrun distingue “compreender” e “explicar” em contexto semelhante ao da citação acima, referindo-se em nota à distinção entre os dois termos feita por Yvon Belaval em sua obra *Les conduites d'échec*. Nesta, o autor procura mostrar as consequências de duas concepções distintas da biologia – uma “explicativa” e outra “compreensiva” – para as psicologias de final do séc. XIX e início do séc. XX. A referência de Lebrun dirige-se mais precisamente à passagem na qual Belaval aponta as relações entre a teoria kantiana do organismo e as teorias estruturalistas da “compreensão”. Visto, porém, que os principais temas dessa obra fogem bastante dos objetivos do presente artigo, não convém aprofundarmos a sua análise, mas apenas ressaltar que Belaval associa essa distinção entre o “compreender” e o “explicar” ao debate em torno das diferenças entre as “ciências naturais” e as “ciências humanas” – o qual, de certo modo (e certamente sem ser posto nesses termos), já está em jogo nas questões apontadas por Kant na *Crítica do Juízo*, objeto central da referida obra de Lebrun (cf. BELAVAL, Y. 1953. *Les conduites d'échec*. Paris: Gallimard).

2. “der Bilder bedürftigen Verstandes”. KANT, 1913, [§ 77], p. 408,

3. “Nichts in ihm ist umsonst, zwecklos, oder einem blinden Naturmechanismus zuzuschreiben”.

4. A esse respeito, cito as palavras de Pedro Paulo Pimenta: “Não há dúvida de que, em uma certa relação com outros fenômenos da natureza, um fim natural pode ser determinado num sistema de relações mecânicas. Mas não basta dizer que os organismos (pois é ao organismo que se refere o termo fim natural) estão submetidos, enquanto fenômenos, às leis da física. Pois, para o entendimento, manifesta-se, “ao mesmo tempo”, uma “contingência da forma do objeto” em relação às suas leis de determinação: o entendimento só pode posicionar-se, com relação à estrutura do organismo, julgando-a como contingente” (PIMENTA, P. P., 1997, p. 21). No § 77 da *Crítica do Juízo*, Kant afirma que o entendimento humano caracteriza-se por uma “certa contingência de constituição” (*eine gewisse Zufälligkeit der Beschaffenheit*) devido ao fato de que ele não consegue justificar o acordo existente entre seus conceitos e os objetos particulares do mundo natural que a ele se apresentam. Toda a diversidade e a multiplicidade das formas do particular que podem ser apresentadas à nossa percepção são-lhe contingentes porque ele é apenas uma “faculdade de conceitos” (i. e., uma faculdade que opera *por meio* de conceitos, e não *imediatamente*, por *intuição*). O conceito geral de *retângulo*, por exemplo, não permite a dedução de toda a variedade possível de *corpos retangulares* que possam ser encontrados no mundo (cf. HUNEMAN, 2008, p. 372). Como diz Lebrun, essa mesma “fatalidade” do entendimento pode ser colocada da seguinte forma: “nosso entendimento é incapaz de caminhar do todo às partes” (LEBRUN, 2002, p. 614). Explicaremos isso melhor na sequência.

5. Cf. as reflexões nos 4212, 4424, 4328, 5849 (KANT, 1928, vol. XVIII, Parte 1, p. 458, 540-541, 507; Parte 2, p. 368). Outras referências a esses mesmos problemas podem ser encontradas na *Crítica da razão pura* (na Seção 9 da “Antinomia da razão pura”) e na *Dissertação de 1770* (em especial na Seção 1, “Sobre a noção de mundo em geral” (“*De notione mundi generatim*”).

6. Cf. KANT, 1911a, [B 555], p. 360.

7. “Essa instância [o entendimento intuitivo], na qual se anulam possível e existência, tem lugar para a faculdade de julgar reflexiva como instância na qual se anula a diferença entre o mecanismo e a finalidade”. (HUNEMAN, 2008, p. 396).

