UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

ORLANDO MARCONDES FERREIRA NETO

**O pensamento histórico do jovem Herder:
crítica ao Esclarecimento e a formação da nação (1765-1774)**

Versão corrigida

São Paulo
2018

ORLANDO MARCONDES FERREIRA NETO

**O pensamento histórico do jovem Herder:
crítica ao Esclarecimento e a formação da nação (1765-1774)**

Versão corrigida

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em História Social para obtenção do título de Doutor em História.

Área de concentração: História Social.

Orientador: Prof. Dr. Jorge Luís da Silva Grespan.

De acordo: _____.

Prof. Dr. Jorge Luís da Silva Grespan

São Paulo

2018

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

FF383p Ferreira Neto, Orlando Marcondes
 O pensamento histórico do jovem Herder: crítica ao
 Esclarecimento e a formação da nação (1765-1774) /
 Orlando Marcondes Ferreira Neto ; orientador Jorge
 Luís da Silva Grespan. - São Paulo, 2018.
 254 f.

 Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras
 e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
 Departamento de História. Área de concentração:
 História Social.

 1. Johann Gottfried Herder. 2. Teoria da História
 (Alemanha). 3. Esclarecimento (crítica). 4.
 Nacionalismo. 5. Romantismo. I. Grespan, Jorge Luís
 da Silva, orient. II. Título.

FERREIRA NETO, O. M. **O pensamento histórico do jovem Herder**: crítica ao Esclarecimento e a formação da nação (1765-1774). Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em História Social para obtenção do título de Doutor em História.

Aprovado em:

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr.: _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr.: _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr.: _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr.: _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr.: _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

À memória de meu avô, David Campos Salles.

AGRADECIMENTOS

Ao professor Jorge Grespan, por ter se disposto a orientar esta pesquisa após meus anos de afastamento da universidade, pelas conversas a respeito do Esclarecimento, do Romantismo e seus desdobramentos contemporâneos, assim como pelas leituras e críticas, sempre proveitosas. Ao professor Márcio Suzuki, pela presença e pelo apoio, por nossas conversas sobre Herder, e pelos eventos sempre intrigantes que promoveu. À Juliana e ao André, por terem oferecido a oportunidade de compartilhar ideias sobre o Romantismo alemão. Ao professor Newton Dângelo, que se fez presente novamente, quando mais precisei. Ao Manoel, pela força e incentivo. Ao Mateus, que tem me ensinado alemão. Ao Edu, pela presteza na revisão das normas técnicas. À Capes e ao CNPq pelo financiamento, sem o qual esta pesquisa não teria sido possível. À Iraci, desde sempre uma referência intelectual, pela paciência no decorrer do processo, pelas conversas, leituras e críticas, fundamentais para a realização da tese. À Daniela, pela amizade que perdura.

...sob quanta escuridão jazia

O nosso dia.

(Lucano)

RESUMO

FERREIRA NETO, O. M. **O pensamento histórico do jovem Herder**: crítica ao Esclarecimento e a formação da nação (1765-1774). 2018. 254 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-graduação em História Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

Este estudo trata, sob a ótica da Teoria da História e com o auxílio de métodos da História Social e dos Conceitos, da relação entre a crítica do jovem Herder ao Esclarecimento e seu conceito de nação em formação entre 1765 e 1774. Partindo das implicações historiográficas do tema, seu objetivo é pôr à luz e compreender os significados políticos da obra de Herder no período estudado. Trata-se, em primeiro lugar, do projeto reformista herderiano em favor das identidades nacionais, pesando suas divergências em relação ao projeto civilizatório e cosmopolita do Esclarecimento. Em seguida, aborda-se a crítica de Herder ao Esclarecimento e à modernidade. O grande problema apresentado por Herder em 1774, no contexto dessa crítica, é a incompreensão e depreciação do “outro” pelo europeu esclarecido que, em nome da universalidade, justifica e instrumentaliza o projeto colonizador do Estado. Desse modo, Herder vê uma convergência entre o Esclarecimento e os interesses dos grandes Estados monárquicos europeus. À medida que ele gradualmente passa a pensar a história como história do presente, essa crítica se acirra e toma a forma da oposição conflituosa entre o Estado esclarecido e cosmopolita e os “povos” e “nações” sob seu domínio. Trata-se, então, para Herder, de defender estes “povos” e “nações” contra o poder “uniformizador” e “mecanizador” do Estado moderno, crítica que ele dirige especialmente para a Prússia de Frederico II. Conforme Herder, a modernidade realiza uma dissolução dos vínculos humanos, dos afetos e laços identitários, e seu projeto nacional surge como antídoto para essa dissolução que, segundo ele, é o grande mal da época moderna. Partindo daí, ele procura contribuir não só para a construção da identidade nacional alemã, mas dos “povos” e “nações” que são, no seu entender, oprimidos pela vocação colonizadora do Estado monárquico aliado ao *ethos* esclarecido da modernidade. Por conseguinte, a crítica de Herder ao Esclarecimento e sua

formulação de um novo conceito de nação são importantes contribuições à formação da ideologia nacional alemã (e não só) entre os séculos XVIII e XIX.

Palavras-chave: Johann Gottfried Herder. Crítica ao Esclarecimento. Nacionalismo. Teoria da História (Alemanha).

ABSTRACT

FERREIRA NETO, O. M. **O pensamento histórico do jovem Herder**: crítica ao Esclarecimento e a formação da nação (1765-1774). 2018. 254 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-graduação em História Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

Starting from the perspective of the Theory of History, Social History and History of Concepts methods, this thesis deals with the relationship between the young Herder critique of Enlightenment and the making of his concept of nation that takes place between 1765 and 1774. Stressing the historiographic implications of this theme, this study aims to bring to light the political meaning of Herder's work in the period. In the first place, it focusses Herder's reformist project in favor of national identities, weighing its distinctive character before the civilizing and cosmopolitan project of Enlightenment. Departing from that point, the study approaches Herder's critique of Enlightenment and his critique of modernity. The great problem presented by Herder in 1774 in the context of his critique is the incomprehension and depreciation of the "other" by the enlightened European who, in the name of universality, justifies and instrumentalizes the Modern State colonizing project. In this sense, Herder's critique denounces a convergence between the Enlightenment and the great European monarchical States. As Herder gradually begins to think of history as a history of the present, this critique gets stronger and takes the form of the conflicting opposition between the enlightened and cosmopolitan State and the "nations" under its control. Therefore, Herder's main concern is defending the "peoples" and the "nations" against the "unifying" and "mechanizing" power of the modern State, a criticism that he addresses especially to Frederick II and the Prussian State. So the Herderian national project emerges as an antidote to what he considers the great evil of the Modern Age: the dissolution of human bonds, affections and ties of identity. In this respect, he seeks to contribute not only to the construction of the German national identity, but also to the identity of "peoples" and "nations" who are, in his view, oppressed by the colonizing trend of the monarchical State allied to the enlightened *ethos* of modernity. Thus, Herder's critique of Enlightenment, and his formulation of a

new concept of nation are important contributions to the formation of the German (and other peoples) national ideology between the 18th and 19th centuries.

Keywords: Johann Gottfried Herder. Enlightenment critique. Nationalism. Theory of History (Germany).

ABREVIATURAS

a) Obras de Herder:

AEP – *Auch eine Philosophie der Geschichte zur bildung der Menschheit.*

AUS – *Abhandlung über den Ursprung der Sprache.*

DAK – *Von deutscher art und kunst: Einige fliegende blätter.*

FDL – *Fragmente über die neuere deutsche Literatur.*

HPA – *Haben wir noch jetzt das Publikum und Vaterland de Alten?*

JMR – *Journal meiner Reise im Jahr 1769.*

KW – *Kritische Wälder.*

OSS – *Auszug aus einem Briefwechsel über Ossian und die Lieder alter Völker.*

SHK – *Shakespear.*

VGD – *Versuch einer Geschichte der lyrischen Dichtkunst.*

WPV – *Wie die Philosophie zum besten des Volks allgemeiner und nützlicher werden kann*

b) Obras de Herder traduzidas:

APH – *Another Philosophy of History for the education of mankind.*

TPH – *This too a philosophy of history for the formation of humanity [an early introduction].*

CF – *Critical forests.*

EOL – *Ensaio sobre a origem da linguagem.*

ELP – *Essay on a history of lyrical poetry.*

DL1 – *Fragments on recent German literature.*

FH – *Também uma filosofia da história para educação da humanidade.*

HPU – *How can philosophy become more universal and useful for the benefit of the people?*

OSP – *Ossian and the Songs of Ancient Peoples.*

PFY – *Do we still have the public and fatherland of yore?*

SH – *Shakespeare* (tradução inglesa).

SPH – *The Spirit of Hebrew poetry.*

TD – *Journal of my voyage in the year 1769.*

NOTA SOBRE AS TRADUÇÕES

A maioria das traduções dos textos de Herder apresentadas nesta tese foi realizada com auxílio de traduções para o português e inglês, cotejadas com os originais de Herder. Estas são citadas junto às traduções apresentadas no corpo da tese. Deve-se observar, contudo, que foram modificadas sempre que julguei necessário.

OMFN.

SUMÁRIO

Introdução	17
 Capítulo 1 – Herder e o Esclarecimento: um problema historiográfico	31
1.1 Herder, o Tempestade e Ímpeto e o pré-romantismo	31
1.2 A “raiz alemã”	44
1.3 A questão política do Tempestade e Ímpeto	58
 Capítulo 2 – A civilização e a esfera da cultura	73
2.1 A viagem herderiana: o horizonte e o círculo	73
2.2 O projeto reformista herderiano de 1769: civilização e barbárie	90
 Capítulo 3 – Crítica e Esclarecimento	111
3.1 A “história poética” das Luzes	111
3.2 A reabilitação do mito e do “preconceito”	120
3.3 “Nós, os esclarecidos”	131
3.4 O “grande oceano de luz”	136
3.5 Rousseau e a fratura nas Luzes	143
 Capítulo 4 – O patriotismo antes da nação	155
4.1 Vínculos e inclinações	155
4.2 Patriotismo monárquico e republicanismo.....	165
 Capítulo 5 – A crítica herderiana da modernidade e a formação da nação.....	189
5.1 A formação estética da nação	189
5.2 A “mecanização moderna”	203
5.3 O resgate dos vínculos	218
 Considerações finais	227

Fontes e Bibliografia

Fontes	235
a) Obras de Herder	235
b) Obras de outros autores	238
 Bibliografia	 241

INTRODUÇÃO

Trata-se, nesta tese, de saber como se coloca historicamente, na obra do filósofo, teólogo e crítico literário Johan Gottfried Herder a problemática política da nação no âmbito de sua crítica ao Esclarecimento, tendo em vista a sua contribuição para a discussão da relação entre poder, cultura e identidade no mundo contemporâneo. Digo “historicamente” num triplo sentido. Em primeiro lugar, indago como esse problema se coloca em seu no pensamento histórico. Além disso, saliento o contexto histórico em que esse pensamento é formulado. Partindo daí, tenho em mente seus desdobramentos futuros. Esses laços se tornam possíveis, sobretudo porque o conceito moderno de nação, com o qual ainda convivemos – designando uma entidade política e cultural que se afirma segundo um conjunto de elementos identitários –, deve muito ao seu pensamento estético e político.

A nação é compreendida por Herder num sentido “cultural”, próximo do que denominamos hoje como étnico-antropológico, designando “povos” que comungam de uma língua e uma cultura comum; um significado semelhante ao que conferimos ao termo quando nos referimos aos “povos” e “nações” indígenas, por exemplo. Além disso, seu conceito de nação é distinto do Estado-nação, com o qual estamos mais habituados. Diferença que se torna oposição conflituosa quando ele se refere ao Estado europeu moderno, monárquico, centralizado e militarizado, a serviço de uma ordem colonial e mercantil. Essa distinção entre Estado e nação é fundamental para compreender o seu pensamento político nas décadas de 1760 e 1770, no sentido em que Herder defende a existência das “nações”, segundo ele, ameaçadas pelo poder violento e ilegítimo do Estado. Nesse sentido, os estudos herderianos possibilitam o aprofundamento das discussões atuais a respeito da relação entre as identidades étnicas, culturais e de gênero e as formas tradicionais de identidade política e cidadania cristalizadas no Estado.

Desde o último decênio do século XX, há um interesse crescente pela obra de Herder, motivado pela associação de seu nome a alguns temas-chave da “pós-modernidade”, principalmente a problemática da diversidade cultural, do multiculturalismo e do relativismo cultural (FINKIELKRAUT, 1989, p. 15-21; HICKS, 2001, p. 132-135; WHITE, 2005, p.166-169). Mais recentemente, a discussão a

respeito da suposta falência do Estado nacional, da cidadania e dos modos de reconhecimento político no Estado tem dado margem a um ressurgimento de Herder no âmbito dos debates a respeito das alternativas políticas que encontram lugar na atuação das minorias. Esse debate é salutar, no sentido que a antítese herderiana entre Estado e nação curto-circuita as análises típicas da ciência política e da sociologia clássica que universalizam uma forma particular de nação, cristalizada no Estado, tomado como tipo ideal de organização política; oposto a formas inferiores, que invariavelmente são os modelos não ocidentais e não europeus, considerados atrasados, subdesenvolvidos ou até mesmo apolíticos¹ (MAUSS, 2013, p. 68; LAÏDI, 2000, p. 152). Uma consequência disso é que esse modelo desprestigia qualquer atuação política que não seja realizada segundo os modelos previstos, isto é, que não sejam realizados como política parlamentar, partidária, ou por grupos legitimados pelo Estado, como sindicatos e associações de classe. Exclui, portanto, da política “de fato”, ou condena à invisibilidade e irrelevância grupos étnicos, religiosos, de gênero e (ou) econômico-sociais cujos modos heterodoxos de reconhecimento identitário e de fazer política divergem do modelo nacional-estatal e da própria noção de cidadania como algo restrito aos limites do Estado-nação.²

Já o gênero de “nacionalismo identitário” e “étnico-cultural” que procede de Herder segue por um caminho distinto. Ele se assemelha às “tecnologias de rebelião” que Immanuel Wallerstein (1985, p. 56) atribui aos grupos marginalizados na economia-mundo desde a consolidação do capitalismo em sua feição colonialista no século XVIII. Nesse sentido, possibilitou a fundação de identidades “nacionais”

¹ Para Marcel Mauss (2013, p. 70), por exemplo, a nação só acontece de fato na Europa, e, mesmo assim, somente em países do centro, como a França e a Grã-Bretanha. Segundo ele: “Entendemos por nação uma sociedade material e moralmente integrada, com poder central estável, permanente, fronteiras bem definidas, relativa unidade moral, mental e cultural dos habitantes, os quais aderem conscientemente ao Estado e suas leis” (ibidem). Desta forma, Mauss recusa a designação de nação ao que denomina “todas essas massas de povos, na Índia, na Indochina, na China, na Europa Oriental, ou mesmo na Central, (...) enormidades inorgânicas de divisões em classes, castas, tribos, nações mescladas, conglomerações de povos, mais do que essa coisa sólida, firme, orgânica e uniformizada que já é a cidade antiga ou o povo judeu, esses dois protótipos de nossa moral e de nosso direito público ou religioso” (Ibidem, p. 68-69). A atualidade da definição de Mauss se evidencia na sua retomada recente por Zaki Laïdi (2000, p. 152, ss.), que, ao referir à desagregação do antigo ideal nacional, distingue uma ordem propriamente política (o Estado, que depende de uma identidade entre as pessoas forjadas “no modo da pólis”) que estaria cedendo espaço gradualmente a um “tribalismo” em tudo semelhante ao que Mauss identifica nas “massas de povos” não europeus: grupos sociais pré-políticos, incapazes de erigir um Estado digno do nome.

² Refiro-me aos índios, mulheres, negros, imigrantes, LGBTs, minorias étnicas e (ou) religiosas, assim como grupos socioculturais que não têm lugar na ordem econômica vigente, como os sem-teto, os sem-terra e os “sem nada”, categoria esta na qual podemos incluir os “novos escravos” do campo e das fábricas, a população carcerária e o “povo da rua” das grandes cidades, seja no centro ou na periferia da economia-mundo.

alternativas no âmbito do colonialismo, servindo de sustentáculo contra a inferioridade atribuída a esses grupos pela ideologia dos Estados colonizadores europeus, o que teria permitido, no entender de Wallerstein, a organização da insurgência independentista contra colonialismo e o imperialismo nos últimos 200 anos.

Existem outros matizes, contudo, que vão além da posição de Wallerstein. Conhecemos tanto méritos quanto os perigos dos nacionalismos, mesmo dos que não são os oficializados no Estado. Os casos das revoluções cubana e nicaraguense são exemplos recentes de um nacionalismo insurgente bem-sucedido na mobilização contra a opressão. Por outro lado, a “nova ordem mundial” trouxe consigo a revivescência de uma feição terrível dos nacionalismos étnico-culturais, como foi o caso nas guerras civis genocidas nos Bálcãs e em Ruanda na década de 1990, cujo sentido profundo tem expressão no termo “limpeza étnica” (WHITE, 2005, p. 166-169). Fatos que trouxeram novamente à cena os perigos da fundação acrítica, majoritariamente ideológica do ideal nacional fundado na língua, na religião e na história; em suma, sobre uma dimensão que privilegia a cultura.³

Quando iniciei a pesquisa, constatei que os aspectos mais desafiadores na compreensão do pensamento de Herder nas décadas de 1760 e 1770 advinham sobretudo de sua relevância política, não só na atualidade, mas em diversos momentos históricos. Os grandes problemas historiográficos pertinentes aos estudos herderianos são sua crítica ao Esclarecimento e sua herança para o pangermanismo e o nacionalismo alemão. Soma-se a isso o estilo polêmico que Herder adota em relação ao Esclarecimento, bem como sua crítica à influência francesa na Alemanha entre as décadas de 1760 e 1770. O objeto desta tese – a crítica do jovem Herder ao Esclarecimento, e a relação dessa crítica com seu projeto de formação da nação – tem forte relação com estes problemas historiográficos que suscita. Herder procura naquele momento tanto pensar o significado do termo “nação”, como contribuir para a formação da “nação alemã”, tarefas para ele indissociáveis. Entre as décadas de 1760 e 1770, ele formula um projeto de “educação” e “formação” (*Bildung*) estética

³ Comecei a pensar nessas conexões entre o pensamento político de Herder e aspectos da história contemporânea há cerca de dez anos, quando li pela primeira vez *Mais uma filosofia da história* para formação da humanidade, sua obra seminal, de 1774, na excelente tradução para o espanhol de Elsa Tagernig (Herder, 1950). Esse interesse pelo filósofo, a princípio casual, intensificou-se até tomar a forma de um projeto de pesquisa em 2013, cujo resultado é a presente tese de doutoramento

da “nação” e do “povo” alemão, em favor de sua “cultura”, como a contraparte de uma crítica contundente ao Esclarecimento (*Aufklärung*) e à modernidade. No seu entender, as condições históricas da época moderna, entre as quais salienta a aliança entre a filosofia (e o *ethos*) das Luzes e o poder das monarquias autocráticas e comerciais da Europa, conspiravam em tudo contra esse projeto nacional.

O pensamento herderiano coloca em cena uma série de conceitos, temas e imagens que teriam vida longa no pensamento e na imaginação política moderna; sobretudo sua ênfase no “espírito da época”, no caráter da “nação” e do “povo”, assim como na “cultura nacional”.⁴ Esses aspectos situam Herder como um autor extremamente influente na formação da ideologia do Estado-nacional em gestação entre os séculos XVIII e XIX. Um exemplo expressivo são os *Discursos à nação alemã*, de Fichte (2017), publicados em 1808, na época da ocupação napoleônica da Prússia, texto que deve muito ao seu pensamento, especialmente no que diz respeito à definição da “nação” como “povo” que partilha um “espírito” comum forjado na história⁵ (JONES; TURNBULL, 2017, p. 7; COSTA, 2016, p. 104-108, 111).

Como afirmei, esse caráter marcadamente político do pensamento de Herder no período estudado, expresso como projeto nacional é, ainda hoje, controverso e deu origem a amplos mal-entendidos. Considerando essa problemática, no capítulo 1, intitulado “Herder e o Esclarecimento”, realizo um breve balanço crítico da historiografia acerca de Herder, reflexões que estabeleceram os fundamentos críticos para o estudo apresentado nos capítulos seguintes. Nesse aspecto, evidencia-se um conjunto de problemas historiográficos. Em primeiro lugar, a identificação estabelecida por uma parcela representativa da crítica mais tradicional, entre Herder e o Romantismo, devido sobretudo a seus laços com o jovem Goethe e o movimento literário Tempestade e Ímpeto (*Sturm und Drang*).⁶

⁴ O conceito herderiano de cultura se aproxima do conceito etnoantropológico, o qual, no entanto, só se consolida no século XIX (MERQUIOR, 1997, p. 50). Retorno a essa questão no capítulo 2.

⁵ A esse respeito, cf. principalmente os discursos 1, 4 e 8: “Introdução e perspectiva geral”; “As diferenças dominantes entre os alemães e os outros povos de ascendência teutônica”; “O que é um povo no sentido mais elevado do termo, e o que é o amor pela pátria?”. (FICHTE, 2017, p. 11-33, 47-59, 99-113).