8. Cf. KANT, 1913, [final do § 74], p. 397.

9. Cf. KANT, 1913, [§ 65], p. 375.

10. Faz-se aqui referência ao famoso § 65 da *Crítica do juízo*. Convém sempre lembrar que a razão reduz o organismo a um produto da técnica justamente porque, na verdade, “a causalidade orgânica não tem nada de análogo com qualquer causalidade que nós conhecemos” (KANT, 1913, p. 375).

11. Como mostra a primeira parte da *Crítica do juízo*, a finalidade compreendida no juízo de gosto diz respeito ao *acordo* da forma de uma representação sensível com a nossa faculdade de conceitos (o entendimento). Isso significa que o juízo estético julga os objetos da natureza como *finais* na medida em que a forma da representação destes objetos “favoriza” o acordo entre as faculdades da mente (a imaginação e o entendimento). Trata-se, por isso, de uma *finalidade formal subjetiva*, e não de uma finalidade *real objetiva*, tal como é a finalidade compreendida no fim natural (o organismo).

12. Nos parágrafos finais da *Crítica do juízo* (mais especificamente a partir do § 83), Kant faz uma transição da compreensão do juízo teleológico no interior da esfera natural para a sua compreensão no interior da esfera da cultura. Cf. também os textos paralelos à *Crítica* nos quais ele desenvolve uma filosofia da história (como, por exemplo, em *História universal de um ponto de vista cosmopolita*, na *Antropologia de um ponto de vista pragmático* e em *A paz perpétua*).

13. Em outras palavras: nada impede que de fato exista um tal entendimento intuitivo, diferente do nosso, e que os organismos



vivos tenham sido por ele concebidos segundo uma Ideia. Segundo Kant, é preciso contar com uma “dupla impossibilidade” por parte da razão: se, por um lado, ela não pode provar que os homens são destinados para a moralidade, por outro, ela também não pode provar o contrário, isto é, que os homens *não* são destinados à moralidade.

14. Na *Lógica*, Kant assim explica essa “construção” de conceitos: “*Construímos* conceitos quando os exibimos na intuição *a priori* sem recorrer à experiência, ou, quando exibimos o objeto na intuição que corresponde ao nosso conceito do mesmo”. (KANT, 2011, p. 40).

15. É importante mencionarmos aqui o cuidado de Kant em ressaltar a dificuldade específica da língua alemã no que diz respeito à diferenciação entre os termos “definir”, “explicar” etc.: “A língua alemã, para as expressões de *exposição* [*Exposition*], *explicação* [*Explication*], *declaração* [*Deklaration*] e *definição* [*Definition*], tem apenas uma palavra: *Erklärung*; por isso nos devemos afastar um pouco do rigor da exigência que nos leva a recusar às explicações filosóficas o título honroso de definições e queremos limitar toda nossa observação a isto: que as definições filosóficas são apenas exposições de conceitos dados, enquanto as definições matemáticas são construções de conceitos originariamente formados; as primeiras são feitas apenas analiticamente por decomposição (cuja integridade não é apoditicamente certa); as segundas são feitas sinteticamente e constituem, portanto, o próprio conceito que as primeiras apenas *explicam* [*erklären*]”. (KANT, 2001, [B 757], p. 590; cf. KANT, 1911a, p. 479). Notamos, assim, que o que ele entende aqui por “explicar” é o contrário do que Lebrun entende pelo mesmo termo nas passagens que mencionamos de *Kant e o fim da metafísica*. Por esse motivo, e levando-se em conta essa limitação da língua alemã de que fala Kant, nós dissemos que não se tratava, para Lebrun, de referir os termos “explicação” e “interpretação” a qualquer teoria kantiana dos mesmos.

16. Nesse texto, Kant retoma aquela mesma distinção da primeira *Crítica* entre o uso da razão “por simples conceitos” e o uso da mesma “por construção de conceitos”, a fim de mostrar justamente que, embora a verdadeira ciência da natureza pressuponha uma “*filosofia pura*” (i. e., uma *metafísica*) da natureza, ela apenas assume um caráter propriamente *teórico* quando a matemática lhe é aplicada.