⁶ O Tempestade e Ímpeto (*Sturm und Drang*) é um movimento literário alemão situado, aproximadamente, entre 1760 e 1780 e que exaltava a natureza, o sentimento e a sensualidade e colocava em questão a visão racional do mundo e os critérios estéticos típicos do Esclarecimento franco-britânico. Nos estudos literários alemães, o Tempestade e Ímpeto assume um status canônico, como marco histórico que designa o período no qual teria ocorrido o (res)surgimento da literatura alemã (HILL, 2003a, p. 1-17; SAUDER, 2003, p. 308-ss). Nesse sentido, ele se relaciona com um complexo quadro

Isso implicou na atribuição a ele de um irracionalismo e um suposto radicalismo anti-*aufklärer* (JUSTO, 1995, p. 162). Em seguida, coloquei em questão aspectos dessa vertente canônica, como a tese de que Herder teria sido um autor conservador e (ou) reacionário. Um terceiro aspecto, relacionado com as duas posições anteriores, é a atribuição a ele de um apoliticismo, no sentido em que uma parcela da tradição considera sua obra como expressão de interesses meramente estéticos, literários e “culturais”, deixando de perceber seus significados políticos. Tendo afetado

heurístico, composto por uma série de textos e de obras, a partir das quais se fundaram discursos legitimados pela tradição, que delimitam e definem as valorações, modos de interpretação, relações entre obras e seus traços distintivos, gêneros literários, assim como os aportes culturais, sociais e políticos a respeito da literatura e do seu período histórico. Isso se traduz sobretudo nas abordagens da história e da crítica literária, mas tem como contraparte as posições tradicionais da história das ideias e da cultura. Segundo o cânone, Herder, Goethe e Schiller começaram suas carreiras na juventude como membros proeminentes do “movimento”. Ainda de acordo com essa linha interpretativa, os expoentes do Tempestade e Ímpeto foram profundamente influenciados pela crítica ao Esclarecimento de Rousseau e do teólogo e místico alemão Johann Georg Hamann; pelo poeta inglês Edward Young, o “folclorismo” de James Percy, a poesia de Ossian (James Macpherson) e Homero, além do teatro de Shakespeare. Um dos marcos fundadores do Tempestade e Ímpeto, conforme narrado nas memórias de Goethe, foi seu encontro com Herder em 1770, quando era estudante em Estrasburgo (GOETHE, 1971, cf. Livros X-XI, p. 271-343). Este é apresentado como autor responsável por seu interesse na arquitetura gótica, na poesia popular (*Volkspoesie*) alemã, em Shakespeare, assim como por seu abandono do “gosto” francês (Ibidem, cf. Livros X-XI, p. 271-343; SAUDER, 2003, p. 14-17). Inspirado pelas ideias de Herder, em 1773 Goethe publicou uma peça baseada na história do nobre alemão do século XVI, *Götz von Berlichingen* (MOORE, 2008, p. 81-82). No mesmo ano, colaborou com o livro *Do estilo e da arte alemã* (*Von deutscher Art und Kunst*), publicação organizada por Herder, que é considerada tradicionalmente como o “manifesto” do Tempestade e Ímpeto (HILL, 2003a, p. 8; KOEPKE, 2003, p. 75). Em 1774, Goethe publica o romance *Os sofrimentos do jovem Werther*, tomado como sinal de uma influência marcante do sentimentalismo de Rousseau, sintetizando o espírito “irracionalista” do Tempestade e Ímpeto (BORNHEIM, 1978). Junto à poesia, o teatro foi um dos aspectos centrais do Tempestade e Ímpeto (LEIDNER, 1997, p. vii-xiv; ROSENFELD, 1968, p. 46-54). O próprio título do movimento foi tomado de uma peça de Friedrich von Klinger de 1776, caracterizada por uma grande aceleração cênica, caráter passional e violento dos personagens e da própria ação, a guerra de independência das colônias inglesas na América (KLINGER, 1997). Nesse aspecto, Klinger, assim como os outros autores do movimento colocavam-se em oposição direta às “cinco regras” do teatro neoclássico francês dominante na época, à maneira de Racine e Corneille (SHK). Contra esses, opunham a noção de “gênio” e a grandeza trágica de Shakespeare, seu modelo definitivo. Além de Goethe, autores e peças importantes do teatro do Tempestade e Ímpeto foram: Heinrich Wilhelm von Gerstenberg, com *Ugolino* (1768), Jacob Reinhold Lenz (*Os soldados*) e Heinrich L. Wagner (*A infanticida*), ambas as peças de 1776, e, por fim, Schiller, com *Os bandidos* em 1780, fechando o ciclo (LEIDNER, op. cit., p. vii-xiv). Na poesia, os nomes mais representativos foram Goethe e Gottfried August Bürger, autor de *Lenore* (1773). Na versão canônica, o Tempestade e Ímpeto representa a “juventude” intempestiva da literatura moderna alemã, assim como seu período obscuro (ctônico e uterino) que se justifica sobretudo como preparação para o florescimento (clássico e solar) dessa literatura no período de Weimar (HILL, 2003, p. 14). Este período tem com marco inicial a viagem de Goethe à Itália, entre 1786-1788, com o início da fase “clássica” de Goethe. Trata-se do chamado “mito de Weimar” na história da literatura alemã. Nessa linhagem interpretativa, Herder é considerado um autor de menor importância, o qual, apesar de ter contribuído para a dramaturgia e a teoria poética do Tempestade e Ímpeto – principalmente como impulsionador da carreira poética do jovem Goethe –, não teria conseguido se alçar à “grandeza” de seus pares no período de Weimar (KOEPKE, op. cit., p. 71-72; SAUDER, op. cit., p. 311). O curioso é que, no cânone alemão, o “Romantismo” se anuncia antes do classicismo weimariano, daí o surgimento da designação “pré-romantismo” para designar o período (Ibidem, p. 309-310). Retomo essa problemática no capítulo 1.

profundamente a compreensão de legado intelectual e político de Herder, essas tradições se sustentam sobre o conceito periodizador de “pré-romantismo”. Nesse aspecto, saliento a importância da crítica do jovem Lukács ao conceito de pré-romantismo, assim como sua ênfase no caráter político do *Tempestade e Ímpeto*, que se demonstraram fundamentais para a reavaliação da obra de Herder que realizo nesta tese.

Também identifiquei outros aspectos canônicos que persistem influenciando a interpretação de Herder, especialmente seu lugar na historiografia alemã como uma referência para o conservadorismo e para o nazismo. Evidenciou-se que uma parcela representativa da historiografia do século XX estabelece uma relação (direta ou tangencial) entre o pensamento romântico alemão e o *Tempestade e Ímpeto* (que associam a Herder) com o conservadorismo alemão e, no limite, com o nazismo. Nesse contexto interpretativo, a própria crítica herderiana ao Esclarecimento parece algo suspeito, por indicar uma posição “contrária à razão” e que, por conseguinte, teria contribuído para o “irracionalismo” e a mitificação da política na Alemanha. Algo que, para uma série de autores é evidência da existência de um “problema alemão”: o fato de que os antecedentes do nazismo se encontrariam “enraizados” na história e na cultura alemã, oferecendo como exemplo o caso de Herder⁷ (KLEMPERER, p. 228; LACQUE-LABARTHE, 84-89; POLIAKOV, p. 65-101). Em outras palavras, na medida em que o nacionalismo alemão é tomado muitas vezes como traço de um protofascismo, Herder (por sua ênfase no povo, na nação e nas particularidades nacionais) teve seu nome associado a essas linhas e tendências políticas. Mesmo reconhecendo o anacronismo implícito nessas formulações, julguei necessário proceder a um balanço historiográfico como introdução crítica, sabendo que a história não ocorre apenas numa única “direção” (do passado para o presente), mas que, pelo contrário, as avaliações anteriores, situadas entre a época estudada e o presente, interferem necessariamente em nosso conhecimento.

Por fim, na conclusão do capítulo 1 procedo a uma avaliação crítica do porquê de não se atribuir à obra de Herder das décadas de 1760 e 1770 um caráter político. Nesse aspecto, saliento a importância da contribuição de Reinhart Koselleck⁸ a respeito do papel político que a burguesia desempenhou na segunda

⁷ Poliakov (1974, p. 92-93) sustenta que Herder é o “grande precursor do mito ariano”.

⁸ Refiro-me ao livro de Koselleck (2009), *Crítica e crise: contribuição à patogênese do mundo burguês*.

metade do século XVIII, assim como a tese de Habermas⁹ de que nesse momento se constitui uma “esfera pública burguesa” na Alemanha. De modo que, como veremos, ambos os autores se demonstraram de importância fundamental para o delineamento da pesquisa que deu origem a esta tese.

Como resposta a esses problemas historiográficos, saliento a necessidade de compreender a obra de Herder como expressão das inquietações de seu momento histórico. Não se trata tanto de julgar se ele é ou não um crítico do Esclarecimento (posição que se sustenta necessariamente em uma concepção do que é o próprio Esclarecimento), mas sim de compreender o que são as Luzes para ele, isto é, como as compreende, indagando também como ele compreende a si próprio em relação a este vasto acontecimento político, social e cultural do século XVIII que denominamos Esclarecimento ou as Luzes (*Aufklärung*, *Enlightenment*, *Lumières*). Questão que aprofundo no capítulo 3.

No capítulo 2, “A civilização e a esfera da cultura”, trato da formação do pensamento de Herder no período estudado. Tomo como tema, a princípio, o imaginário herderiano e a constituição das duas imagens que serão, desde então, fundamentais: o horizonte e o círculo. Para isso, privilegio o contexto de sua viagem de navio de Riga a Nantes, cotejando o *Diário de minha viagem no ano de 1769*¹⁰ (TD) com seu ensaio *Mais uma filosofia da história para educação da humanidade*¹¹ (FH), de 1774, salientando o desdobramento dessas imagens em seu pensamento histórico.

Partindo desses aspectos, tomo como objeto de discussão seu pensamento reformista na década de 1760. Se por um lado existem indicações de que Herder adere ao projeto civilizador do Esclarecimento – posição expressa em sua proposta de erradicação da “barbárie” e condução da “cultura” para os “povos” do oeste da Rússia e do Báltico oriental –, ele também assume uma posição crítica em relação a esse projeto. Para avançar nessa questão, contudo, foi necessário pensar os próprios sentidos dos termos “cultura” e “civilização” no século XVIII e nas implicações políticas, no âmbito da colonização, do projeto esclarecido de

⁹ Em *Mudança estrutural da esfera pública: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa* (HABERMAS, 2011).

¹⁰ *Journal meiner Reise im Jahr 1769* (JMR).

¹¹ *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit: Beitrag zu vielen Beiträgen des Jahrhunderts* (JMR). A tradução completa do título é *Mais uma filosofia da história para a educação/formação da humanidade. Contribuição entre as muitas contribuições do século*. Deste ponto em diante, também me refiro a essa obra como *Mais uma filosofia da história* (FH).

erradicação da barbárie. Herder coloca em questão a noção esclarecida de civilização, ao mesmo tempo em que prepara sua formulação posterior de um conceito inovador, plural, de “culturas”, recusando-se a reconhecer na cultura europeia a primazia sobre as demais. Isso também aponta para a crítica ao Esclarecimento que toma forma em 1774 em *Mais uma filosofia da história*, de que os filósofos das Luzes desqualificavam os “bárbaros” e “selvagens” como contraparte obscura dos “civilizados”, que nada sabiam de verdadeiro, útil ou relevante. Contra essa posição, Herder sustenta que a tarefa do reformador é a de “despertar” um conteúdo que já se encontra latente nos povos, como “verdadeira” cultura, que ele opõe à mera imitação do estrangeiro. Isso abre espaço para a sua definição da cultura como patrimônio de “costumes” e “modos de vida e pensamento” dos povos, que inclui sua língua, instituições, religião e mitologia. Esses temas preparam a formulação da crítica contundente ao Esclarecimento apresentada em 1774 no ensaio *Mais uma filosofia da história* (tema que retomo no capítulo 3), na qual acusa os filósofos esclarecidos de pensarem o homem e a história segundo uma ótica dualista que se sustenta na oposição entre Luzes e trevas, barbárie e civilização, mito e verdade. Segundo ele, os filósofos universalizam sua cultura e sua concepção de mundo, tomando toda a alteridade como inferior, contribuindo, assim, para destruir o patrimônio cultural dos povos. Contra isso, alega que cada “povo” deve desenvolver uma “cultura nacional” própria; o que, contudo, não implica no isolamento, mas no contato compreensivo entre os diversos povos e culturas.

No capítulo 3, “Crítica e Esclarecimento”, trata-se de compreender a natureza da crítica herderiana em *Mais uma filosofia da história*. Herder reivindica para si nesse ensaio um olhar “à parte” sobre a história, distinto do que caracteriza, no seu entender, as “críticas históricas da época”. Nesse sentido, ele elabora uma metacrítica histórica, tendo como objeto as filosofias da história do Esclarecimento. Tendo como fonte fundamental as próprias filosofias da história das Luzes, ele procura entender historicamente sua contemporaneidade, ou o “século do Esclarecimento”, como expressão de uma maneira de pensar o mundo e a história típica da modernidade.

Ao tomar como objeto as filosofias esclarecidas da história, Herder volta contra o próprio Esclarecimento o imperativo esclarecido de tudo submeter ao crivo da crítica. Incide, por conseguinte, sobre os pressupostos teóricos que sustentam a

crítica histórica esclarecida, sobretudo a distinção entre verdade e mentira que funda outros dualismos típicos do Esclarecimento, como trevas e Luzes, mito e história, conhecimento e preconceito. Isso abre espaço para a abordagem, ainda no capítulo 3, da crítica herderiana ao conceito esclarecido de preconceito, que desempenha um papel fundamental em seu pensamento na década de 1770. Herder estabelece um novo ponto de referência histórico a partir do qual reposiciona esses problemas. De tal modo que, como afirma, o que era verdade numa época poderia não ser na outra, e o mesmo é válido para a moral, assim como para a felicidade e a beleza (FH, p. 42-43, 56). Isso permite que ele retome a crítica ao Esclarecimento como crítica da contemporaneidade, sustentando que a “época presente”, isto é, o século XVIII, era incapaz de compreender os outros períodos históricos e que universalizava suas próprias concepções do homem e da história (FH, p. 43). Além disso, partindo do pressuposto de que a mitologia poderia conter uma série de verdades, as crenças dos povos denominados “bárbaros” e “selvagens” pelos esclarecidos são revalorizadas por Herder. Ao procurar minar os fundamentos epistêmicos do pensamento histórico do Esclarecimento (a dita oposição entre verdade e mentira), ele inverte as valorações fundadas nessa distinção. Realização que tem consequências importantes na sua compreensão da história e da política colonial. Por exemplo, retomando uma longa tradição da má consciência colonial europeia que remonta à polêmica entre Las Casas e Sepúlveda (WALLERSTEIN, 2007, p. 29-47), ele acusa os próprios europeus de se comportarem como bárbaros em relação aos “outros”, isto é, os povos colonizados e da periferia da Europa. No seu entender, a desqualificação sistemática destes pelo Esclarecimento não só justificava, mas também desempenhava um papel fundamental em sua dominação.

Ainda no capítulo 3, investigo aspectos da relação entre o pensamento de Herder e Rousseau, no sentido em que Herder percebe nele uma alternativa, assim como uma posição oposta ao Esclarecimento. Seus laços com Rousseau explicitam também o caráter político e pedagógico do projeto herderiano na época estudada. Isso se evidencia na proposta de Herder de uma “nova filosofia”, como alternativa à filosofia dominante. Ele defende, nesse aspecto, uma filosofia “popular” e de fundo republicano segundo os ideais da pólis grega e da república romana, cujo modelo na modernidade são principalmente as pequenas cidades-Estado da Confederação Suíça. Aqui, igualmente, o Estado monárquico e comercial moderno, assim como a filosofia do Esclarecimento figuram como antagonistas e obstáculos à realização de

um ideal político que se configura gradualmente na obra herderiana entre as décadas de 1760 e 1770, como ideal nacional.

Para pensar a ideia herderiana de nação é preciso ter em mente suas peculiaridades. A nação e o Estado centralizado são apresentados como entidades antagônicas e em disputa. Advoga-se a descentralização do poder, e, como é o caso em Rousseau (GATTI, 2015, p. 58-59), o Estado só se legitima em pequenas repúblicas. Nesse caso, como trato no capítulo 4 (“A imaginação histórica e a nação”), os modelos fundamentais são as cidades gregas, conjunto de poleis irmanadas por uma cultura helênica comum, que tem expressão na literatura, religião e língua dos gregos, assim como no mundo pastoril do Antigo Testamento (FH, p. 18). Herder salienta o modo como tanto os gregos quanto os hebreus teriam sido capazes de estabelecer uma existência política descentralizada que se sustentava sobre um fundo comum de laços culturais, históricos, linguísticos e de sentimentos. Vínculos sobre os quais se sustentava sua existência como comunidade política, que permitiam que se reconhecessem como membros de um círculo ou uma “família” nacional comum.

Por esse ângulo, a imagem do círculo de que trato no capítulo 2 comparece novamente como noção fundamental no seu pensamento político, na medida em que sustenta a noção de limites “além dos quais nada mais pode ser visto” (FH, p. 92), intrínsecos a cada época e nação. O ideal nacional de Herder se delineia, portanto, nos limites definidos pelo raio de um círculo no qual figura a capacidade de identificação e compreensão entre as pessoas: falar e ser entendido, expressar-se e ser sentido, olhar e se reconhecer no outro. Logo, o círculo é a imagem chave de um mundo político ideal, caracterizado pela existência de um universo cultural e simbólico comum. Retorno a esse tema no capítulo 5, quando trato do problema da dissolução dos vínculos, o grande mal que ele identifica no mundo moderno e que atribui tanto ao Estado monárquico quanto ao Esclarecimento.

Ainda no capítulo 4, investigo como a problemática da nação é pensada por Herder a partir de 1765, aproximadamente, em relação ao mundo político alemão, sobretudo frente ao problema do patriotismo monárquico suscitado pelas guerras de Frederico II e seu projeto esclarecido de modernização da Prússia. Frente à crítica radical à monarquia que realiza em 1774 em *Mais uma filosofia da história*, é peculiar o fato de que ele tenha nutrido na década de 1760 um patriotismo monárquico, isto é, a noção de que os grandes monarcas esclarecidos europeus

seriam capazes de realizar uma política “virtuosa” em favor da felicidade e bem-estar dos súditos. Ao analisar seu texto de 1765, *Temos ainda um povo e uma pátria dos antigos?*, procuro compreender o papel de sua retórica republicana considerando as conexões entre sua posição política e o círculo berlinense de Lessing entre as décadas de 1750 e 1770. Nessa época, Herder adere ao patriotismo monárquico de Thomas Abbt, um dos intelectuais prussianos próximos a Lessing que fomentaram a exaltação patriótica das vitórias de Frederico II na Guerra dos Sete Anos (1756-1763). Diante disso, o patriotismo monárquico demonstra o compromisso entre uma parcela da intelectualidade burguesa alemã naquele momento e o “despotismo esclarecido” de Frederico II. Procuro compreender as ambiguidades desse compromisso, pelo qual o rei prussiano é apresentado ora como monarca virtuoso, ora como tirano maquiavélico e manipulador. Contradição esta que se acentua no final da década de 1760, quando os intelectuais burgueses passam gradualmente a julgar que o projeto modernizador esclarecido de Frederico e sua política de Estado não seriam capazes de satisfazer seus interesses de classe. Esses problemas apontam para a relação entre as questões apresentadas nos textos herderianos dessa época e temas-chave do pensamento político moderno. Por conseguinte, o tema do patriotismo monárquico é contemplado considerando o que para Herder e seus contemporâneos era o problema político por excelência: se seria possível construir uma sociedade política virtuosa na era moderna, na qual interesses comerciais egoístas e a monarquia competiam com o altruísmo patriótico e as virtudes republicanas. Questões estas que, sobretudo a partir da publicação do *Espírito das leis* por Montesquieu, em 1748, e dos dois *Discursos* de Rousseau, entre 1750 e 1755,¹² fomentaram um amplo debate na Alemanha (PIIRIMÄE, p. 209, p. 196-198). Procuro, assim, compreender as razões da mudança de posição de Herder entre as décadas de 1760 e 1770, ou porque no período entre esses dois textos fundamentais – *Temos ainda uma pátria e um povo dos antigos?* (PFY), de 1765, e *Mais uma filosofia da história* (FH) de 1774 –, ele passou da apologia da monarquia esclarecida a uma crítica radical do Estado monárquico.

O que mais dificulta a compreensão do significado político da obra herderiana no período, além do caráter fragmentário e assistemático de seu pensamento (profícuo em metáforas e figuras da imaginação) e a diversidade de

¹² Isto é, *O discurso sobre as ciências e as artes* e o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (1978a; 1978b).

temas que aborda, é o fato dela ela não apresentar uma distinção entre as questões políticas e estéticas. A má compreensão de Herder pela historiografia advém muitas vezes da atribuição de um caráter exclusivamente estético a seus textos, sem se dar conta de seu conteúdo político. Partindo dessa constatação, ao investigar seu projeto nacional, tornou-se evidente um imbricamento entre a estética e a política; ou, dito em outras palavras, é impossível separar sua concepção da nação do conjunto de sua discussão estética no período estudado, tema que aprofundo no capítulo 5.

Além disso, diante da grande variedade de temas e tópicos tratados pelo jovem Herder, a relação de interdependência que ele estabelece entre a crítica da modernidade e a formação da nação percorre seu pensamento como uma linha vermelha nas décadas de 1760 e 1770, servindo como elemento aglutinador de suas indagações em relação à literatura, à antropologia e à linguagem. Por conseguinte, as questões estéticas e literárias da época, sobretudo a influência francesa sobre a literatura alemã, seus esforços pela definição de uma literatura e uma cultura nacionais, assim como sua crítica ao esclarecimento e à modernidade, configuram-se como aspectos de um grande discurso referente à formação da nação.

Partindo dessas constatações, no capítulo 5 me reporto às análises de Benedict Anderson (1989, p. 15, 34), para quem a nação como entidade ideológica é fruto de um “ato radical de imaginação” e, como tal, é um produto da imaginação literária do século XVIII (REDFIELD, 1999, p. 61). Enfatizo, a esse respeito, o fato do conceito de nação ser uma construção histórica, salientando a importância de Herder nesse processo, que ocorre sobretudo no período estudado, entre as décadas de 1760 e 1770. Isso se evidencia no fato da nação estar em formação nesse momento, não tendo ainda o amplo sentido de que logo, isto é, da década de 1770 em diante, viria a se revestir. De modo que a nação – no sentido em que Herder e a intelectualidade alemã de classe média a concebe – teve que ser “inventada”, “criada” – passou por um processo formativo que se inicia em torno de 1765 e assume sua feição plena em 1774, em *Mais uma filosofia da história*. Na conclusão desse processo, ela apresenta como fruto de uma tomada de consciência histórica e cultural, na qual o reconhecimento pelo “povo” do seu pertencimento a uma comunidade que partilha de um mesmo referencial simbólico (a um mesmo “círculo” linguístico, religioso e cultural) é fundamental.

Desse ponto em diante, procuro compreender o que motiva essa necessidade manifestada por Herder de fundação da nação como expressão do reestabelecimento dos vínculos humanos que teriam se perdido na modernidade. No seu entender, o grande problema da era moderna – do qual o Esclarecimento era apenas uma face – era a perda de vínculos causada pelo que denomina “mecanização” geral do “espírito humano”. Sua crítica ao Esclarecimento e sua crítica à modernidade se conjugam então, acusando a existência de um processo histórico de “mecanização”, que sufoca as relações humanas, e que, nas palavras de Herder, “uniformiza” “os modos de vida e pensamento”. Isso, para ele, implica na destruição do patrimônio cultural e simbólico da humanidade, que desde o Renascimento estaria sendo fomentada pela filosofia (EOL, p. 141-142). Processo cuja consequência visível no século XVIII – e, para Herder, um dos traços definidores da modernidade – era a “diminuição da escala humana”, isto é, a perda dos traços definidores da própria condição humana (Ibidem). Partindo daí, relaciono a concepção de Herder de “mecanização” à luz do processo de modernização em curso na Europa na segunda metade do século XVIII e dos primeiros impulsos da Revolução Industrial que já se faziam sentir na Alemanha. Sentido em que a nação herderiana se apresenta como resposta ao “choque da modernidade”, à aceleração do tempo e esfacelamento crescente dos vínculos no turbilhão da história moderna.

* * *

Capítulo 1 – Herder e o Esclarecimento: um problema historiográfico

1.1 Herder, o Tempestade e Ímpeto e o pré-Romantismo

É difícil definir Herder e sua obra, e chama nossa atenção a diversidade de interesses, temas e áreas do conhecimento aos quais ele se dedicou. Pastor e educador, teólogo e filósofo, sua obra abrange a crítica literária, filosofia da linguagem, antropologia e hermenêutica filosóficas, estética, pedagogia, teologia e filosofia da história. Como seu pensamento é de caráter fundamentalmente assistemático e ele se expressa muitas vezes de modo fragmentário, é difícil circunscrever seus escritos em um campo específico do conhecimento. Por exemplo, nos *Fragmentos sobre a nova literatura alemã: um suplemento às Cartas sobre a literatura recente*¹ (1766-1767), Herder afirma que tem como objetivo contribuir para uma “história da literatura alemã”, para logo depois declarar que se trata de um trabalho de “filosofia da linguagem”, indo desta à discussão de questões antropológicas e políticas relacionadas com a língua e a literatura (DL1, p. 91, 94, 102-105).

Além disso, ele realizou duas contribuições relevantes para a filosofia da história: *Mais uma filosofia da história para educação/formação da humanidade* (1774) e *Ideias sobre a filosofia da história da humanidade* (1784-91), cujo legado foi importante tanto para o delineamento do pensamento histórico de Hegel quanto para o nacionalismo de Fichte. Ele também publicou obras de poesia e compilações de canções e contos populares. Habitante de um universo intelectual do Esclarecimento, mais especificamente do Esclarecimento alemão, formulou uma teoria da “poesia popular” (*Volkspoesie*), além de ter escrito ensaios a respeito de Shakespeare e Ossian, aspectos comumente associados ao Romantismo.

¹ O título completo dessa obra é: *Sobre a nova literatura alemã: um suplemento às Cartas sobre a literatura alemã recente. Primeira [Segunda, Terceira] coleção de fragmentos. Um suplemento às Cartas sobre a literatura recente. (Über die neuere deutsche Literatur: Eine Beilage zu den Briefen, die neueste Litteratur betreffend. Erste [Zweite und Dritte] Sammlung von Fragmenten. Eine Beilage zu den Briefen, die neueste Literatur betreffend]* (FDL). Desse ponto em diante, denomino esse texto como *Fragmentos sobre a nova literatura alemã* (DL1).

De fato, esses interesses, e sua apreciação da língua como expressão mais profunda do “espírito do povo” e da “nação”, acabaram tendo grande influência no Romantismo alemão (ARNOLD; KLOOCKE; MENZE, 2010, p. 394). Essa duplicidade aponta para a dificuldade de compreender Herder se nos mantemos nos limites impostos pelos cânones da história da literatura alemã e das correntes dominantes da história das ideias e da filosofia, disciplinas que até então tiveram primazia na elaboração de sua figura histórica.

Sua obra mais conhecida, *Mais uma filosofia da história*, de 1774, certamente contribuiu muito para isso. Escrita numa forma fragmentária e num estilo polêmico e oratório, transitando da ironia velada ao sarcasmo, Herder sustenta uma crítica que tem como alvo o “século”, os “filósofos” e as “Luzes modernas”. O caráter preponderantemente crítico desse texto tem sido interpretado desde o século XIX como um marco fundador do historicismo alemão (MEINECKE, 1982) e (ou) como expressão de uma revolta radical contra o Esclarecimento.

Nesse sentido, a obra de Herder da década de 1770 é tradicionalmente concebida como expressão importante do que é considerado como a primeira manifestação do Romantismo alemão, o movimento cultural Tempestade e Ímpeto (*Sturm und Drang*). Essa perspectiva frutificou sobretudo na história da literatura e da filosofia, que tem em Herder um dos principais teóricos e expoentes do “movimento”, junto a Goethe e Schiller (BORHEIM, 1978, p. 82-84; ROSENFELD, 1965, p. 7-8; 1985, p. 150, 152; WERLE, 2000). Evidencia-se, logo de saída, um problema heurístico, pelo qual a periodização de Herder e os conceitos principais com ela relacionados (Romantismo e Esclarecimento) tendem a condicionar a interpretação da sua figura histórica. Como expoente do Tempestade e Ímpeto, Herder é tradicionalmente apresentado como um antagonista das Luzes e iniciador do Romantismo na Alemanha (BERLIN, 2001, p. 55, 67).² Isso decorre da própria interpretação do Tempestade e Ímpeto como “movimento de revolta” contra as Luzes. Segundo Anatol Rosenfeld, por exemplo,

o movimento sem dúvida conserva certos traços da filosofia da ilustração: radicaliza a revolta intelectual contra o regime absolutista e acentua as tendências empiristas, geralmente associadas ao

² Apesar de Isaiah Berlin (2001, p. 46-67) preferir o conceito periodizador “contraesclarecimento” (*conter-Enlightenment*) a “Tempestade e Ímpeto”, para designar o movimento literário alemão das décadas de 1760 e 1770, ele considera Herder e o teólogo Hamann como os “pais verdadeiros do Romantismo”.

racionalismo popular do século das Luzes. Entretanto, o que prevalece é o violento impulso irracionalista e a luta contra o Iluminismo. (ROSENFELD, 1965, p. 7).

A posição de Rosenfeld tem como base uma longa tradição crítica que remonta ao século XIX que salienta a oposição radical entre o Tempestade e Ímpeto, reconhecido como “primeira corrente romântica” europeia e o Esclarecimento (Ibidem, p. 8; LUKÁCS, 1968, p. 60, 62-65). Essa perspectiva se sustenta sobre um conjunto de pares conceituais antitéticos: por um lado, apresenta o racionalismo, o classicismo, o cosmopolitismo e a ideia de progresso como características fundamentais do Esclarecimento, aos quais opõe, respectivamente, o irracionalismo, o romantismo, o particularismo, o conservadorismo e (ou) reacionarismo; de maneira tal que os dois conjuntos de atributos servem como referência fundamental para a definição do Romantismo e do pré-Romantismo como “movimentos” sociais, políticos, artísticos e filosóficos opostos ao Esclarecimento (ROSENFELD, 1965, p. 7; 1985, p. 148, 150-152; GINSBURG, 1978, p. 251).

Nesse contexto, Herder é apresentado como mentor intelectual do Tempestade e Ímpeto, isto é, dos jovens poetas e intelectuais da geração de 1770 a 1780 (incluindo Goethe e Schiller), junto aos quais teria se sublevado contra a ascendência do gosto francês na Alemanha e o racionalismo das Luzes, atuando em favor de uma estética irracional e do sentimento.³ Uma série de textos das décadas de 1760 e 1770 é apresentada como evidência nesse sentido. Além do ensaio crítico *Mais uma filosofia da história*, são destacados os *Fragmentos sobre a nova literatura alemã* (1766-1767), o *Diário da minha viagem no ano de 1769*⁴ (escrito entre 1769 e 1770, de publicação póstuma), além da coletânea de ensaios *Do caráter e da arte alemã*,⁵ que Herder fez publicar em 1773 e que incluía textos de Goethe e de outros

³ No âmbito da história das ideias, Isaiah Berlin assume essa posição em uma série de ensaios redigidos nas décadas de 1960 e 1970, tendo como objeto a crítica de Herder ao Esclarecimento e seu papel como um dos fundadores do Romantismo, estudos estes que ainda mantêm uma notável influência no âmbito dos estudos herderianos recentes. É preciso mencionar que o próprio Goethe (CIT) inicia a linhagem interpretativa, quando menciona em suas memórias a influência que Herder exerceu sobre ele no começo da década de 1770, na ocasião em que se conheceram em Estrasburgo.

⁴ *Journal meiner Reise im Jahr 1769* (JMR). Desse ponto em diante refiro-me a essa obra como *Diário de viagem* (TD).

⁵ *Von deutscher art und kunst: Einige fliegende blätter* (DAK). A tradução completa do título é *Do caráter e da arte alemã: algumas folhas ao vento*. Desse ponto em diante, refiro-me a essa obra como *Do caráter e da arte alemã*. Não segui a tradução convencional, adotada por Leonel Vallandro (GOETHE, 1971a, p. 298), que traduz o título como *Do estilo e da arte alemã*. Tomei essa decisão em função do modo como o termo alemão *Art* se apresenta nos textos de Herder, nos quais designa

autores. Este último – considerado pela crítica como uma espécie de manifesto do “movimento” Tempestade e Ímpeto (ROSENFELD, 1965, p. 18; KOEPKE, 2003, p. 70) – contém dois ensaios de Herder: “Shakespear” (SHK), uma apologia do teatro shakespeariano e uma refutação das regras do drama neoclássico francês; e o *Excerto de uma correspondência a respeito de Ossian e as canções dos povos antigos*,⁶ no qual ele defende as “canções populares” ou “do povo” (*Populärlieder*, *Volkslieder*,) em desfavor da poesia “artificial”⁷ (*künstlich*) e erudita (OSP, p. 158, 160; OSS, p. 448, 452, 462-463; Oergel, 2006, p. 52-54). De fato, nesses textos temos uma série de temas que convidam à atribuição de um romantismo a Herder: a ênfase no popular em detrimento do erudito; o culto da espontaneidade; sua defesa de uma arte genuinamente alemã e “nórdica”; além do problema fundamental desses aspectos estarem relacionados à crítica ao Esclarecimento que ele formula em 1774 no ensaio *Mais uma filosofia da história*, coroando todas as questões anteriores. Desse modo, a refutação dos méritos do gosto francês na arte e na literatura passa a compor para a historiografia apenas um capítulo do que se afigura como o traço definidor da obra do jovem Herder: a crítica romântica ao Esclarecimento.

Contudo, indo além desses aspectos, evidenciam-se algumas divergências na historiografia tradicional. Em primeiro lugar, em relação aos significados políticos da obra herderiana nas décadas de 1760 e 1770. Se há um consenso da crítica de que Herder e os intelectuais, dramaturgos e poetas do Tempestade e Ímpeto se posicionaram criticamente em relação ao absolutismo e à ordem social e política alemã (ROSENFELD, 1968, p. 46; BERLIN, 2000, p. 182-184), quando se tenta estabelecer a natureza dessa crítica – se ela teria sido de fato uma crítica política – a questão se torna problemática. Nesse quesito, prevalecem duas posições principais, a favor e contra a atribuição de uma atuação política de fato a Herder na época do Tempestade e Ímpeto. A posição de Isaiah Berlin (*Ibidem*, p. 180-205) –

tanto “estilo”, quanto “caráter” ou o “modo de ser” peculiar de um povo ou nação. Isso advém da convergência da questão estética e política em Herder, para quem a literatura é sinal da identidade. Para ele, toda discussão a respeito do “estilo alemão” é também é uma discussão a respeito do “caráter nacional” (*Nationalcharakter*) (FH, p. 106). Logo, a tradução de *Art* como “estilo” prejudicaria a compreensão do aspecto político implicado no uso do termo em seus textos, como se evidencia sobretudo no ensaio “*Shakespeare*”. A esse respeito, cf. o capítulo 5 desta tese.

⁶ Os títulos originais são *Shakespear* (SHK) e *Auszug aus einem Briefwechsel über Ossian und die Lieder alter Völker* (OSS). Desse ponto em diante, denomino esses textos como ensaio “Shakespeare” (SH) e “Ossian e as canções dos povos antigos” (OSP).

⁷ “Artificial”, no sentido em que era produzida segundo os padrões estéticos e o “gosto” francês dominante na época (Oergel, 2006, p. 52-54).

autor influente no mundo anglo-saxão e de grande difusão editorial no Brasil – sintetiza esses problemas.

Apesar de afirmar que a obra de Herder possui um significado político expresso nas críticas ao absolutismo de Frederico II, ao despotismo, ao colonialismo e ao Estado centralizado, Berlin (2000, p. 179-180) a apresenta, paradoxalmente, como uma crítica apolítica. Para Berlin (*Ibidem*, p. 180), Herder não teria expressado uma atuação política real, ao menos nos termos em que ele compreende a ação política, que se relaciona diretamente com as questões de governança e ocorre no âmbito institucional do Estado. Segundo Berlin,

é importante perceber que o nacionalismo de Herder nunca foi político. Se ele denuncia o individualismo, ele igualmente detesta o Estado, que coage e mutila a liberdade da personalidade humana. Sua visão social é antagônica ao governo, ao poder, à dominação. Luís XIV e Frederico, o Grande (como César e Carlos Magno antes deles) representaram um ideal detestável. Herder não deseja o poder (...), ele odeia *policirte Nationem*. A nacionalidade para ele é um atributo puramente e estritamente cultural (*Ibidem*, p. 205, 207).⁸

O caráter político da atuação de Herder também é refutado por Anatol Rosenfeld e outros críticos em nome desse caráter “meramente cultural”. Nesse aspecto, é interessante o contraponto que Rosenfeld (1965, p. 9) realiza entre os membros do Tempestade e Ímpeto e Lessing, no seu entender um representante autêntico do Esclarecimento alemão. Pois,

Mais lúcido do que os jovens *Sturm und Dränger* [Lessing] via, perfeitamente, que o irracionalismo anárquico dos mesmos [entre os quais situa Herder] de modo algum poderia servir à causa da burguesia ascendente em face do absolutismo.

Ao que acrescenta:

Como a Ilustração em geral, Lessing se empenhava por uma reforma política e social, criticando acerbamente os abusos dos príncipes absolutistas. Sem dúvida este *engagement* caracteriza também muitas peças dos jovens dramaturgos pré-românticos. No entanto o que se acentua na sua atitude é um pessimismo profundo no tocante à sociedade e à civilização em geral. (...) Assim, ao invés de lutarem, como Lessing e a Ilustração, em favor da eliminação de abusos e,

⁸ Berlin (2000, p. 292-295) altera essa posição posteriormente. Em *Idéias políticas na era romântica*, ele revisita Herder e salienta aspectos políticos de seu pensamento.

em geral, em favor de uma ordem mais justa, passam a exaltar a emancipação anárquica do indivíduo (ibidem).

A posição de Rosenfeld demonstra como o recorte que opõe a atuação política de Lessing – apresentado como representante autêntico do Esclarecimento – à dos membros do *Tempestade e Ímpeto* determina para ele a interpretação do papel político de Herder como um pré-romântico, procedimento heurístico típico da historiografia tradicional⁹. A partir do contexto, conclui-se o seu “irracionalismo”, isto é, que ele é “contrário” às Luzes e que, portanto, se desincumbe da crítica racional (tipicamente iluminista) e de um projeto de reforma política efetiva (“uma ordem mais justa”), restando atribuir a ele uma vaga aspiração “anárquica”, escapista e politicamente estéril (ROSENFELD, 1965, p. 9).¹⁰

Arnold Hauser assume uma posição semelhante à de Berlin no que toca à suposta oposição de Herder e do *Tempestade e Ímpeto* às Luzes. Contudo, ele avança ao oferecer uma série de razões ideológicas e de fundo social para isso. Para ele, a

luta [dos representantes do *Tempestade e Ímpeto*] contra o racionalismo do regime absolutista era ao mesmo tempo uma luta contra as tendências progressistas da época. Não haviam percebido que o racionalismo dos príncipes representava para o futuro um perigo muito menor que o anti-racionalismo de seus próprios companheiros de classe burguesa. Ao se tornarem inimigos do despotismo [esclarecido alemão] se convertiam em instrumento da reação, e com seus ataques ao centralismo burocrático favoreciam simplesmente os interesses das classes privilegiadas (HAUSER, 1968, p. 296).

⁹ Utilizo o termo “heurística” na acepção de Edgar Salvadori De Decca, conforme discutido em sala de aula durante curso de pós-graduação em História, no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) na Unicamp em 1998 (informação verbal). Tendo referência principalmente na noção de “enredo histórico” de Paul Veyne (1972, p. 47-54), De Decca sustenta que o “quadro heurístico” é o conjunto composto por uma série documental e “marcos históricos” pelos quais se conceitua, periodiza e se constrói o sentido de um dado período histórico. Isso não significa que o trabalho do historiador seja ficcional, mas que, pelo contrário, sua tarefa crítica é desvendar como a história oficial estabelece quadros heurísticos pelos quais atribui sentido e valor aos períodos históricos, de acordo com os condicionamentos ideológicos, interesses de classe e as motivações políticas do momento em que o conhecimento histórico é produzido.

¹⁰ Essa posição domina a ensaística brasileira na época, a exemplo de Otto Maria Carpeaux (1987, p. 1111, 1123-1124), para quem Herder também é um pré-romântico. Apesar disso, Carpeaux (ibidem, p. 1107, 1112, 1114, 1119, 1121-1124) introduz outros matizes, ausentes nas análises de Rosenfeld, como a ênfase nos aspectos políticos do *Tempestade e Ímpeto*, assim como o questionamento do conservadorismo de Herder, salientando as contradições e a complexidade da relação entre o dito pré-Romantismo e o Romantismo alemão.

Apesar do “racionalismo” ser pensado por Hauser como um atributo simultaneamente burguês e absolutista, paradoxalmente ele representa o âmago da luta contra o absolutismo e a nobreza (HAUSER, 1968, p. 290). Nesse sentido, toda oposição ao Esclarecimento é tida como reacionária, conservadora, irrealista e sobretudo irracionalista como decorrência da falsa compreensão da própria burguesia em relação a seus “verdadeiros interesses” na luta contra o absolutismo (Ibidem, p. 286-289, 296).

Segundo Hauser, Lessing – para ele um exemplo de intelectual alemão esclarecido – sabia que “a ‘superação’ do racionalismo pelo Tempestade e Ímpeto era uma aberração da burguesia”, que ia contra a tarefa crítica da Ilustração, favorecendo, na verdade, as forças conservadoras da Igreja e do absolutismo (Ibidem, p. 274, 286-287). Ele acrescenta, portanto, à menção de uma atuação política estéril por parte dos “pré-românticos” alemães, a acusação de seu conservadorismo¹¹ (Ibidem, p. 297, 299).