17. Essas passagens foram extraídas tanto da *Lógica* (KANT, 2011, p. 39 a 43), quanto da *Crítica da razão pura* (KANT, 2001, [B 860-879], p. 657 a 669). Em uma nota desta última obra, Kant explica o que ele entende por “conceito cósmico” (ou “conceito do mundo”) e por “conceito escolástico”: “Chama-se aqui conceito cósmico aquele que diz respeito ao que interessa necessariamente a todos. Portanto, determino o fim de uma ciência segundo *conceitos escolásticos*, quando esta é considerada como uma das aptidões para certos fins arbitrários” (KANT, 2001, [B 867], p. 662).

18. Nos primeiros volumes nas *Ideias*, Herder trata principalmente da história da natureza (e não ainda da história da cultura), abordando-a desde os primórdios da formação da terra até o aparecimento da espécie humana sobre ela. Ao longo dessa análise histórica, ele desenvolve uma verdadeira *teoria* da natureza, passando amplamente pelos mesmos problemas a respeito da vida e do organismo que estão em jogo na *Crítica do juízo*.

19. No ano de 1785, Kant escreveu três resenhas aos primeiros volumes da obra de Herder (que foram publicados entre 1784 e 1785). A segunda delas é, na verdade, um comentário a uma resposta que Reinhold havia escrito à sua primeira resenha.

20. Herder faz uma comparação entre o homem e o macaco: “O macaco é formado de tal modo que ele quase pode andar de modo ereto, e ele é, por isso, mais parecido com o homem do que os seus irmãos; entretando, ele não é totalmente formado para isso, e essa diferença parece roubar-lhe tudo” (HERDER, 1989, p. 118). O argumento de Herder é o de que, quanto mais *vertical* for a postura de uma criatura (isto é, quanto mais *elevada* for a sua posição em relação à terra), mais elaborada é a sua organização (cf. *ibidem*, p. 135).

21. Cf. todo o Livro IV das *Ideias*.

22. No capítulo 2 de seu livro *La sémiotique empiriste face au kantisme*, no qual trata de algumas das críticas de Herder a Kant, Lia Formigari resalta a importância que o princípio de “unificação do múltiplo em um” possui no interior do pensamento herderiano: “No homem, a unificação da multiplicidade ocorre em todos os níveis da atividade psíquica: ‘aquilo que aflui na alma (...) é sempre uma multiplicidade que o *stimulus*, o sentido, a sensação, já construiu em uma unidade’. Assim, o olho decompõe a multiplicidade e, atentando para a imagem, a recompõe em uma unidade: é justamente isso que constitui a imagem visual; no curso dessa operação, ‘o indicador que lhe mostrou o um no múltiplo foi a luz’. O ouvido procede da mesma maneira para formar a imagem sonora e, nessa operação, ‘a chave do universo foi, para ele, o som’. Assim, ‘cada sentido decifra seu mundo e se encontra em presença de um índice que lhe permite aprender a arte da decifração’. Esse meio (*Mittel*), esse indicador (*Weise*), essa língua através da qual os objetos falam aos sentidos é da maior importância: se ela por acaso faltasse, nós seríamos incapazes de perceber os objetos com suas incontáveis determinações”. (FORMIGARI, L., 1994, p. 42). As citações feitas pela autora são frases do próprio Herder, mais precisamente da obra *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele*.

23. Cf. a esse respeito a mesma obra de Lia Formigari (1994, p. 52).

24. Nas traduções de *Merkmal* por “característica” e de *Besonnenheit* por “reflexão” seguimos as sugestões de José M. Justo em