Desde a década de 1970, tem se difundido na história cultural, das ideias e da literatura alemã novas perspectivas em relação a Herder e ao Tempestade e Ímpeto, que refutam as linhas gerais da interpretação canônica que têm lugar nas falas mencionadas de Hauser, Rosenfeld e Berlin. Seja pela desvinculação da identidade política e intelectual de Herder com Tempestade e Ímpeto, ou pela reinterpretação deste, que deixa de ser visto como movimento de oposição às Luzes e passa a ser tomado como expressão do “Esclarecimento alemão tardio” (HILL, 2003, p. 318-320, 324). A partir de uma crítica incisiva às posições tradicionais, a presença de Herder e seus contemporâneos tem sido reinterpretada e reavaliada, e de ruptura com os imperativos do Esclarecimento, passou a ser tomada em continuidade com eles¹² (Ibidem).

¹¹ É preciso, contudo, fazer justiça a Hauser (1968, p. 299-300), que eventualmente reconhece a existência de uma contradição no Tempestade e Ímpeto, como “conflito nas concepções do mundo, aquela mistura de correntes progressistas e reacionárias que domina a sociedade de seu tempo”, contradição que, para ele, é expressa justamente em Herder, em suas palavras “a figura mais característica da literatura alemã do século XVIII”. Contudo, Hauser não avança realmente na compreensão dessa contradição, haja vista a polarização que caracteriza seu campo conceitual.

¹² David Hill (2003, p. 309-331, esp. p. 318-320) num excelente ensaio a respeito do tema: “O Tempestade e Ímpeto e a periodização do século XVIII” (“The Sturm und Drang and the periodization in the eighteenth century”) afirma que após a Segunda Guerra uma nova crítica marxista com referência em Lukács se difundiu. Ainda segundo Hill (Ibidem, p. 324), na década de 1980 se firmou a tese da continuidade entre o Esclarecimento e o Tempestade e Ímpeto. Partindo dessa revisão na periodização, nos estudos herderianos atuais predomina a posição de que Herder é um membro atuante do Esclarecimento alemão tardio. Um exemplo nesse sentido é o texto de Norton (2009, p. 353-354) “Herder as a critical contemporary”, em *A companion to the Works of J. G. Herder* (ADLER;

O historiador da literatura alemã Robert E. Norton exemplifica essa posição ao atribuir a Herder um papel histórico diametralmente oposto às linhas gerais do cânone expostas até aqui. Ao invés de “opositor”, Herder é apresentado como um defensor entusiasmado das Luzes que, “longe de discordar, teria passado a vida defendendo o valor e a necessidade das ideias principais do Esclarecimento” (NORTON, 2009, p. 353-354). Seu pensamento se caracterizaria por um cosmopolitismo humanista que “transcende as fronteiras nacionais e confessionais e congrega (...) os povos numa grande família humana” (Ibidem, p. 353)¹³. Ele recusa veementemente a tese de que Herder teria sido “um oponente, ou crítico, do Esclarecimento” e dos enciclopedistas, cuja presença continuada no mundo de fala inglesa ele atribui sobretudo a Isaiah Berlin (Ibidem, p. 353-354). Para ele,

a oposição ostensiva de Herder aos valores do Esclarecimento foi na verdade um constructo interpretativo ideologicamente motivado criado na virada do século XX, atendendo à intenção de acadêmicos alemães conservadores e nacionalistas de eliminar o legado do Esclarecimento, particularmente em sua feição francesa – as ditas “ideias de 1789” –, do público e da vida intelectual alemã (Ibidem, p. 353).

No entender de Norton, essa falsificação teve graves consequências: Herder passou a ser identificado com o nacionalismo radical alemão, o que significava na época associar suas ideias à “recusa radical à Civilização Ocidental como um todo” (Ibidem, p. 353), tornando-o uma referência fundadora para o conservadorismo e o nacionalismo alemão.

A acusação da influência de uma ideologia alemã conservadora e nacionalista que teria comprometido de longa data a interpretação de Herder e do movimento Tempestade e Ímpeto, contudo, não é nova. Já em 1937, Lukács (1968, p. 59-71) havia afirmado a existência de “um velho fantasma da crítica literária que assombra a compreensão do “período clássico da literatura alemã”. No seu entender, a historiografia liberal e conservadora do século XIX teria forjado uma interpretação que introduziu “na literatura alemã do final do século XVIII uma ideologia obscurantista anti-ilustrada, a teoria do dito pré-Romantismo”: a tese do

KOEPKE, 2009), publicação que sintetiza as posições historiográficas predominantes na atualidade. Por outro lado, como veremos, o pertencimento de Herder ao Esclarecimento precisa ser matizado.

¹³ É difícil imaginar uma caracterização de Herder mais equivocada. Isso ocorre porque Norton deixa de lados aspectos essenciais, como a dialética entre o particularismo e o cosmopolitismo que permeia sua obra de juventude.

suposto irracionalismo e conservadorismo do Tempestade e Ímpeto, pensado como movimento de oposição aos princípios, ideias e valores do Esclarecimento (LUKÁCS, 1968, p. 62-63). Lukács sustenta que essa interpretação é decorrente da aversão da burguesia alemã do século XIX à memória do papel progressista e revolucionário que ela havia desempenhado no século XVIII, expresso em sua crítica radical contra o Estado absolutista, a teologia e a moralidade convencionais, quando se colocou contra a ordem absolutista e suas expressões culturais e simbólicas na arte, filosofia e literatura (Ibidem, p. 71).

Logo, teria havido uma necessidade ideológica por parte da historiografia burguesa em ocultar as realizações críticas e contestatórias da geração do Tempestade e Ímpeto nas décadas de 1760 e 1770 na Alemanha (Ibidem, p. 71). Isso se realizou, afirma Lukács, com o recurso à antítese entre razão e sentimento: a crítica conservadora contempla o Esclarecimento como era da razão, da lucidez e da moderação; enquanto os aspectos mais radicais das Luzes, que contrariam essa concepção, são domesticados pela historiografia como traços do “pré-Romantismo” (isto é, como irracionalismo sentimental, sinal de *hybris* e desmedida). Por conseguinte, prossegue Lukács, é preciso romper com o fundamento dualista que sustenta a teoria do pré-Romantismo, realizando a crítica historiográfica como “caminho para o conhecimento das verdadeiras contradições internas do Esclarecimento”, superando os “reflexos ideológicos das contradições da revolução burguesa” que se sedimentaram na historiografia do século XIX (Ibidem, p. 73).

Nesse ponto, já é possível perceber como diferentes interpretações do significado do Esclarecimento balizam a discussão historiográfica a respeito de Herder e do Tempestade e Ímpeto. Isto é, o modo como se compreende o papel “crítico” de Herder em relação ao Esclarecimento – a partir do qual se julga seu caráter progressista ou conservador, racional ou irracional – depende de como se formula o próprio conceito de Esclarecimento, tarefa de conceituação sobre a qual se sustentam as interpretações divergentes do significado histórico de Herder e o próprio contexto histórico-cultural de sua obra de juventude nas décadas de 1760 e 1770.

Isso está presente inclusive nas novas perspectivas historiográficas, e tem expressão no esforço de alguns autores em equacionar a crítica herderiana com a crítica esclarecida. Partindo da noção de que o Esclarecimento se define pelo imperativo da crítica, José M. Justo (1995, p. 153-154) sustenta que Herder

manifesta um desejo de reforma do mundo segundo as atribuições de uma razão tipicamente esclarecida (*Aufklärer*). Em resposta a posições de uma historiografia que, segundo ele, atribui uma “radicalidade anti-*Aufklärer*” a Herder, Justo (1995, p. 162) afirma que este se alinha à posição kantiana de tudo submeter ao tribunal da razão:

como o século exige e como a personalidade polemista de Herder deseja. E crítica pretendidamente esclarecida (*aufgeklärt*) de um labor crítico assumidamente iluminista (*Aufklärer*) (JUSTO, 1995, p. 153-154).¹⁴

De modo semelhante, Norton (2009, p. 354) identifica a crítica herderiana com a definição kantiana do Esclarecimento, tomado como ousadia em abandonar a minoridade e “servir-se de seu próprio entendimento sem a direção de outrem” (KANT, 1989, p. 18). isso que

faz com que o Esclarecimento ocorra – pensar de modo independente, abandonar a confiança no caráter inquestionável da autoridade externa, tudo submeter ao julgamento individual –, é a essência da crítica em ação (...) [por isso,] a Era do Esclarecimento pode ser com acerto denominada a Era da Crítica (NORTON, 2009, p. 354).

Norton sustenta, como afirmei, que a crítica de Herder é tipicamente esclarecida. Ele a define, contudo, como uma crítica sobretudo literária, o que significa, para ele, uma crítica sem implicações políticas (Ibidem, p. 352, 354-355). Apesar de ver em Herder um crítico da “época e sociedade”, ele não consegue ver nessa crítica nada além de questões estéticas e literárias da época¹⁵ (Ibidem, p. 355, 358). Aqui se evidencia a permanência de elementos típicos da crítica tradicional em Norton e na historiografia recente. Pois, segundo Norton, mesmo quando a crítica de Herder não se restringe ao campo da arte e da literatura – isto é, quando passa a ter como objeto o Esclarecimento e sua época, o século XVIII, como é o caso de *Mais uma filosofia da história* –, ela não se investe de significados políticos.

¹⁴ Justo se refere aos *Fragments sobre a nova literatura alemã* (DL1), de 1766-1767.

¹⁵ As críticas dirigidas a Frederico II em *Mais uma filosofia da história*, por exemplo, são simplificadas e minimizadas por Norton (2009, p. 359-360) como críticas “à natureza insidiosa da propaganda que corrompe não só a linguagem, mas também a sociedade como um todo”. Ele conclui, então, que Herder estava solicitando que seus contemporâneos fossem “mais esclarecidos” (Ibidem).

Nesse texto, Herder teria como objetivo, então, reiterar os ideais do Esclarecimento que julgava terem sido abandonados por seus contemporâneos (NORTON, 2009, p. 358). Ou, nas palavras de Norton:

O trabalho que Herder escreveu entre 1772 e 1773 (...) e que cimentou sua reputação como crítico de sua época (...) tem sido frequentemente mal compreendido. Ele consiste, em muitos aspectos, numa acusação incisiva da hipocrisia, cegueira, duplicidade e crueldade que Herder via em muitos de seus contemporâneos. Mas não se trata, como muitas vezes se imaginou, numa condenação indiscriminada de sua época ou do seu “*rationalistischen Zeitgeist*” (espírito racionalista da época). Pelo contrário, ela é a expressão apaixonada da frustração e da amargura de Herder sobre o fato óbvio de que o movimento intelectual, social e político mais importante de sua época – isto é, o Esclarecimento – havia falhado em sobreviver aos seus próprios ideais. Mas não consiste numa rejeição, nem mesmo numa dúvida em relação aos ideais em si [do Esclarecimento]. Pelo contrário, consiste na sua reafirmação incisiva e fundamentada, endereçada a um mundo que não havia concedido a eles uma atenção suficiente. (Ibidem, p. 358).

Além de desconsiderar a problemática política evocada por *Mais uma filosofia da História* – tema ao qual dedicarei atenção mais tarde – o problema dessa passagem de Norton é que, como de hábito, é lançada a questão sobre o sentido do Esclarecimento, sem que, no entanto, ela seja realmente problematizada. De maneira que é deixado de lado o fundamental, isto é, tanto o sentido do Esclarecimento para Herder quanto para o próprio Norton, e um conjunto de questões permanece em aberto. Em primeiro lugar, qual seria o significado desse “ideal do Esclarecimento” que os contemporâneos haviam traído segundo Herder? Trata-se do cosmopolitismo, a razão, o imperativo crítico kantiano? Além disso, seu “ideal” é o mesmo dos contemporâneos? A quais contemporâneos de Herder Norton se refere?

De fato, como sustentam Lukács, Norton e Justo, Herder abraça o imperativo crítico do Esclarecimento. Como veremos adiante, ele não só se manteve fiel ao espírito crítico da época, como também o radicalizou. Por outro lado, não é correto que Herder não tenha colocado em questão o ideal do Esclarecimento, como afirma Norton. Pois se o imperativo da crítica esclarecida é colocar tudo em dúvida, Herder não se furta a colocar em questão o próprio imperativo esclarecido de tudo criticar e submeter à indagação racional.

Partindo da constatação da existência desse exercício radical da crítica esclarecida por Herder, alguns autores salientaram o modo como ele estabelece um novo conceito de razão, distinto e conflitante com o conceito de razão dominante no Esclarecimento franco-britânico. De acordo com Ernst Cassirer (1994, p. 260-261), não se trata de um problema restrito a Herder, mas que abarca todo o movimento intelectual da época, de modo que sua filosofia da história representaria o epítome da reflexão histórica do Iluminismo. Herder teria avançado no caminho aberto por Lessing, ao substituir uma concepção estática da razão por uma noção mutável, referida aos processos históricos (Ibidem)¹⁶. Cassirer conclui que o pensamento histórico de Herder “não apresenta a menor ruptura com o pensamento da época Iluminista”¹⁷ (Ibidem).

Vinicius de Figueiredo (2009, p. 39, 40) segue por um caminho semelhante ao afirmar que o Tempestade e Ímpeto participa da “redefinição a que a inteligência setecentista submeteu a noção de racionalidade”, pelo qual se firma um novo “modelo de crítica da positividade”.¹⁸ Seguindo Lukács, Figueiredo recusa a interpretação tradicional de Hauser e Rosenfeld de que a “polarização entre sentimento e razão” seja motivo que justifique a oposição entre o Tempestade e Ímpeto e o Esclarecimento. Contudo, prossegue Figueiredo, ainda é preciso reconhecer a permanência de certos problemas apontados pela crítica tradicional, de modo que

é justificável caracterizar o movimento que inclui as obras de Goethe da década de 1770 por oposição à aposta racionalista típica do Esclarecimento, canonizada no lema kantiano de tudo submeter ao tribunal da razão”. (Ibidem, p. 39, 41).

Assim, mesmo após a crítica ao cânone, persiste a distinção problemática entre o Tempestade e Ímpeto e as Luzes. Como essa distinção inevitavelmente condiciona toda interpretação de Herder, é preciso repensar o problema colocando em questão seus pressupostos, isto é, os conceitos que balizam essas construções historiográficas. A permanência do problema historiográfico situado pela crítica

¹⁶ Posição semelhante à de Lukács, para quem Herder “antecipa uma concepção dialética do mundo”, isto é, a dialética hegeliana (LUKÁCS, 1968, p. 64).

¹⁷ Essa afirmação é de 1932. Após a guerra, Cassirer (1976, p. 193-203, cf. esp. p. 201-202) reviu sua posição em *O mito do Estado* (1945), situando Herder como um dos fundadores do “nacionalismo germânico”, particularmente do “nacionalismo dos românticos”, fazendo menção aos irmãos Schelegel, Schleiermacher, Novalis e Schelling.

¹⁸ Realização que, como veremos, deve ser atribuída em grande parte a Herder.

tradicional é consequência do fato de não se colocar realmente em questão tanto os conceitos e os “marcos periodizadores”¹⁹ – como “Esclarecimento”, “Tempestade e Ímpeto” e “Romantismo” – quanto os conceitos fundamentais que balizam as interpretações históricas: a série de conceitos antitéticos razão/sentimento, racional/irracional, clássico/romântico, esclarecimento/preconceito, luzes/trevas, nacionalismo/cosmopolitismo.

Quando pensamos Herder segundo esses referenciais conceituais, a interpretação fica inevitavelmente comprometida. Muitas vezes, só aparentemente a crítica mais recente contraria as elaborações tradicionais, apenas invertendo os termos do debate. Norton, por exemplo, apresenta Herder de modo diametralmente oposto ao cânone, de tal maneira que, de romântico irracionalista, torna-se um racionalista esclarecido, de nacionalista, é apresentado como cosmopolita, e assim por diante, sem que o sentido desses termos seja reavaliado, nem a complexidade de sua presença nos textos de Herder seja contemplada.

Por outro lado, se colocamos o problema de como Herder pensa a razão, o Esclarecimento e outros conceitos-chave de sua obra (a nação, o preconceito, o povo) e não tomarmos o significado desses termos como algo que o historiador conhece já a princípio – e sem pressupor, igualmente, a relação destes com conceitos antitéticos sem o consentimento do autor estudado –, a coisa muda de figura. Nesse sentido, é preciso seguir a orientação do próprio Herder, que acusava o pensamento esclarecido de ser uma “filosofia de duas ideias” (*Philosophie aus zwei Gedanken*), ou seja de não conseguir matizar os problemas, referindo tudo à dicotomia dos conceitos em suas definições (FH, p. 71; AEP, p. 63). Como veremos adiante, uma das linhas mestras da crítica de Herder à epistemologia das Luzes toca nessa questão. Ele se dedicou a refutar as oposições conceituais rígidas, e acusava a superficialidade e simplificação inerente aos métodos propagandísticos do Esclarecimento, que se sustentavam sobre chavões como o “combate ao preconceito e à superstição”, assim como sobre a imagem predominante da “luta entre as luzes e as trevas” (FH, p. 13, 57-58, 71, 120-122).

¹⁹ Utilizo o termo na acepção de Carlos Alberto Vesentini (1997, p. 17).

Logo, a série de conceitos invocada pela interpretação histórica tradicional cobra de início uma reavaliação histórica.²⁰ A oposição entre razão e sentimento, por exemplo, só veio a ser considerada uma questão relevante no começo do século XIX, no âmbito do Romantismo, assim como, evidentemente, a oposição entre classicismo e Romantismo só se coloca a partir do momento em que este último termo já havia se consolidado.²¹

O próprio conceito de Esclarecimento como o concebemos hoje é fruto de desenvolvimentos posteriores a Herder, principalmente à sua juventude nas décadas de 1760 e 1770.²² Sua definição varia historicamente, como se evidencia já nas novas questões postas ao Esclarecimento pelos contemporâneos da Revolução Francesa e, posteriormente, na relação que então será estabelecida entre a Revolução e as Luzes, a partir da qual o significado histórico do conceito será radicalmente repensado²³ (FLORENZANO, 1995, p. 99-100). Aspectos inexistentes nas décadas de 1760 e 1770, mas que afetam inevitavelmente nossa compreensão do período. Desse modo, antes de julgar se Herder é ou não um “opositor do Esclarecimento”, é preciso pensar como ele o compreende, ou seja, o que ele é para Herder, e o que deveria ser, de maneira que seja possível saber o que se encontra, no seu entender, tão errado no “século das Luzes”, que é um dos temas principais de *Mais uma filosofia da história*.

1.2 A “raiz alemã”

Do ponto de vista historiográfico, por mais que seja importante considerar o significado de Herder em seu contexto, contra o anacronismo ingênuo e as distorções do passado, é igualmente ingênuo acreditar que seja possível resgatar o

²⁰ Essa discussão vai além do escopo desta pesquisa, no entanto tentei realizar essa crítica em relação aos conceitos, assim como temas e problemas evocados por Herder, evitando seguir as posições canônicas e (ou) tradicionais da historiografia herderiana tratadas neste capítulo.

²¹ Processo de formação do conceito que se inicia pela definição da “poesia romântica” (*romantische Poesie*) por Friedrich Schlegel em 1798 (HONOUR, 1986, p. 13-14, 23-57), que abriu espaço para uma miríade de definições contraditórias. Evito adentrar na questão bizantina do conceito de Romantismo, sabendo que pouco contribui e vai muito além do âmbito desta tese.

²² A Revolução Francesa modificou profundamente o sentido e a compreensão do Esclarecimento como acontecimento histórico, como se evidencia na problemática colocada por Edmund Burke (1986, p. 211-214) já em 1790, nas *Reflexões sobre a Revolução em França*, na qual acusa a influência conspiratória dos *philosophes* (uma “facção” ou “cabala literária”, “homens políticos de letras” que teriam dominado a “opinião” no país) como uma das causas principais da Revolução.

²³ A esse respeito cf. também Florenzano (1994).

sentido “positivo” do passado, livre das “máculas” da história, desconsiderando o modo como o percurso histórico entre nós e o acontecimento implica em novos problemas. O resgate do sentido de Herder em sua época não é na verdade algo distinto das questões postas pela história – isto é, pela historicidade do próprio objeto. Assim como a Revolução Francesa alterou os juízos históricos a respeito do Esclarecimento, influenciando o olhar do século XIX em diante, a II Guerra e o nazismo influenciaram profundamente a interpretação da tradição literária e do pensamento alemão, particularmente do *Tempestade e Ímpeto* e do Romantismo.

Em primeiro lugar, porque o nazismo considerou Herder, o Romantismo e o *Tempestade e Ímpeto* como seus antecessores diretos e falsificou deliberadamente a história, ressaltando essa conexão.²⁴ Em segundo lugar, porque as questões da identidade germânica, assim como do caráter do povo (*Volk*) e da nação alemã – centrais no ideário nazista – foram realmente apresentadas pela primeira vez por Herder e desenvolvidas por pensadores e ideólogos do período romântico, como Fichte, Novalis e os Schlegel.

No amplo debate que se iniciou logo após a guerra, a respeito dos laços problemáticos entre a cultura alemã e o nazismo, tomaram forma três posições principais²⁵. Em primeiro lugar, que os antecedentes históricos alemães não tinham responsabilidade alguma sobre o advento do nazi-fascismo, e que se tratava de um fato isolado, posição que muitas vezes se centrou na figura de Hitler, salientando seu caráter “demoníaco” e seu carisma como manipulador das massas (LUKÁCS, 1968, p. 53-54; VOEGELIN, 2007, p. 31, 65, 83). Outros sustentavam que havia uma conexão histórica entre os antecedentes sociais, culturais e políticos da Alemanha e o Terceiro Reich, o que em muitos casos implicou na tese de que havia uma relação intrínseca entre o pensamento e a literatura alemã do período clássico e o nazismo (KLEMPERER, 2009, p. 213-228, 233; LUKÁCS, 1968, p. 53-54). Em terceiro lugar, se asseverava a existência de duas vertentes na história alemã, uma delas particularista, nacionalista e irracional, que ganhou expressão no militarismo prussiano, no antissemitismo e nas teorias racistas de cunho pseudocientífico da

²⁴ Segundo Viktor Klemperer (2009, 213-228, 233), nos anos do hitlerismo o pensamento de Herder e a tradição literária alemã do Romantismo e do *Tempestade e Ímpeto* foram apropriados e colocados a serviço do nazismo. Contudo, Klemperer (Ibidem, p. 216, 224, 228) não deixa de sustentar a existência de uma conexão histórica de fato entre o Romantismo e o nacional-socialismo.

²⁵ Essa problemática é posta por Lukács em 1947, logo após a debacle do nazi-fascismo, quando afirma que a questão da literatura alemã havia sido reposta pelos fatos da guerra (LUKÁCS, 1968, p. 53-54).

segunda metade do século XIX, à qual se podia atribuir a responsabilidade pelo advento do nazismo; em conflito com uma tradição universalista e cosmopolita, racional, humanista e pacifista, a “Alemanha de Goethe e Schiller”, dos “pensadores e dos poetas”, que havia sido apropriada, falsificada e conspurcada pelos nazistas (LUKÁCS, 1968, p. 53-54). Herder é muitas vezes associado com essa última tradição, apesar de alguns autores relacionarem seu pensamento com a linhagem “maldita” da cultura alemã, como veremos em seguida.

Chama a atenção o modo como essa linha interpretativa que opõe uma Alemanha de poetas e pensadores à Alemanha nazista ocasionalmente retoma as teorias literárias tradicionais, oriundas do século XIX, que opunham o Esclarecimento e o Classicismo de Weimar ao Tempestade e Ímpeto e ao Romantismo, de modo que estes são relacionados com os aspectos “sombrios”²⁶ do “caráter alemão” que, em última instância, teriam dado origem ao nazi-fascismo, enquanto a “Época de Goethe” (*Goethezeit*) e o Classicismo de Weimar representariam a parte “boa”, o aspecto solar da Alemanha, que tem expressão no que é denominado pelos historiadores da literatura alemã como “mito de Weimar”.²⁷

É justamente essa interpretação que Lukács (1968, p. 53-89) coloca em xeque em sua crítica ao conceito de pré-Romantismo. O problema é que apesar de cobrar um olhar que contemple a dialética, ele mantém os conceitos antitéticos que sustentam a interpretação tradicional: persiste em sua crítica a oposição entre racionalismo e irracionalismo demarcando a fronteira entre o Romantismo e o Esclarecimento, aos quais ele acrescenta as noções de progressismo e reacionarismo. Lukács pensa o Romantismo e o Esclarecimento tendo como referência sua teoria marxista do desenvolvimento histórico, que é balizada pela noção de progresso, de modo que o Esclarecimento aparece como fruto do desejo de emancipação de uma “burguesia progressista” em luta contra o Antigo Regime.

Para “salvar” o Tempestade e Ímpeto da interpretação dos nacionalistas alemães que viam nesse movimento seu maior antecedente histórico e para isentá-lo da identificação com o nacional-socialismo – a qual em 1937 os próprios

²⁶ O mito dos alemães como um “povo sombrio” é típico do Romantismo, e foi retomado na década de 1920 nos círculos expressionistas; caracterização que se evidencia, por exemplo, no texto “A predisposição dos alemães para o expressionismo”, de Lotte Eisner (1952, p. 17-21), no qual ela define o “espírito germânico”, fazendo menção à “eterna atração pelo que é obscuro e indeterminado, pela reflexão especulativa e obsedante chamada *Grübele*, que resulta na doutrina apocalíptica do expressionismo”.

²⁷ A respeito do “mito de Weimar”, cf. Koepke (2003, p. 70-72).

historiadores nazistas estavam colocando em prática –, Lukács dissocia Herder e o *Tempestade e Ímpeto* do Romantismo, de modo que para ele a desmedida do *Tempestade e Ímpeto* é interpretada como fruto da postura “revolucionária” dos jovens burgueses alemães das décadas de 1760 e 1770, os quais, mesmo antes da Revolução Francesa, teriam se rebelado contra a “ordem das coisas” na Alemanha. A “luta” desses jovens contra a aristocracia e o absolutismo demonstram, portanto, o caráter progressista do *Tempestade e Ímpeto*, que o ata inegavelmente, no seu entender, ao Esclarecimento. Dessa forma, para Lukács, assim como para Hauser, as críticas de Herder, Goethe e outros membros do *Tempestade e Ímpeto* às Luzes expressavam “contradições internas da burguesia” (LUKÁCS, 1968, p. 73) e decorriam, como também era o caso de Lessing, de sua aversão à monarquia e ao absolutismo de Frederico II.

Por conseguinte, por mais que a análise de Lukács seja enriquecedora, no sentido em que aponta para o problema historiográfico do *Tempestade e Ímpeto* – e para a posição de Herder nesse contexto –, é questionável a relação que ele estabelece entre o Romantismo com o conservadorismo e o nacionalismo, e daí com o nazismo. Se, por um lado, às voltas com a experiência histórica do fascismo,²⁸ Lukács tenta “salvar” os literatos e intelectuais do *Tempestade e Ímpeto* da acusação de “protofascismo”, declarando-os progressistas (Ibidem, p. 54, 62-ss.), também fica a impressão de que seu argumento contra a atribuição ao *Tempestade e Ímpeto* de um conservadorismo reacionário – e, partindo daí, dele ser um percussor histórico do nazismo –, fundado na noção de que atuava em favor de um “interesse de classe revolucionário(a)” é um tanto quanto precário.²⁹

Pode, inclusive, levar à conclusão contrária, como demonstra o fato de Hauser ainda na década de 1950 se pautar pela teoria do pré-Romantismo em relação a Herder e ao *Tempestade e Ímpeto*³⁰ (HAUSER, 1968, p. 246), de modo que, seguindo fundamentos teóricos semelhantes aos de Lukács – porém, sem a destreza dialética e a boa vontade deste em colocar o *Tempestade e Ímpeto* do lado progressista da história –, Hauser conclui que a filosofia da história de Herder “nos

²⁸ Isto é, tanto antes quanto logo depois da Segunda Guerra Mundial.

²⁹ Vinícius de Figueiredo (2009, p. 36-44, esp. p. 43) chega a uma conclusão semelhante a respeito do julgamento de Goethe por Lukács, fazendo menção ao texto deste último que venho discutindo.

³⁰ A formação marxista de Hauser (1968, p. 273-308) – que escreve no começo da década de 1950 – não o impede de retomar em sua análise da literatura alemã das décadas de 1760 e 1770, sob o rótulo de *Sturm und Drang*, o mesmo fundamento dualista da antiga teoria do pré-Romantismo, opondo racionalismo e irracionalismo, razão e sentimento. A partir disso, é possível concluir que Hauser desconhece ou desconsidera a crítica de Lukács ao conceito.

demonstra até que ponto ele segue atado a um mundo ideológico conservador” (HAUSER, 1968, p. 300).

Fica claro, portanto, o quanto a questão da contradição entre o progressismo e reacionarismo alemão acaba, mais cedo ou mais tarde, por ser prejudicial à compreensão do período histórico em questão, particularmente no que toca a Herder. Como veremos, sua crítica política à monarquia e à cultura alemã da época é indissociável da crítica ao que denomina “ideal do Esclarecimento”. Além disso, Herder de fato salienta as particularidades alemãs, e os conceitos de “povo” e “nação” em sua acepção moderna devem muito a ele, assim como as noções de um “espírito do povo”, um “caráter da nação” e o próprio adjetivo “germânico”. Ele também pensa o mito como algo fundamental na instituição das comunidades políticas, e vê na estética uma fonte da moralidade.³¹ Pois são justamente esses aspectos controversos, desconsiderados por Lukács, que sustentam a existência dos supostos vínculos entre Herder e o nazismo.³²

Em seu estudo a respeito do “mito nazista”, Philippe Lacoue-Labarthe (2002, p. 84) afirma que Herder, assim como os românticos alemães influenciados por seu pensamento, encontram no mito a base de sua teoria do povo e da nação alemã. Segundo Labarthe,

para toda a política romântica, desde pelo menos Herder (...), um povo não se origina, não existe como tal ou não se identifica, não se apropria – ou seja, não é propriamente ele mesmo – senão a partir do mito. Quando Herder, Hegel ou Heidegger repetem as palavras de Heródoto: “É Homero quem deu seus deuses à Grécia”, eles não querem dizer outra coisa. Segundo a lógica mimética (...), o mito é meio de identificação (...); e o apelo ao mito é a reivindicação da apropriação dos meios de identificação, julgada, em suma, mais decisiva que a dos meios de produção. (Ibidem).

³¹ Sendo basilares na constituição do nacionalismo alemão, muitos desses elementos ressurgem como fruto de apropriações ideológicas posteriores e são colocados a serviço do ideário político da direita alemã, como é o caso do nacionalismo agressivo da Era Guilhermina e do nazi-fascismo.

³² A questão do mito – que, como veremos, foi um tema privilegiado por Herder – é um desses aspectos deixados completamente de lado por Lukács (1968, p. 53-89), quando passa a limpo o “período clássico da literatura alemã”, falando em seu favor contra a apropriação dessa tradição pelos nazistas. Lembrando que o texto de Lukács (Ibidem, p. 53-89) “Goethe e sua época”, que venho citando, exceto o “Prólogo” de 1947, foi escrito em 1936, justamente quando, consolidados no poder, os nazistas – que haviam encontrado no romantismo alemão uma de suas maiores referências identitárias – se expõem para o mundo, anunciando os horrores que virão. 1936 é o ano da Olimpíadas nazistas de Munique; em março o exército alemão retomou o Vale do Reno, ocupado pelos aliados desde o fim da I Guerra; a aliança do Eixo foi concluída em outubro. Lembrando que no ano anterior, os judeus alemães haviam perdido a cidadania pelas leis de Nurembergue, que também proibiam o casamento e as relações sexuais com “arianos”.

Labarthe vê nessa presença do mito como fundamento da identidade política alemã um desvio em relação à tradição democrática e republicana do Ocidente, que seria tributária do Esclarecimento francês (LACOUÉ-LABARTHE, 2002, p. 84-86). Se para Labarthe os ideais das Luzes demonstram, por um lado, sua força e presença na Revolução Francesa, a tradição política alemã já principia como reação, como ocorre na revolta nacionalista alemã no começo do século XIX após a derrota militar e a ocupação da Prússia pelas tropas napoleônicas (Ibidem, p. 84-86). Logo, indo de encontro aos esforços da tradição política de esquerda, em atribuir um progressismo ao pensamento político alemão do período,³³ existe para Labarthe uma divisão inflexível entre a França e a Alemanha na formação da tradição política ocidental.

Apesar de encontrar expressão no antagonismo entre franceses e alemães na época da Revolução e das Guerras Napoleônicas, essa divisão remonta, no seu entender, à Reforma, movimento que teria definido a encruzilhada a partir da qual as tradições políticas “latina” e “germânica” seguiram por caminhos distintos. Enquanto os povos latinos mantêm sua identidade bem demarcada por Roma – a Igreja e o Império –, a Reforma teria implicado numa ruptura com essa identidade – a qual, ademais, os povos que se situavam além do *limes* imperial romano (“que continua sendo a fronteira do Luteranismo”) jamais haviam assumido por completo, de modo que essa se coloca desde então como uma questão para os alemães (LACOUÉ-LABARTHE, 2002, p. 86-87).

Conforme Labarthe, ademais, os “germânicos” nunca tiveram sua identidade como algo certo, como acontecia com os “latinos” para os quais o catolicismo e o Império Romanos foram sempre uma sólida referência. Logo:

Por mais que Hegel tenha batizado de “mundo germânico” o conjunto da era cristã desde a queda de Roma, e apesar da existência do Sacro Império Romano-Germânico, nunca pertenceram à *Weltgeschichte* (História Universal) como povos politicamente identificados, ou seja, propriamente nacionais. O que a história espiritual da Alemanha indica – e existe uma tal história que é na verdade a sua história – é que a Alemanha (a pátria dos poetas e dos pensadores, como dizia Heidegger) tem uma falta de identidade. A “miséria alemã”, *die Deutsche Not*, possui só um conteúdo: a Alemanha não existe. (Ibidem, p. 86-87).

³³ Como é o caso de Herder para Lukács (1968).

Desse modo, todo o problema que ata o nazismo ao romantismo passa, na perspectiva de Labarthe, pela tentativa de atribuir uma identidade à Alemanha e ao povo alemão, e a mitologia política alemã engendrada por Herder e outros autores da época serviria a esse propósito.³⁴

A distinção entre os “latinos” e “germânicos” é antiga e habitualmente ressurgue na forma da oposição entre as duas linhagens que dividem o pensamento político moderno: a francesa e a alemã. É o caso de Alain Finkielkraut, para quem a relação entre os franceses e alemães expressa um conflito entre as “duas visões da nação, do homem, da cultura, que dividi[r]am a consciência europeia depois da Revolução Francesa”: a tradição universalista, cosmopolita e racional das Luzes – que, segundo Finkielkraut, se assenta na afirmação da existência de valores universais e transcendentais –, contra a qual se insurge a ótica relativista e historicista do Romantismo alemão, cujo papel fundador ele atribui a Herder. Para Finkielkraut, enquanto a tradição francesa das Luzes e da Revolução havia pensado a instituição da nação como um ato coletivo e livre, concernente a uma “definição contratual da sociedade”, os alemães haviam submetido os indivíduos aos

³⁴ É curioso observar que, para defender essa tese, Labarthe (2002) invoque um ideário político que é, ele próprio, fruto de elaborações mitológicas. A ideia da existência de um “limes” – como fronteira histórica entre um mundo “latino” e um mundo “germânico” – é uma geografia mítica, ela própria fruto do imaginário político do século XVIII e que, como veremos, desempenha um papel importante no pensamento de Herder. É curioso também que Labarthe (ibidem, p. 86) dê como exemplo para a existência dessa fronteira a obra *A Germânia*, de Tácito e a peça teatral *A batalha de Armínio* (*Die Hermannschlacht*), de Heinrich von Kleist, sabendo-se que a primeira foi uma das fontes do mito setecentista da “germanidade” – uma realização que é, como se sabe, não só alemã, mas também francesa (ARENDT, 2012, p. 233-241, cf. esp. p. 241) –, e o segundo é um drama pelo qual o poeta von Kleist mitologiza deliberadamente a figura do chefe germânico Armínio, que massacrou duas legiões romanas na floresta de Teutoburgo em 9 d.C., tomando-o como herói nacional alemão (algo para que o poeta Klopstock já havia contribuído antes, com seu poema “Hermann und Thusnelda”, de 1752). O mito em questão sustenta que Armínio havia situado definitivamente os limites da latinidade para o sul e oeste do Reno, o que, para Kleist e outros patriotas alemães, prenunciava o destino que esperava as tropas napoleônicas em breve. Ninguém sintetizou melhor essa inflexão mitológica, na qual advém a consciência nacional alemã, do que o pintor Kaspar David Friedrich. No quadro “O *chasseur* na floresta” (1812), um soldado francês solitário, retratado como um ponto minúsculo, está prestes a se embrenhar (como os romanos) na floresta alemã obscura e imponente; enquanto em outra pintura, “A tumba de Armínio” (1813-1814) vemos a sepultura do herói como uma gruta rasgada numa colina no interior da mesma floresta teutônica (HONOUR, 1986, p. 228-229). A arte de Kaspar David explicita um gênero de sentimento nacional e antifrancês que frutificou após as derrotas prussianas de Jena e Auerstedt, em 1806. Sentimento que caracterizou o círculo de poetas e intelectuais do qual ele participava em Dresden na época, que incluía Ernst Moritz Arndt, Theodor Körner e Heinrich von Kleist. Partindo daí, o mito de Armínio iria explicitar sua função política definitiva com as ditas “Guerras de Libertação” (as *Freiheitskriege*, de 1813-1815) como evento fundador da nacionalidade alemã. Retornando a Labarthe, à parte do “nó” argumentativo em sua análise – que invoca o próprio mito para criticar a mitologização –, ele aponta para a importância real da relação entre mito e nacionalidade na Alemanha, a qual, tendo sido estabelecida teoricamente pela primeira vez por Herder, tornou-se um elemento fundamental na formação da ideologia nacional alemã entre o final do século XVIII e o começo do século XIX. Retornarei a esse tema no capítulo 5.

imperativos identitários do “povo” (*Volk*), da “raça” e da história, de modo que a vertente alemã limita a ação política, remetendo todo projeto a uma retomada tradicionalista do passado.

Daí o caráter radicalmente conservador que Finkelkraut atribui ao pensamento político alemão desde seu advento na época das Guerras Napoleônicas. Como Labarthe, Finkelkraut menciona a revolta contra as tropas francesas como momento-chave na fundação do nacionalismo alemão: os alemães, humilhados pela ocupação napoleônica da Prússia teriam retomado as ideias de Herder, abraçando seu “nacionalismo cultural”. Porém, prossegue Finkelkraut, logo este revelaria toda sua virulência com o surgimento do nacionalismo pangermanista da época de Bismarck, que adiciona a ideia de “raça” ao imperativo herderiano da cultura e da história como fontes de legitimidade política.³⁵

Um dos problemas da análise de Finkelkraut (1989, p. 15-64, esp. p. 32-39) é que ele retoma a teoria do pré-Romantismo, reiterando a tese de Berlin de que Herder teria sido um antagonista radical do Esclarecimento. Contudo, ao sustentar, como Berlin, que Herder era radicalmente contrário ao ideal universalista e cosmopolita do Esclarecimento, Finkelkraut vai além, e toma isso como evidência de que a tradição alemã é por natureza reacionária – termo que para ele designa um antagonismo “reativo” frente a tudo que provém da França – e tende para o particularismo nacionalista (interpretado por ele como chauvinismo).

A questão do particularismo e do nacionalismo de Herder já havia sido levantada por Cassirer (1976, p. 193-203) em um texto seminal de 1945, “A filosofia do Iluminismo e seus críticos românticos”, no qual ficam patentes diversos aspectos do pensamento herderiano que Finkelkraut desconsiderou, como consequência

³⁵ Como exemplo, Finkelkraut (1989, p. 52-61) menciona a disputa ocorrida entre Alemanha e França em relação ao pertencimento da Alsácia por ocasião da guerra franco-prussiana de 1870-1871. Naquela ocasião, apesar dos alsacianos manifestarem o desejo de pertencer à França, alemães como Mommsen e Strauss justificaram a anexação militar da Alsácia, lançando mão de argumentos que, segundo Finkelkraut (Ibidem, p. 39-46, 53, 60), eram tipicamente herderianos: os alsacianos eram alemães pela origem “racial”, histórica e cultural, logo, mesmo que não quisessem, pertenciam “naturalmente” à nação alemã. Por sua vez, Finkelkraut (Ibidem, p. 39-46) afirma que Renan em *O que é uma nação?* havia retomado a tradição política do Esclarecimento e da Revolução ao sustentar que os alsacianos tinham o direito de se identificar como franceses e de pertencer à França se quisessem, independentemente de seus ascendentes, fossem eles quais fossem. Assim, a retomada da tradição política do Esclarecimento e da Revolução Francesa é, para Finkelkraut (Ibidem, p. 65-103), uma barreira necessária contra a ameaça representada pelos particularismos nacionais, que estariam retomando força no presente, tese que se esforça em defender.

sobretudo das motivações políticas de sua análise³⁶. É justamente em 1945, diante das ruínas da Europa, quando procura uma resposta ao que denomina “o mito do Estado” que teria dado origem ao nazismo, que Cassirer (1976, p. 201-201) revê sua posição a respeito de Herder. Sondando os antecedentes históricos do nazismo, ele afirma que a celebração do mito tinha um local e data de nascimento: a Alemanha de fins do século XVIII e do início do século XIX, e que seus pais eram os representantes do Romantismo nascente, entre os quais situa Herder (Ibidem, p. 199-200). A presença do mito nesse contexto aponta, em suas palavras, para “o profundo abismo (...) entre o período do Iluminismo e o Romantismo germânico” (Ibidem, p. 199). Para os filósofos do Esclarecimento,

Entre o mito e a filosofia não podia haver ponto de contato. O mito termina onde começa a filosofia – tal como a noite dá lugar ao dia. Esse critério sofre uma alteração radical nos filósofos românticos. (...) o mito torna-se não somente num assunto do mais alto interesse intelectual, mas também objeto de culto e veneração (Ibidem, 199-200).