sua tradução do *Ensaio sobre a origem da linguagem* (Cf. HERDER, 1897, notas 49 e 55 nas p. 177 e 178). Convém mencionar que, no segundo caso, como Justo ressalta, o próprio Herder equivale os termos *Besonnenheit* e *Reflexion* no *Ensaio*: “*Der Mensch in den Zustand von Besonnenheit, der ihm eigen ist, und diese Besonnenheit (Reflexion) zum erstenmal frei wirkend, hat Sprache erfunden. Denn was ist Reflexion? Und Sprache?*”. (HERDER, 1985, p. 722). Mais adiante, agora na tradução de Justo: “O homem evidencia reflexão [*Reflexion*] 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 atenção. Evidencia reflexão quando, emergindo do nebuloso sonho das imagens que lhe perpassam os sentidos, é capaz de se concentrar num determinado momento da 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 objeto e não outro”. (HERDER, 1987, p. 55 e 56). Essas palavras não apenas mostram o que Herder entende por *Merkmal* (a saber, aquilo que indica ao homem que um objeto “é este e não outro”; por exemplo, o balido de uma ovelha), como também justificam claramente a compreensão da reflexão como um “sentido livre” do homem.

25. “Ninguém é capaz de ser independente de si mesmo, i. e., de pôr-se fora de toda experiência original, interna ou externa, e pensar-se além de si mesmo, livre de todo empírico” (HERDER, 1998, p. 422).

REFERÊNCIAS

BEISER, F. 1987. *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge: Harvard University Press.

FORMIGARI, L. 1994. *La sémiotique empiriste face ao kantisme*. Liège: Pierre Mardaga.

_____. 2005. *Eins in Vielem: motivi leibniziani nella filosofia del linguaggio di Herder*. In: GENSINI, S. (org). *Linguaggio, mente, conoscenza. Intorno a Leibniz*. Roma: Carocci.

FOSTER, M. N. 2010. *After Herder. Philosophy of Language in the German Tradition*. Oxford: Oxford Univ. Press.

FÜRST, G. 1988. *Sprache als metaphorischer Prozess. Johann Gottfried Herders hermeneutische Theorie der Sprache*. Mainz: Matthias Grünewald Verlag.

HERDER, J. G. *Werke*. Vols. 1-10. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag. (1985. Vol. 1: *Frühe Schriften*; 1994. Vol. 4: *Schriften zu Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum*; 1989. Vol. 6: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*; 1998. Vol. 8: *Schriften zur Literatur und Philosophie*).

_____. 1987. *Ensaio sobre a origem da linguagem*. Lisboa: Antígona.

_____. 1995. *Também uma filosofia da história para a formação da humanidade*. Lisboa: Antígona.

_____. 2013. *Du connaître et du sentir de l'âme humaine*. Paris: Éditions Allia.

HUNEMAN, P. 2008. *Métaphysique et biologie: Kant et la constitution du concept d'organisme*. Paris: Éditions Kimé.

JUSTO, J. M. 1994. “Pálida é a imagem incompleta e descolorida das palavras” (Posfácio). In: HERDER, J. G. 1995. *Também uma filosofia da história para a formação da humanidade*. Lisboa: Antígona.

KANT, I. *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Vols. I-XXIII. Berlin: Georg Reimer Verlag. (1911a. Vol. III: *Kritik der reinen Vernunft*; 1911b. Vol. IV: *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*; 1913. Vol. V: *Kritik der Urteilkraft*; 1923a. Vol. VIII: *Recensionen von J. G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, Theil 1. 2.*; 1923b. Vol.



IX: *Logik*; 1928. Vol. XVIII: *Reflexionen zur Metaphysik*).

_____. 1995. *Critique de la faculté de juger*. Paris: G. Flammarion.

_____. 1993. *Critique de la faculté de juger*. Paris: Vrin.

_____. 2001. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

_____. 2011. *Lógica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

LEBRUN, G. 2002. *Kant e o fim da metafísica*. São Paulo: Martins Fontes.

_____. 2009. *Kant sans kantisme*. Millau: Librairie Arthème Fayard.

PIMENTA, P. P. 1997. "Entendimento discursivo e entendimento intuitivo no § 77 da *Crítica do juízo*". In: *Cadernos de filosofia alemã*. nº 02 (jan.-jun.), p. 19-34 (São Paulo; publicado pelo Departamento de Filosofia da FFLCH-USP).

TOLLE, O. 2012. "Herder e a metafísica". In: *Discurso*, nº 42, p. 97-116.