Acrescenta ainda que

³⁶ O problema de Finkielkraut, em *A derrota do pensamento*, é submeter a pesquisa a imperativos do publicismo político, de modo que ao se opor ao “antiesclarecimento” de Herder e seu suposto “conservadorismo radical”, espelhando-se no ideal do intelectual “apolítico e puro” de Julien Benda, ele se alinha a outros conservadorismos (FINKIELKRAUT, 1989, p. 15-16). Como afirma numa resenha elogiosa o publicista neoconservador Roger Kinball (1992), o mérito de *A derrota do pensamento* é a defesa da tradição crítica das Luzes contra o relativismo típico da “pós-modernidade” que, para ele, tem expressão na “ação afirmativa”, no “politicamente correto” e principalmente no “multiculturalismo”. Segundo Kinball, se no século XVIII os aspectos da tradição que o Esclarecimento enfrentava eram fortes o suficiente para suportarem sua crítica sem dano excessivo, atualmente o seu papel é o de dar apoio às tradições, no sentido em que elas haviam se tornado fracas ao ponto de não carecerem mais de uma crítica radical esclarecida. Por isso, afirma ele, é necessário defender a tradição universalista do Esclarecimento, os valores eternos e transcendentais que fluem dessa tradição, contra a crítica “pós-moderna”, no seu entender, herdeira do relativismo cultural de Herder – valores que para ele se encontrariam hoje sob o fogo cerrado dos “pós-modernistas”, sob a acusação de etnocentrismo e racismo. Como bem percebeu Kinball a respeito do livro de Finkielkraut, ao acusar o conservadorismo radical de Herder e suas conexões com o racismo e o totalitarismo, o que Finkielkraut realiza de fato é a defesa do conservadorismo sobre uma base “esclarecida” (isto é, que se ergue sobre uma interpretação específica do papel histórico do Esclarecimento, à luz do confronto entre as tradições políticas francesa e alemã). Nesse sentido, a vocação conservadora da teoria do pré-Romantismo que Lukács havia diagnosticado na historiografia literária do século XIX se manifesta novamente em fins do século XX, na visão de Finkielkraut de que o Esclarecimento deve se postar em defesa da tradição, pelo menos quando se trata da tradição ocidental e das Luzes. Desse modo, a sua tese central nesse ensaio é a de que é preciso exercer a crítica, exceto quando são os “nossos” valores (tomados como universais) que estão em questão. Em relação à posição de Finkielkraut, é curioso notar que em 1774 em seu ensaio *Mais uma filosofia da história* Herder volta sua crítica contra o tipo de Esclarecimento que tudo critica, exceto os seus próprios referenciais.

Esse era um novo passo na história das ideias – um passo carregado das mais importantes consequências, que se revelaram ainda mais importantes no futuro desenvolvimento do pensamento político do que no do pensamento filosófico (CASSIRER, 1976, p. 200).

Não se trata, contudo, segundo Cassirer, de retomar a acusação de muitos autores, de que “o Romantismo foi a mais prolífica fonte do mito do século XX” (isto é, do ideário nazista), nem que ele seria responsável pela “concepção do ‘Estado totalitário’ e a preparação de todas as outras formas de imperialismo agressivo” (Ibidem). Ao isentar o Romantismo da relação com o nazismo da qual vinha sendo acusado no pós-guerra, Cassirer salienta dois aspectos para ele fundamentais: em primeiro lugar, que os românticos pensavam a nação como algo cultural, e não político – para eles o “caráter germânico” era algo que devia ser defendido e cultivado, mas de modo algum imposto aos outros povos, como era o caso no nazismo (Ibidem, p. 201). Essa ênfase na cultura em detrimento da política era “uma consequência necessária da origem histórica do nacionalismo germânico”, cuja criação atribui a Herder (Ibidem, p. 201). Além disso, ele ressalta uma série de aspectos do pensamento herderiano que permitem desvinculá-lo de supostos laços com o nazismo e o imperialismo alemão: apesar de Herder, assim como seus “herdeiros românticos”, ser um individualista enfático e prezar as particularidades dos povos, ele jamais pensaria em impor essas particularidades ou em afirmar a superioridade de um povo sobre outro (Ibidem, p. 201-202). Na verdade, conclui Cassirer, Herder não é um particularista; pelo contrário, julgava importante estabelecer a relação entre o particular e o universal, de modo que, para Herder,

cada nação era (...) uma voz individual numa harmonia que tudo abrangia. Na sua coleção de canções populares³⁷ encontramos canções alemãs, eslavas, célticas, escandinavas, lituanas e turcas. E os filósofos e poetas românticos eram os herdeiros de Herder e de Goethe. Goethe foi o primeiro que usou o termo “literatura universal”³⁸ (*Weltliteratur*), que se tornou na grande paixão dos escritores românticos. (Ibidem).

O que mais importa na análise de Cassirer – à parte do que há de questionável em relação à sua antítese entre o cultural e o político, à qual retornarei

³⁷ Modifiquei a tradução do termo *Volkslieder*, que o tradutor verte como “canções nacionais”, por “canções populares”, de acordo com o padrão adotado nesta tese.

³⁸ Modifiquei a tradução do termo *Weltliteratur*, que o tradutor verte como “literatura mundial”, por “literatura universal”, de acordo com o padrão adotado nesta tese.

em outro momento – é sua ênfase na dialética tipicamente herderiana entre o particular e o universal. Nesse sentido, ele aponta para o aspecto reducionista de análises que, ao modo de Finkielkraut, estabelecem uma oposição radical entre o universalismo das Luzes e o particularismo romântico. Permanece forte em sua abordagem, no entanto, a afirmação daquele “profundo abismo” entre as concepções do mundo do Esclarecimento e do Romantismo, a exemplo de sua compreensão radicalmente divergente do mito (CASSIRER, 1976, p. 199).

A pluralidade dos temas e questões colocados pela historiografia aponta para a dificuldade em situar Herder historicamente, tal a variedade de temas e problemas evocados por sua obra, e por sua própria relevância na atualidade. É difícil pensá-lo a partir desses problemas, porque na maioria das vezes suas implicações ideológicas e poder referencial são tão presentes que acabam se interpondo como uma lente entre nós e o pensamento herderiano, borrando nossa visão. É o caso tanto da presumida contradição entre Herder e o Esclarecimento – cujo paralelo se encontra na contradição entre o Esclarecimento e o Romantismo – quanto da asserção da relação entre Herder, o nacionalismo alemão e o nazismo. Passei a limpo os aspectos principais dessas interpretações, porque creio que, em favor do conhecimento histórico, somente deixando às claras sua existência é possível evitar a contaminação por seus pressupostos, principalmente quando estes não são oriundos somente da pesquisa histórica, mas dizem respeito às paixões políticas.

Esse problema se evidencia principalmente na fala de autores conservadores, como Alain Finkielkraut e Isaiah Berlin, quando apontam tangencialmente para os supostos perigos (as ditas consequências “totalitárias”) do pensamento herderiano que assombram o mundo na atualidade. A única resposta possível a essas análises é a crítica historiográfica, pela qual é possível quebrar o eixo conceitual e teórico das visões rígidas, principalmente as que são fundadas em conceitos antitéticos. Isso demonstra o quando a oposição Romantismo/Esclarecimento é prejudicial para a compreensão histórica do mundo europeu do século XVIII. Nesse aspecto, é preciso seguir Cassirer (*Ibidem*, p. 195), e não acreditar no que a crítica romântica do século XIX afirma a respeito do século XVIII, quando designa o pensamento das Luzes como a-histórico, afirmando a superioridade de sua própria consciência histórica em relação à do “século da filosofia”. Isso prejudica

a compreensão sobretudo dos temas e autores que – como Herder e o Tempestade e Ímpeto – se encontram no período de transição entre os séculos XVIII e XIX.

Em *Verdade e método* (1960), Hans-Georg Gadamer (2016, p. 354-378) lança uma luz inovadora sobre o problema que vim tratando até aqui. Ao investigar as origens da hermenêutica filosófica no começo do século XIX, Gadamer afirma que a crítica romântica alemã somente retomou “as premissas do Esclarecimento” e as voltou contra ele, de modo que o Esclarecimento “preparou o caminho ao movimento romântico alemão” (GADAMER, 2016, p. 363). Segundo Gadamer, o pensamento histórico do Romantismo mantém a premissa fundamental do Esclarecimento, da “superação do *mithos* pelo *logos*”, que se concretiza como “progressivo desencantamento do mundo” (Ibidem, p. 363). De modo que opera uma inversão no argumento típico do pensamento histórico das Luzes, pela qual os românticos passam a valorizar “o velho como velho” (Ibidem, p. 363-364). Ao invés de celebrarem o presente, como faziam os esclarecidos, passaram a cultuar o passado, tomado como expressão de uma ancestralidade mítica altamente valorizada. Por conseguinte:

Arremetendo contra a crença na perfeição da *Aufklärung*, que sonha com a plenitude da liberação de toda “superstição” e de todo o preconceito do passado, os tempos primitivos, o mundo mítico, a vida ainda não rompida nem dilacerada pela consciência numa “sociedade natural”, o mundo da cavalaria cristã alcança agora um feitiço romântico e inclusive preferencial com respeito à verdade. A inversão da premissa da *Aufklärung* tem como consequência a tendência paradoxal da Restauração, a tendência de reestabelecer o antigo porque é antigo, a voltar conscientemente ao inconsciente, etc. e culmina no reconhecimento de uma sabedoria superior nos tempos originários do mito. E é justamente essa inversão romântica do critério de valor da *Aufklärung* que consegue perpetuar a premissa deste, a oposição abstrata entre mito e razão. Toda crítica da *Aufklärung* continuará agora o caminho dessa reconversão romântica do mesmo ponto. A crença na perfectibilidade da razão se converte na crença na perfeição da consciência mítica e se reflete em um estado originário paradisíaco anterior à queda no pecado de pensar (Ibidem, p. 364).

O mérito de Gadamer – apesar dele identificar ainda o Romantismo como uma reação conservadora ao Esclarecimento e relacioná-lo com a Restauração – advém do fato de que ele desloca o ponto de referência a partir do qual o pensamento de Herder pode ser contemplado. Partindo dessa análise, se evidencia que o pensamento histórico de Herder pode ser contemplado como primeiro

momento da inversão das premissas do Esclarecimento que Gadamer atribui ao Romantismo. Isso se patenteia, por exemplo, no modo como Herder inverte o sentido do termo “preconceito”, típico da crítica esclarecida, que passa a ser valorizado como conjunto do legado humano forjado pela história, tema ao qual retornarei mais tarde.³⁹

Porém, se por um lado Gadamer oferece uma perspectiva valiosa para compreender a posição de Herder frente ao Esclarecimento, quando avaliamos em detalhe os elementos constitutivos de sua crítica, percebemos que ele realiza algo além da inversão valorativa das “premissas do Esclarecimento” nos termos mencionados por Gadamer. Herder de fato altera substancialmente algumas dessas premissas, sobretudo as que são fundadas nos conceitos de “preconceito” e “verdade”. Isso se nota no modo como a própria crítica esclarecida surge como problema central do pensamento histórico herderiano (isto é, torna-se objeto da crítica).

Se para Herder os conceitos fundamentais das Luzes (a razão, a crítica, o preconceito e o próprio Esclarecimento) devem ser pensados e reavaliados, isso deve e só pode ser feito com o recurso à razão. Não há uma refutação dessa premissa fundamental, de que a razão é a ponte fundamental para o acesso à verdade. Por outro lado, ele considera que o mito deve ter seu quinhão nessa partilha; isto é, existe uma sabedoria de fato na tradição, nos mitos e lendas ancestrais, em tudo que as Luzes denominavam preconceito e superstição. Em segundo lugar, como apontou Cassirer, o conceito de razão que emerge da crítica herderiana é distinto do conceito de razão que havia prevalecido no Esclarecimento até então.

A razão para Herder surge como um fenômeno histórico; não é meramente subjetiva e instrumental⁴⁰, pelo contrário, esta se encontra sob o foco de sua crítica.

³⁹ Isso se patenteia na reabilitação do “preconceito” por Herder, que passa a ser valorizado como fonte da autoridade política e moral. Trato desse aspecto no capítulo 3.

⁴⁰ Tenho em mente o sentido atribuído ao termo por Adorno e Horkheimer (1985, p. 19-52, esp. p. 23) em *Dialética do Esclarecimento*, como razão e racionalidade eminentemente técnica, voltada ao controle e dominação do objeto. Estes têm em Bacon a referência fundadora de um conceito de razão pelo qual tudo deve ser submetido ao “critério de calculabilidade e de utilidade”, sob a pena de “tornar-se suspeito” (Ibidem, p. 21, 87). É preciso, contudo, fazer uma ressalva em relação ao conceito frankfurtiano de Esclarecimento, marcando uma distinção importante em relação à compreensão do termo adotada nesta tese. Refiro-me ao Esclarecimento ou às Luzes (*Aufklärung*, *Lumières*, *Enlightenment*) fazendo menção a um período histórico particular, o século XVIII, denominado como época do Esclarecimento ou das Luzes, a um movimento cultural, social, político e filosófico, circunscrito nessa época. Além disso, e o que é mais importante, dedico a atenção ao

Dessa maneira, ao mesmo tempo em que mantém o imperativo da crítica racional tomado do Esclarecimento, ele volta sua crítica para a epistemologia histórica do Esclarecimento, que é contemplada à luz do novo conceito de razão. Além disso, ele sustenta a impotência desta em penetrar algumas zonas de treva, recusando a aspiração esclarecida de universalização da razão, segundo a qual é possível e desejável eliminar toda obscuridade.⁴¹ A noção de que a razão deve reconhecer sua impotência em penetrar algumas dimensões do mundo abre espaço para a asserção de que a contradição e a obscuridade são elementos positivos e participantes da realidade; de que há algo de incognoscível pela razão, que cobra outras pontes de acesso, como o mito e a religião, dando origem a uma “nova filosofia” renovada por essa constatação. Retomarei esse tópico adiante⁴².

Esse caráter transicional de seu pensamento – profundamente envolvido com as Luzes, mas ao mesmo tempo em contradição com suas premissas – explica sua inadequação ao quadro conceitual e periodizador tradicional que vim discutindo até aqui. Por isso é igualmente proveitoso, indo além dos laços apontados por Gadamer, romper com a distinção entre o Romantismo e o Esclarecimento como acontecimentos culturais, sociais e políticos distintos na Alemanha entre as décadas de 1760 e 1770, contemplando a problemática herderiana no quadro das contradições do próprio Esclarecimento.

modo como Herder e seus contemporâneos compreendem o Esclarecimento. Já Adorno e Horkheimer pensam o “esclarecimento” como um processo histórico de “desmistificação do mundo”, que procede da Antiguidade grega e alcança o mundo em sua época. Movimento que tem lugar, primeiramente, no conflito entre o *logos* e o *mithos* na poesia homérica, que, segundo eles, persiste na relação conflituosa entre a ciência e a religião, a filosofia e o mito. Essa perspectiva de “longa duração” adotada por Adorno e Horkheimer, no entanto, não foi obstáculo para tomar eventualmente como referência nesta tese sua crítica da razão, especialmente quando se referem ao Esclarecimento no século XVIII.

⁴¹ O imperativo da “clareza” ou “exatidão” (*Deutlichkeit*) discursiva que, no entender de Herder, caracteriza o projeto do Esclarecimento é denunciado por ele nos *Fragmentos sobre a nova literatura alemã* (1767-1768) como algo falsamente esclarecedor, que na verdade distorce e falsifica as coisas (DL1, p. 145-147). Segundo Herder, a clareza textual na maioria das vezes é mera simplificação para leitores ignorantes, como é o caso dos projetos do Esclarecimento por dicionários e enciclopédias, posição que reitera depois em *Mais uma filosofia da história* (DL1, p. 145-147; FH, p. 88-89). Desse modo, contra a pretensão de conhecimento universal dos enciclopedistas, ele sustenta que sempre subsiste algo “além do horizonte” (FH, p. 92, 96-97). Trata-se, no saber, de reconhecer o direito à existência desse espaço do incognoscível (das zonas de sombra) como algo que compõe o sentido total, juntamente com o que é “claro” ou “preciso” (*deutlich*), a exemplo da “obscuridade” (*Dunkelheit*) dos textos de Hamann (DL1, p. 248-249).

⁴² No capítulo 3.

1.3 A questão política do Tempestade e Ímpeto

Ao tratar da questão social e política da literatura alemã no último quartel do século XVIII, Norbert Elias abre mão da periodização tradicional que pensava o Tempestade e Ímpeto a partir da oposição entre Esclarecimento e o Romantismo. Ele evita conceder um lugar central a esses conceitos, referindo-se somente ao “movimento literário do século XVIII”, e o Tempestade e Ímpeto é pensado em relação às concepções estéticas conflitantes da classe média e da nobreza de corte (ELIAS, 1996, p. 35). Apesar de não se referir à problemática do Romantismo e do Esclarecimento que havia balizado a maioria das análises até então, Elias mantém a distinção fundamental entre franceses e alemães no quadro da análise da literatura da época. É preciso observar, contudo, que nesse estudo ele não tem como interesse fundamental a compreensão da literatura nem do pensamento filosófico. A literatura é um meio de acesso ao conhecimento do que denomina “sociogênese” do termo alemão *Kultur* em contraposição à palavra francesa *civilisation*, no momento em que seu significado atual se constitui (isto é, na Alemanha no último quartel do século XVIII). (ELIAS, 1990, p. 23-ss). Dedicar seu interesse à literatura alemã das décadas de 1760 a 1780, porque julga que foi nesse contexto que essa sociogênese ocorreu e o sentido conflitante desses termos tomou forma.

Para Elias, os significados de “cultura” e “civilização” (*Kultur* e *Zivilisation*) dizem respeito a dois modos diferentes pelos quais os franceses e os alemães estabeleceram suas “autoimagens” como povo e como nação (ELIAS, 1990, p. 26). O conceito de civilização transcende as particularidades nacionais, e é próprio de

povos cujas fronteiras nacionais e identidade nacional foram tão plenamente estabelecidos, desde séculos, que deixaram de ser tema de qualquer discussão, povos que há muito se expandiram fora de suas fronteiras e colonizaram terras muito além delas. (Ibidem, p. 25).

Ele expressa a

consciência que o Ocidente tem de si mesmo (...) [e] resume tudo em que a sociedade ocidental dos últimos dois ou três séculos se julga superior a sociedades mais antigas ou a sociedades contemporâneas “mais primitivas”. (Ibidem, p. 23).

Em contraste com o termo “civilização”, o conceito alemão de “*Kultur*” enfatiza as diferenças nacionais e a identidade particular de grupos nacionais. Assim sendo,

Enquanto o conceito de civilização inclui a função de dar expressão a uma tendência continuamente expansionista de grupos colonizadores, o conceito de *Kultur* revela a consciência de si mesma que uma nação que teve de buscar e constituir incessante e novamente suas fronteiras, tanto no sentido político como espiritual, e repetidas vezes pergunta a si mesma: “qual é, realmente, nossa identidade?” (ELIAS, 1990, p. 25).

No seu entender, a identidade ou a “autoimagem” dos franceses e alemães exprime essa “antítese” entre os conceitos de “cultura” e “civilização” (Ibidem, p. 27)⁴³. Desse modo, ele retoma a distinção entre a França e a Alemanha que baliza há muito a análise das tradições políticas ocidentais. Digo “até certo ponto” porque mesmo estabelecendo a questão da identidade nacional nesses termos, Elias lança mão de uma análise tangencial que influenciou profundamente os estudos herderianos e da literatura alemã desde então. Apesar de apresentar a princípio a distinção em termos nacionais – no sentido em que os franceses se pensariam como “civilização”, e os alemães como “cultura” –, Elias transpõe essa distinção para a sociedade alemã do último quartel do século XVIII, salientando que a “antítese” entre os termos “cultura” e “civilização” advém da problemática social alemã da época, isto é, designa atitudes típicas da classe média alemã e da nobreza do final do século XVIII⁴⁴. Para ele, o

aspecto principal [dessa antítese] é um contraste interno na sociedade [alemã], um contraste social que, apesar de tudo, porta dentro de si, de forma significativa, o germe do contraste nacional: o contraste entre a nobreza cortesã, que usava predominantemente a língua francesa e era “civilizada” segundo o modelo francês, e um estrato de *intelligentsia* de classe média que falava alemão,

⁴³ Essa antítese, afirma Elias, “tomou vida nova” com a I Guerra Mundial e a República de Weimar (ELIAS, 1990, p. 27). Isto é, ele, assim como os outros autores que vim comentando neste capítulo, também escreve à sombra das guerras europeias – não só da Primeira, mas da Segunda, que já se anuncia em 1936 – e das questões por elas suscitadas. É difícil precisar, mas provavelmente ele não se refere somente ao meio intelectual alemão, no qual a antítese entre civilização e cultura se torna relevante, por obra de Oswald Spengler e outros conservadores alemães, como Mommsen e Meinecke, mas também a oposição entre a civilização e a barbárie típica da propaganda aliada, a qual tem sua contraparte alemã no alarde da superioridade “cultural” germânica sobre uma “decadente civilização Ocidental”.

⁴⁴ Isso se resume na afirmação de Elias de que esses conceitos “portam o selo (...) de povos inteiros ou talvez apenas de certas classes”. (ELIAS, 1990, p. 26).

recrutado principalmente entre os “servidores dos príncipes”, burgueses, ou funcionários públicos no sentido mais amplo, e ocasionalmente também em meio à nobreza proprietária de terras. (ELIAS, 1990, p. 28).

O Tempestade e Ímpeto – ou, como Elias prefere dizer, o “movimento literário alemão” do último quartel do século XVIII – é designado como expressão de uma postura crítica por parte da *intelligentsia* de classe média diante da aristocracia e dos príncipes, que tem lugar em sua formulação de uma autoimagem que salientava o papel da educação ou formação (*Bildung*) individual, sua “autolegitimação pela virtude e realizações” (ELIAS, 1990, p. 29). Por conseguinte, a evocação da “cultura” se apresentava para essa intelectualidade como meio de afirmação de uma “identidade de classe”, como antítese da noção da superioridade natural da nobreza em relação à burguesia, típica da sociedade estamental e de corte. Desse modo, esses intelectuais e literatos sustentavam uma estética que colocava em questão a hierarquia social do Antigo Regime.

Essa contraposição é exemplificada por Elias como o “abismo” que teria se aberto na segunda metade do século XVIII entre as “atitudes” da nobreza de corte e da classe média na Alemanha, expressa na indiferença e na aversão de Frederico II em relação à literatura burguesa, que tinha seu correspondente no desprezo nutrido pela classe média em relação à arte, literatura e sociabilidade “cortesã” da nobreza (Ibidem). Por isso, mesmo depois das grandes realizações literárias da burguesia (de Goethe ter publicado suas melhores obras de juventude, o *Werther* e a peça *Götz von Berlichingen*, e quase toda a dramaturgia do Tempestade e Ímpeto já ter sido composta, além da poesia de Klopstock, da obra de Lessing e Herder e da maior parte do debate sobre a língua e a literatura alemã fomentado no âmbito desse movimento cultural ter tido curso), Frederico II escreve em 1781 que os alemães não possuíam uma literatura digna do nome. A respeito dos dramas de Shakespeare que deliciavam as plateias alemãs da época, afirma que são “abomináveis”, assim como o *Götz von Berlichingen* de Goethe, que segundo Frederico, era uma

“imitação detestável dessas horríveis obras inglesas que o público aplaude e entusiasmamente exige a repetição dessas nojentas imbecilidades” (FREDERICO II apud ELIAS, op. cit., p. 32).

Conforme Elias, essas atitudes decorrem da própria condição social de Frederico II, como membro da aristocracia, a “classe alta da Europa”, isto é, do fato dele ser filiado a “uma sociedade particular”, a “sociedade de corte”, cuja

tradição estética era francesa (ou mais exatamente, absolutista de corte) (...), cuja estratificação social se fazia em estamentos cujo gosto, estilo e língua eram, de maneira geral, os mesmos por toda a Europa. (FREDERICO II apud ELIAS, 1990, p. 33).

Por outro lado, prossegue, a intelectualidade alemã de classe média esperava receber por parte de Frederico II um reconhecimento, por razões de “formação” (*Bildung*) e mérito pessoal que ele jamais lhes concederia.

O teatro shakespeariano abominado por Frederico, assim como a tragédia burguesa de Diderot – formas celebradas por Herder e Lessing, e que são os modelos para o drama do *Tempestade* e *Ímpeto* – revela o outro lado dessa problemática. Ao posicionarem pessoas comuns, burgueses, como caracteres trágicos, isto é, “elevados”, no sentido do drama clássico, iam de encontro a uma convenção fundamental do teatro francês, que reservava esse papel somente à nobreza. Uma das funções do teatro clássico era retratar o ideal da sociedade de corte e reafirmar a excelência do nobre sobre o caráter “vil” dos comuns – das “*basse classes*, os extratos mais baixos da população” (Ibidem, p. 32). É esse modelo hierárquico cortesão e seus valores correspondentes que a estética do *Tempestade* e *Ímpeto* coloca em questão. Trata-se, afirma Elias, da revolta de uma “geração”, de “jovens” e de uma “*intelligentsia* de classe média” contra os “ideais”, o “gosto” e “modelos de conduta” típicos da sociedade de corte.⁴⁵

Esse estudo de Norbert Elias contribuiu para uma interpretação do movimento literário alemão das décadas de 1760 a 1780 hoje solidamente firmada, para a qual o aparente nacionalismo e repulsa dos jovens alemães do *Tempestade* e *Ímpeto* à estética francesa e ao modo de vida “artificial” da aristocracia e das cortes – expressa nas obras de Herder, Goethe e outros autores da época – se relacionava com uma problemática de classe, isto é, sua repulsa na verdade era dirigida à aristocracia alemã afrancesada, à sua estética e estilo de vida (ELIAS, 1996, p. 35). Assim, as interpretações que salientam a oposição “irracionalista” dos autores do

⁴⁵ Estes são definidos por Elias (1990, p. 35) também como o “gosto esclarecido” aristocrático, o “absolutismo racional e aristocrático-cortesão”, cujas referências estéticas se pautam no neoclassicismo francês.

Tempestade e Ímpeto ao Esclarecimento demonstram ser infundadas quando contempladas à luz de uma sociologia da literatura que tem seu referencial em Elias.

Apesar de seu caráter inovador e divergente em relação às posturas tradicionais fundadas na oposição entre o Tempestade e Ímpeto e o Esclarecimento, e da série de possibilidades para a compreensão da crítica de Herder ao Esclarecimento abertas por Elias, pela ênfase que concede aos conflitos sociais em curso naquele momento na Alemanha, sua interpretação tem alguns problemas. Se, por um lado, ele salienta a relevância dos conflitos sociais entre a aristocracia e a classe média, não reconhece a dimensão política do problema, ou se recusa a atribuir uma feição política às realizações dos intelectuais, poetas e dramaturgos do Tempestade e Ímpeto. De fato, o caráter apolítico da literatura alemã das décadas de 1760 e 1770 é uma das teses fundamentais do texto de Elias que venho comentando⁴⁶ (1996, p. 21-50, cf. esp. p. 28, 33, 35-36, 43-44). Logo, ele se encontra ainda alinhado com as posições tradicionais da historiografia, de Berlin, Hauser e Rosenfeld, por exemplo. A ambiguidade entre o aporte sociológico e sua incapacidade em perceber a expressão política do movimento literário alemão da época se evidencia em sua afirmação de que

Todo o movimento literário da segunda metade do século XVIII é produto de uma classe social – e, conseqüentemente, de ideais estéticos – que se opõe às inclinações sociais e estéticas de Frederico. Por isso mesmo, nada tem a lhe dizer, e ele, por seu lado, ignora as forças vitais já ativas à sua volta e condena o que não pode ignorar, tal como o *Götz [von Berlichingen]*. Este movimento literário alemão, cujos expoentes incluem Klopstock, Herder, Lessing, os poetas do *Sturm und Drang*, os poetas de “sensibilidade” e o círculo conhecido como o *Göttinger Hain*⁴⁷, o jovem Goethe, o jovem Schiller e tantos outros, certamente não é um movimento político. Com raras exceções, não encontramos na Alemanha antes de 1789, idéia alguma de ação política concreta, nada que lembre a formação de partido ou programa partidário. (ELIAS, 1996, p. 35).

⁴⁶ Elias (1996, p. 21-50) sustenta que a porção burguesa da sociedade não é política, no sentido de que não interfere nem participa do âmbito do Estado por meio de partidos políticos. O centro do poder público no absolutismo, para ele, é exclusivamente a “sociedade de corte”, de modo que: “No topo, em quase toda a Alemanha, situavam-se indivíduos que falavam francês e decidiam a política. No outro lado, havia a *intelligentsia* de fala alemã que, de modo geral, nenhuma influência exercia sobre os fatos políticos” (ELIAS, 1990, p. 33).

⁴⁷ A “Liga do Bosque de Göttingen” (*Göttinger Hainbund*) foi um grupo literário alemão da década de 1770, formado na Universidade de Göttingen, que cultuava o ideal nacional expresso na poesia de Klopstock, e foi influenciado pelos escritos de Herder. O grupo ficou famoso pela radicalidade com que expressava seu patriotismo literário, especialmente por suas manifestações contra o cosmopolitismo e a poesia “afrancesada” do poeta Wieland (WELLBERY, 2004, p. 381-382).

Nesse sentido, no entender de Elias a intelectualidade alemã de classe média “adquiriu confiança” e “consciência de si”, passando a reivindicar na literatura seus valores, em oposição aos da aristocracia. Ela manifesta também o desejo por uma “Alemanha unida, (...) uma vida mais ‘natural’ (...) em contraste com a vida ‘antinatural’ da sociedade de corte” (ELIAS, 1996, p. 36). Contudo, prossegue Elias, são apenas

Pensamentos, sentimentos – mas nada que pudesse, em qualquer sentido, culminar em ação política concreta. A estrutura desta sociedade absolutista de pequenos Estados não proporcionava uma abertura a ela. Elementos burgueses adquiriram autoconfiança, mas o arcabouço dos Estados absolutistas permaneceu inabalado. Os elementos burgueses foram excluídos de toda e qualquer atividade. Na melhor das hipóteses, podiam “pensar e escrever” independentemente, mas não agir da mesma forma. (ELIAS, 1990, p. 36)

Os alemães teriam ficado restritos nessa época ao que denominavam a dimensão do “puramente espiritual” (*das rein Geistige*), isto é, o mundo das artes, da literatura e da filosofia, enfatizando a “formação” (*Bildung*) pessoal, sem aventar qualquer interferência de fato no mundo das instituições e do poder (Ibidem, p. 43). Teria sido isso, e não a “economia e a política”, que “legitima a seus próprios olhos a *intelligentsia* de classe média do século XVIII, o que fornece os alicerces à sua autoimagem e orgulho”. (Ibidem, p. 43).

À luz de estudos mais recentes, no entanto, se evidencia o caráter problemático da concepção de política de Elias, por ser demais restritiva, na medida em que a limita ao que compreende como “ação política concreta” – circunscrita na forma de um “partido ou programa partidário” que atua no (ou junto do) Estado e de suas instituições. Isso prejudica seu entendimento das questões políticas e sociais relacionadas com a estética e a literatura da época. Por outro lado, é singular que ele tenha se aproximado da resposta a esse problema no próprio texto no qual nega expressão política à classe média alemã das décadas de 1760 a 1780. Quando trata da relação conflituosa entre Frederico II e a classe média, Elias (Ibidem, p. 33) declara que a intelectualidade alemã se entusiasmou com as vitórias de Frederico na Guerra dos Sete Anos (1756-1763) que, segundo ele, ofereceram

“à autoconsciência alemã um tônico que há muito carecia, de modo que para muitos o rei prussiano se transformou em herói nacional” (ELIAS, 1990, p. 33).

Contudo, prossegue Elias, logo perceberam que o rei não estava disposto a acatar seu projeto estético e linguístico, isto é, permanecia afeito exclusivamente aos valores estéticos e linguísticos da sociedade de corte. Algo que para Elias “a *intelligentsia* do país (...), enquanto *intelligentsia* alemã, tinha que combater” (Ibidem). Por conseguinte, a problemática estética de Frederico aponta para uma questão mais ampla: não diz respeito apenas à identidade da classe burguesa, mas também à identidade nacional advogada pela burguesia, expressa em seu apego à língua alemã e ao projeto de fundação de uma estética nacional. Elias não percebe, no entanto, esse problema – isto é, que uma questão política (de fato) está no âmago do conflito entre a burguesia e nobreza. Deixa claro, contudo, que nesse momento se encontra em gestação o que viria a ser a identidade nacional alemã, algo que se concretiza no século XIX, quando a classe média se torna a “depositária da consciência nacional” (Ibidem, p. 47). Em outras palavras, no conflito entre a burguesia e a aristocracia expresso nas questões estéticas da época é possível identificar o processo pelo qual “numerosas características sociais originariamente de classe média (...) transformam-se em características nacionais” (Ibidem, p. 47). De sorte que o conflito social que Elias descreve traduz a reivindicação pela intelectualidade burguesa da definição do “caráter nacional” alemão segundo suas próprias aspirações e *ethos* de classe.

Outro problema que permanece pendente na análise de Elias é o fato de que, ao identificar esse movimento de afirmação incipiente da consciência nacional alemã depois da Revolução Francesa, ele não leva em conta as evidências de que esse processo está em curso antes mesmo da Revolução, na discussão que domina o debate intelectual no Tempestade e Ímpeto a respeito de uma arte e de uma literatura genuinamente alemã (questão central na obra de intelectuais expressivos da época, como Lessing e Herder). Isso decorre também, parcialmente, do fato de Elias não colocar em questão a historicidade do termo “nação”, cujo significado se altera radicalmente no processo de elaboração da ideologia nacional alemã no último quartel do século XVIII. Então, ao se concentrar sobre a sociogênese dos conceitos de cultura e civilização no período, ele falha ao não perceber a sociogênese coeva do próprio conceito de nação em sua acepção moderna, o qual,

assim como os termos “cultura” e “civilização”, está profundamente enraizado na problemática social e política alemã. Apesar disso, à luz da análise de Elias, a questão da identidade da “nação” alemã surge sob uma perspectiva valiosa.

Como veremos adiante, se na década de 1770 os alemães não possuem uma “consciência nacional” plenamente formada, como sustenta Elias, é porque carecem ainda – como é o caso, aliás, de seus contemporâneos em toda a Europa – de um conceito de nação no sentido moderno. Por outro lado, como a obra de Lessing e Herder nessa época evidencia, a busca de uma identidade na literatura é o caminho adotado pelos alemães para a construção do conceito moderno – essencialmente político – de nação, tema que retomo e aprofundo no capítulo 4 desta tese.

Estudos posteriores apontam a existência na Alemanha da época de atividades políticas “efetivas” de oposição ao Estado absolutista, como é o caso da maçonaria e de outras sociedades secretas de grande difusão no período em questão, e que, para Reinhart Koselleck (2009, p. 56-88), são expressão de um ativismo político consciente. Elias também desconsidera a existência de instituições políticas, nas quais a burguesia desempenha um papel ativo e consegue uma relativa autonomia em relação ao poder dos príncipes e de Frederico II, como nas “cidades livres” do Sacro Império Romano Germânico, como Dresden, Colônia, Hamburgo e outras. Isso se patenteia sobretudo quando levamos em conta a existência das cidades republicanas da Confederação Suíça, como Berna e Basel (no entender dos contemporâneos, uma área “culturalmente” alemã), cujas questões políticas e administrativas deram ensejo na Alemanha das décadas de 1760 a 1780 a um amplo debate, do qual Herder não se furtou⁴⁸ (KAPOSSY, 2002, p. 227-247).

A partir da década de 1950, surgem novas perspectivas fundadas em um conceito mais abrangente da política, notadamente estudos de Jürgen Habermas – *Mudança estrutural na esfera pública: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa*⁴⁹, de 1962 – e *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese*

⁴⁸ Debate que é parte da ampla discussão a respeito da moralidade política moderna suscitada pelos escritos de Montesquieu, Rousseau e outros autores do Esclarecimento (PIIRIMÄE, 2009, p. 196-199). Esse caso demonstra como o conceito restritivo de política por Elias pode ser particularmente prejudicial aos estudos herderianos. Os textos do jovem Herder só podem ser devidamente compreendidos no contexto dos debates políticos da época. Como veremos no capítulo 4, por exemplo, parte importante de sua crítica à centralização política do Estado absolutista tem como pano de fundo o debate político nas cidades republicanas da Confederação Suíça.

⁴⁹ Segundo Reese-Schäffer (2009, p. 42-43), esse livro de Habermas (2011) tornou-se “uma espécie de manual” nos estudos literários alemães.

do mundo burguês, de Reinhard Koselleck (1959), estudos que se tornaram referências fundamentais na abordagem da política burguesa alemã do século XVIII⁵⁰. Esses autores realizam um deslocamento da problemática histórica, que deixa de ter como eixo a questão do Esclarecimento em oposição ao “Romantismo” e o marco divisório latino/germânico, setentrional/meridional encarnado na oposição entre as tradições políticas francesa e alemã. Além disso, circunscrevem os problemas literários da época na discussão de tópicos políticos de grande amplitude: Habermas ressalta os laços entre a questão política e social europeia e o advento do que denomina “esfera pública burguesa”, enquanto Koselleck, por sua vez, aprofunda o significado da própria ação política para os contemporâneos, investigando a relação entre a moral, a estética e a política no século XVIII.

Norbert Elias havia demonstrado como a questão nacional alemã e a crítica à influência francesa na Alemanha estavam a princípio relacionadas com o conflito social entre a burguesia e a aristocracia (isto é, era uma questão “de classe”. Porém, como aponte, falhou em perceber o conteúdo político desse conflito. Isso decorre do fato dele permanecer atado a uma tradição até então dominante no pensamento político (REESE-SCHÄFER, 2009, p. 36) que julgava somente o Estado como espaço a rigor do exercício da política. No seu entender, como o Estado absolutista excluía a burguesia de toda participação na política, só restava a ela falar, “pensar e escrever” (ELIAS, 1990, p. 36). Ora, é justamente aí, no imperativo esclarecido da crítica, seja por meio da “discussão racional entre iguais”, da escrita, da leitura ou do debate, que Habermas contempla o advento da política burguesa.

Habermas (2011, p. 135-183, esp. p. 140) delineia um esquema tripartite na sociedade alemã da segunda metade do século XVIII, que seria constituída por três “esferas”: a “esfera pública burguesa”; a “esfera do poder público” (o Estado absolutista e a sociedade de corte); e a “esfera privada”, composta pela família burguesa e pelos “sujeitos econômicos privados”. Com o desenvolvimento do

⁵⁰ Atualmente, sobretudo pela imensa difusão dos estudos de Michel Foucault, é aceita uma compreensão mais abrangente da política, que percebe a importância da capilaridade do poder, a exemplo da relação entre as esferas políticas institucionais e as práticas privadas. No caso de Habermas, é curioso perceber a importância de Foucault para seu estudo de 1959 sobre a formação da esfera pública na Alemanha entre os séculos XVIII e XIX (Reese-Schäffer, 2009, p. 35). O próprio Habermas (2011, p. 47) declara seu tributo a Foucault, quando afirma que este “define as regras que formam o discurso detentor do poder como mecanismos de exclusão que a todo momento constituem seu ‘outro’”. Como veremos, a relevância dessa observação se patenteia no que há de essencial na crítica herderiana ao Esclarecimento, que é o dualismo que exclui; tópico do capítulo 3 desta tese. Para uma discussão da problemática do poder em Foucault, cf. “Genealogia e poder”, em *Microfísica do poder* (FOUCAULT, 1999, p. 167-177).

“capitalismo liberal clássico”, em um processo que toma força no Esclarecimento tardio, ocorre a ascensão de uma “cultura literária” burguesa que tem expressão nos novos círculos culturais que proliferam na Alemanha na segunda metade do século XVIII: as “sociedades para o Esclarecimento” (...), as lojas maçônicas secretas e as ordens dos *iluminatti*, as “associações de comensais” (*Tischgesellschaften*) e “sociedades de leitura”; grupos que teriam desempenhado na Alemanha papéis correspondentes aos dos cafés ingleses e salões franceses, como centros de debate a respeito de temas filosóficos, literários e políticos (Ibidem, p. 39). Para Habermas, mais importante que a temática e os espaços nos quais a discussão acontece, é o modo como o debate tem lugar: numa “sociedade de iguais”, tanto no sentido político quanto econômico (entre “sujeitos econômicos” iguais) e por um “público pensante” que “discute por meio de razões”; ou seja, que não considera lícita nenhuma autoridade para a obtenção da verdade além da razão (HABERMAS, 2011, p. 32, 159). Como afirma:

Em princípio, todo aquele que participa de uma discussão pública compra um livro ou um lugar no concerto ou no teatro, visita uma exposição de arte, é exortado e está justificado ao livre juízo, mas, no conflito dos juízos, deve se manter aberto ao argumento mais convincente, ou seja, deve abdicar dos “pré-juízos”. Com a superação da barreira estabelecida entre leigos e iniciados, típica da esfera pública representativa, tornam-se ilusórias em princípio todas as competências especializadas, tanto as herdadas quanto as adquiridas, tanto as sociais quanto as intelectuais. Mas, como o verdadeiro juízo deve ser mediado na discussão, a verdade aparece como um processo, isto é, como um processo de esclarecimento. (Ibidem, p. 159).

Logo, o processo de “esclarecimento” para Habermas se realiza como recusa a toda autoridade exceto a razão. Desse modo, as “competências” tradicionais que emanam ainda da “esfera pública representativa” (como Habermas denomina a velha ordem feudal e o que ainda advém dela) são desafiadas pela crítica racional, o que abre uma brecha na autoridade discursiva do Estado e da igreja, rompendo seu até então prevalecente “monopólio da interpretação” do mundo.

Por outro lado, ele permanece ambíguo em sua definição do estatuto político da esfera pública alemã no último quartel do século XVIII. Apesar de sustentar seu caráter político, ele dá a entender que este caráter só se realiza plenamente com a

Revolução Francesa e suas repercussões na Alemanha. A Revolução desempenha um papel fundamental no processo pelo qual o que Habermas denomina “esfera pública literária” transforma-se gradualmente na “esfera pública política” (HABERMAS, 2011, p. 140). De tal modo que ela é situada por ele como marco histórico da realização desse caráter:

A Revolução Francesa foi o propulsor para o movimento de politização de uma esfera pública inicialmente de cunho literário e voltada para a crítica de arte. Isso vale não só para a França, mas também para a Alemanha. Uma “politização da vida social”, a ascensão de uma imprensa opinativa e a luta contra a censura e pela liberdade de expressão caracterizam a mudança de função da rede expandida da comunicação pública até a metade do século XIX. (Ibidem, p. 39-40).

Esses elementos são gestados no período anterior a 1789 e, de certa maneira, “preparam” o advento da esfera pública política quando surge a oportunidade, de modo que a burguesia alemã se “politiza” impulsionada pelos acontecimentos na França. Contudo, mesmo quando “politizada”, esta não deixa de ser uma “esfera pública literária”, já que os temas literários e estéticos continuam tendo importância fundamental, mesmo que seu significado político tenha se tornado predominante (Ibidem, p. 39). Ele é claro ao mencionar que esse processo de politização já está em curso na década de 1770. Isso ocorre quando a discussão literária “por meio de razões” gradualmente se politiza e alcança expressão no publicismo político, que se difunde na Alemanha na época do Esclarecimento tardio, ao que se alia um grande aumento do público leitor (Ibidem, p. 200, 209-210).

Habermas também menciona a difusão dos periódicos políticos que ocorre na Alemanha na época, como sinal dessa politização da esfera pública anterior à Revolução, assim como a presença de um jornalismo político que reivindicava uma liberdade de imprensa de inspiração inglesa (Ibidem, p. 211). No entanto, ele não deixa clara a distinção que traça entre o literário e o político, assim como não explica o porquê desse significado político não poder ser identificado antes da Revolução, ou porque só adquire sentido político pleno a partir dela. Isso é singular, visto que ele próprio salienta o caráter político do jornalismo alemão das décadas de 1770 e 1780, e o fato dele ter resultado inclusive em iniciativas repressivas por parte dos

príncipes alemães, como é o caso da prisão de publicistas políticos, como Schubart e Wekherlein, que ocorre nesse período.⁵¹

Por sua vez, o estudo de Koselleck⁵² é proveitoso justamente por aprofundar o problema da relação entre as críticas literária e política, que permanece obscuro em Habermas, oferecendo elementos que elucidam o porquê do caráter político da crítica setecentista “nos escorrer pelos dedos” sempre que tentamos nos assenhorar dele. Ao investigar o que denomina “autoentendimento da burguesia emergente” na França e na Alemanha da segunda metade do século XVIII, Koselleck (2009, p. 40, 90-91) aponta um processo semelhante ao mencionado por Habermas, de politização crescente da crítica literária e de arte. Contudo, o que complica sobremaneira essa passagem no seu entender é o fato dos próprios agentes da crítica – os indivíduos que atuam segundo os imperativos do Esclarecimento de tudo criticar e colocar à luz da razão – não reconhecerem o caráter essencialmente político da tarefa que realizam (Ibidem, p. 100-102). Ou seja, ao mesmo tempo em que minam as bases que sustentam o absolutismo, não explicitam essa realização, ocultando o viés político de sua atuação sob argumentos morais.

Para Koselleck, o Esclarecimento se declara apolítico porque julga que qualquer motivação além da busca da verdade implicaria num desvio “partidário”, no “preconceito político” típico de facções e partidos (KOSELLECK, 2009, p. 97, 100-101). Ao se definirem como cosmopolitas, os esclarecidos sustentam que atuam em favor da “humanidade”, da virtude e da felicidade universais, e não conforme interesses de grupos particulares (Ibidem, p. 40). Essa justificativa se assenta ainda

⁵¹ Como escreve Habermas (2011, p. 211): “De certo modo a reação brutal dos príncipes aos primeiros publicistas políticos no Sudoeste da Alemanha também é um sintoma de certa força crítica da esfera pública. Wekherlein, que se destaca primeiro com o *Felleisen*, em 1778, e Schubart, que se torna conhecido em 1774 com seu *Deutschen Chronik*, pagam ambos um alto preço. Um morre na prisão; o outro teve sua resistência rompida nos dez anos de prisão na fortaleza suábica de Hohenasperg”. É digno de menção que, ao apontar para esse contexto no qual a discussão política acontece, Habermas nem sequer menciona a problemática do suposto conflito entre o Tempestade e Ímpeto e o Esclarecimento na Alemanha da época. O caso do publicista e poeta Friedrich Daniel Schubart, acima mencionado, é exemplar. No aporte canônico que discuti no presente capítulo, Schubart é retratado como um dos principais expoentes do Tempestade e Ímpeto, como “irracionalista” e “oposto às Luzes”. Já na interpretação de Habermas, essa designação perde o sentido. Isso porque os critérios sociológicos que invoca apontam para a inserção de Schubart no contexto da esfera pública burguesa, como publicista e agente de uma crítica política radical. Como Herder, Schubart é tipicamente esclarecido, no sentido em que defende a liberdade de imprensa, o imperativo da crítica, assim como a “discussão entre iguais “mediante razões” (Ibidem, 2011, p. 209). Além disso, o que evidencia seu caráter político para Habermas (2011, p. 211) é o fato de Schubart, como jornalista, ter se colocado criticamente contra a ordem estabelecida, o Estado absolutista e a sociedade de corte, pelo que foi condenado a passar mais de 10 anos numa masmorra suábica.

⁵² *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês* (KOSELLECK, 2009)

na própria ordem política do século XVIII, e deve ser compreendida historicamente como consequência da Paz de Utrecht (1713), o acordo político que deu fim às guerras civis religiosas que haviam assolado a Europa no século anterior (Ibidem, p. 19-20). Partindo principalmente da teoria política de Hobbes, ele sustenta que esse acordo fundou as esferas do privado (a sociedade) e do público (o Estado), como domínios radicalmente distintos, em relação aos quais se estabeleceram duas concepções de razão e moralidade (KOSELLECK, 2009, p. 25, 31, 37).

No século XVIII é tacitamente aceito que as guerras civis religiosas que assolaram a Europa no século XVII haviam sido fruto da mistura entre questões “de consciência” moral (referentes à confissão religiosa) e a política dos Estados. Dessa forma, para pôr fim às guerras, foi preciso que os indivíduos abdicassem do exercício do juízo privado em relação às questões de Estado, cuja política ficou desde então sujeita aos imperativos da “razão de Estado” (Ibidem, p. 25, 31, 43). Esta diz respeito ao que interessa ao “bem do Estado”, e que ao rei cabe realizar, não como indivíduo particular – que continua sendo, apesar de sua individualidade ser excluída da política –, mas como soberano (Ibidem, p. 104). Logo, foram estabelecidas duas dimensões normativas bem definidas: a moral de Estado é aquela que atende aos interesses da política; enquanto a moralidade dos indivíduos, que atende ao juízo privado e se refere às “questões de consciência”, é designada como essencialmente apolítica (Ibidem, p. 100-102).

Assim como para o Estado a razão dos indivíduos parece irrelevante, aos olhos da moral privada, a razão de Estado é considerada imoral. Isso conduz ao juízo dominante no Esclarecimento, e que domina o debate filosófico da época pelo menos desde Montesquieu e a publicação de *O espírito das leis* em 1748, a respeito da (i)moralidade da política; particularmente da política absolutista. (PIIRIMÄE, 2009, 196-197). Retomarei mais tarde esse problema. No momento, é importante perceber como a alegação do imperativo esclarecido da crítica como caminho para o conhecimento da verdade se sustenta sobre a ótica do juízo privado. Assumir seu caráter político implicaria ao mesmo tempo trair essa dimensão imparcial da individualidade, que “só segue a luz da razão”. Portanto, o caráter apolítico da crítica esclarecida – dado pela exclusão de todos da política na ordem absolutista – era na verdade a condição para o próprio exercício da crítica política ao absolutismo.

Segundo Koselleck (2009, p. 104-105) esse viés da política não se revela aos homens do século, ou não é assumido abertamente (permanece sempre oculto

sob a máscara da ironia, a exemplo de Voltaire), sob a pena de desnudar a condição partidária do Esclarecimento, isto é, que ele de fato “constituía um partido” que atuava pela abolição daquela ordem das coisas. Essa ambiguidade, no entender de Koselleck (2009, p. 104-107), caracteriza desde o princípio a crítica esclarecida e se acentua no Esclarecimento tardio, à medida que sua feição política vai se tornando cada vez mais evidente.

A grande contribuição de Koselleck (ibidem, p. 28-29, 92, 104, 112) à compreensão da crítica esclarecida na Alemanha na época do Tempestade e Ímpeto – e particularmente da crítica de Herder ao Esclarecimento, como veremos – é o fato dele ter percebido que essa dialética da moral e da política, do homem e do príncipe, da consciência privada e da ação no Estado, envolve todo o debate literário e estético da época. Aponta, portanto, para o fato de que a literatura e a estética envolvem questões simultaneamente políticas e morais. Considerados estes aspectos, fica claro o porque Elias não é capaz de ir além e contemplar a dimensão política do conflito de classe que diagnostica na Alemanha do último quartel do século XVIII. O que Koselleck percebe é justamente o fato de que a discussão intensa a respeito da arte e da literatura na Alemanha naquele momento envolve esse cruzamento entre a política, a estética e a moral. Ou seja, o que Elias entende estritamente como um conflito entre os códigos morais da sociedade de corte e da classe média – relacionado com suas respectivas convenções estéticas – para Koselleck (ibidem, p. 107) está no âmago da discussão e do embate político no século XVIII, cuja amplitude pode ser contemplada no fato de que para ele esse embate tem como desfecho a Revolução.

O modo como Koselleck aborda a dualidade de Frederico II é esclarecedora nesse aspecto. O rei prussiano levava uma vida dupla, tendo que conciliar em si o homem e o príncipe, o filósofo e o soberano; de maneira que a “questão da relação entre uma normatividade moral e as ações decorrentes da necessidade política o acompanhou durante toda a vida”, “dualismo” típico do século XVIII, e que orientou sua autocompreensão conflituosa, como homem e como rei, entre a obediência à razão (como indivíduo) ou às necessidades do Estado (como soberano) (ibidem, p. 104, 236-237). A radicalidade da crítica esclarecida se evidencia no modo como, ao estabelecer esse dualismo entre política e moral, ela mina a autoridade soberana e a deslegitima aos seus próprios olhos (ibidem, p. 107). Algo que Frederico II não levou até o fim, mas que no caso de Luís XVI fez com que o próprio rei se considerasse

sem legitimidade. Processo em que o próprio “sentido político da ordem estamental, à qual o rei se sentia ligado, se desvanecia à medida em que perdia a função” (KOSELLECK, 2009, p. 104). Logo, para Koselleck, a radicalização da crítica no momento em que o século se aproxima de seu desfecho revolucionário tem consequências dramáticas, não só na maneira como o soberano se autojustifica como tal, mas também no enfraquecimento da “aura” da soberania, um dos pilares da sociedade estamental.⁵³

Como veremos nos capítulos seguintes, esses aspectos apontados por Koselleck são fundamentais para a compreensão da crítica de Herder ao Esclarecimento. Em primeiro lugar, por apontar para o caráter intrinsecamente político das questões estéticas e literárias que percorrem sua obra, caráter este que jaz na maioria das vezes não declarado. Herder expressa justamente esse movimento da crítica esclarecida que se radicaliza e se explicita à medida em que o século avança. Algo que se evidencia no modo como sua obra entre as décadas de 1760 e 1770 passa de uma temática predominantemente estética e literária para a filosofia da história, gênero esclarecido por excelência, no qual a crítica ascende a outro patamar e se aproxima da explicitação de sua natureza política. No caso de Herder trata-se, porém, de uma filosofia da história de matiz particular.

Em *Mais uma filosofia da história*, ao tomar o Esclarecimento e seu pensamento histórico como foco da crítica, ele coloca em questão o próprio caráter político, no seu entender oculto, das filosofias da história da época. Isso aponta para a inflexão sofrida pela crítica herderiana na primeira metade da década de 1770, pela qual Herder passa gradualmente a questionar os próprios pressupostos teóricos e a epistemologia das Luzes, assim como a “estrutura de pensamento dualista” que no entender de Koselleck (2009, p. 104) é típica do pensamento histórico do Esclarecimento.

* * *

⁵³ Como veremos, esse processo típico do Esclarecimento, pelo qual a crítica mina a autoridade do rei por intermédio da acusação da imoralidade da política de Estado, reflete-se na postura ambígua de Herder e da intelectualidade esclarecida alemã diante de Frederico II nas décadas de 1760 e 1770.

Capítulo 2 – A civilização e a esfera da cultura

2.1 A viagem herderiana: o horizonte e o círculo

No romance de Goethe *Os sofrimentos do jovem Werther*, o herói realiza longas caminhadas pelas montanhas de Wahlheim. Diante da paisagem, ele reflete

sobre o desejo do homem em se expandir, em fazer novas descobertas, em vagar por aí; e também sobre sua tendência em se entregar às limitações, em prosseguir nas trilhas habituais, sem voltar os olhos para a direita ou para a esquerda.

É incrível! Quando eu cheguei aqui e da colina pus-me a observar o belo vale, como tudo à minha volta me atraía. Eis ao longe um bosque! Ah, se pudesse se mesclar com suas sombras! – e mais além o cume de uma montanha! – Oh, quisera eu me perder nela! – Mas quando ia para lá, voltava sem ter encontrado o que procurava. Acontece com a distância o mesmo que com o futuro. Um amplo alvorecer repousa diante de nossa alma; nosso sentimento fica turvo, e entregamos toda nossa essência, com todo o prazer de uma enorme sensação de plenitude. – mas então, ah! Quando corremos para lá, quando o ‘lá’ transforma-se no ‘aqui’, tudo está como antes, e nós reencontramos nossas misérias e confinamentos, e nossas almas suspiram pelo bálsamo que se esvaiu.

E assim anseia o mais inquieto dos viandantes anseia novamente por sua pátria e encontra em sua cabana, no seio de sua esposa, no círculo familiar e nos labores que exerce para ganhar a vida, o que antes havia buscado em vão na imensidão do mundo.¹

¹ [über die Begier im Menschen, sich auszubreiten, neue Entdeckungen zu machen, herumzuschweifen; und dann wieder über den inneren Trieb, sich der Einschränkung willig zu ergeben, in dem Gleise der Gewohnheit so hinzufahren und sich weder um Rechts noch um Links zu bekümmern./ Es ist wunderbar: wie ich hierher kam und vom Hügel in das schöne Tal schaute, wie es mich rings umher anzog. Dort das Wäldchen! Ach könntest du dich in seine Schatten mischen! – dort die Spitze des Bergs! – ach könntest du von da die weite Gegend überschauen! – die in einander geketteten Hügel und vertraulichen Täler! – o könnte ich mich in ihnen verlieren! – ich eilte hin, und kehrte zurück, und hatte nicht gefunden, was ich hoffte. O es ist mit der Ferne wie mit der Zukunft! Ein großes dämmerndes Ganze ruht vor unserer Seele, unsere Empfindung schwimmt darin wie unser Auge, und wir sehnen uns, ach! Unser ganzes Wesen hinzugeben, uns mit aller Wonne eines einzigen, großen, herrlichen Gefühls ausfüllen zu lassen. – und ach! Wenn wir hinzueilen, wenn das Dort nun Hier wird, ist alles vor wie nach, und wir stehen in unserer Armut, in unserer Eingeschränktheit, und unsere Seele lechzt nach entschlüpftem Labsale. / Und so sehnt sich der unruhigste Vagabund zuletzt wieder nach seinem Vaterlande und findet in seiner Hütte, an der Brust seiner Gattin, in dem Kreise seiner Kinder, in den Geschäften zu ihrer Erhaltung die Wonne, die er in der weiten Welt vergebens suchte.] (GOETHE, 1997, p. 35-36). Para minha versão dessa passagem do *Werther*, tive referência nas traduções de Marcelo Backes e Galeão Coutinho (GOETHE, 1971; 2012)

Essa passagem do *Werther* de Goethe possui uma semelhança surpreendente com um conjunto de temas e problemas que envolvem a trajetória intelectual e existencial de J. G. Herder entre as décadas de 1760 e 1770, especialmente o percurso entre seu *Diário de viagem* de 1769 (JMR), e o ensaio *Mais uma filosofia da história* (AEP) (1774). Em ambos os autores o futuro assume a forma de um horizonte imenso e magnífico que se oferece à exploração dos que ousam romper os estreitos limites da vida cotidiana.² Em ambos, igualmente, o horizonte aponta para a incapacidade (ou recusa) em abandonar os laços da tradição e a segurança de uma vida burguesa e provinciana.

Isso se mostra tanto nas expectativas históricas quanto nas realizações da vida. A geração de Herder manifesta uma aversão às “limitações” – *Einschränkungen* –, aos hábitos arraigados, aos limites tradicionais impostos para sua atuação social. Quase todos os jovens poetas e intelectuais do Tempestade e Ímpeto tornam-se ocasionalmente viandantes, abandonam posições convencionais na sociedade – como faria Herder –, em favor da incerteza de viagens em busca de novas experiências. Estudos a respeito do Tempestade e Ímpeto têm reiterado que circunstâncias políticas e sociais opressivas foram determinantes para essa propensão à existência errante de jovens alemães instruídos, contudo pobres no último quartel do século XVIII (SELA-SHEFFY, 1999, p. 6-7). Um exemplo é o jovem Schiller, que desertou do exército do duque de Württemberg, em 1780, para tentar a vida como autor dramático (PASCAL, 1953, p. 37), assim como Lenz, Klinger, Jung-Stilling e outros, refratários ao sedentarismo característico de uma vida burguesa.³ Isso é certo; porém é preciso perceber que esse caráter viandante advinha de expectativas que não deixavam de ser também tipicamente burguesas.

² Cabe observar que apesar da passagem acima citada se referir ao horizonte contemplado do alto de uma montanha, Goethe não utiliza a palavra *Horizont*. Ele faz menção a *ein grosses dämmerndes Ganze*, ou “um amplo alvorecer” (GOETHE, 2012, p. 44). A presença do horizonte se reforça pela utilização do termo *Weit*, designando a amplitude e a distância do cenário paisagístico captado por um ponto de vista elevado (GRIMM, 2016, verbete *Weit*). *Werther* caminha na trilha pictórica e do topos literário da paisagem sentimental setecentista, universo em que os termos “alvorecer”, “horizonte”, “paisagem” e “amplitude” possuem sentidos relacionados e invocam uma presença recíproca. A paisagem é oportunidade para o devaneio moralizante, poético, e fonte de inspiração filosófica. Tais aspectos se destacam na obra de Herder na década de 1770, especialmente nos textos 80: *O espírito da poesia hebraica* e *O documento mais antigo do gênero humano* (cf. SPH, vol. 1). A esse respeito cf. também Meinecke, 1943, p. 330-331.

³ O dramaturgo Jakob Michael Reinhold Lenz era filho de um pastor Luterano pietista da cidadezinha de Dorpat, no Império Russo; Friedrich Maximilian Klinger, outro dramaturgo e figura central do Tempestade e Ímpeto (autor da peça teatral homônima), nasceu numa família pobre de Frankfurt; Schiller era filho de um cirurgião militar de Württemberg; o romancista Jung-Stilling (Johann Heinrich Jung) era filho de um lenhador da vila de Grund, na Westfália (PASCAL, 1953, p. 31, 36-38; SELA-SHEFFY, 1999, p. 7).

A partir da década de 1760, ocorre a abertura de novas oportunidades para jovens letrados de extração humilde, sinal de uma mobilidade social inédita na Alemanha, especialmente na Prússia (SELA-SHEFFY, 1999, p. 8). Saíam em busca de colocações sociais melhores (Ibidem, p. 8); como é o caso de Herder quando em 1769 decidiu abandonar uma sólida posição como prelado luterano em Riga, e partiu numa viagem de navio com destino incerto.

Herder afirma que abandonou Riga num impulso aventureiro (HERDER, 1994, p. 11), o que desde então abriu espaço para interpretações que salientam o aspecto romântico e desatinado da viagem de 1769 (SAFRANSKY, 2010, p. 21-13). Contudo, esta se inscreve na dimensão das grandes expectativas alimentadas pelos jovens intelectuais alemães na época – uma jornada formativa, que incluía um aspecto pragmático: a busca por uma melhor posição. E, caso isso não se realizasse, havia o retorno previsto a Riga (KOEPEKE, 2003, p. 73).

A princípio Herder pretendia visitar o poeta Klopstock⁴ e o crítico Gerstemberg⁵ – como ele, um admirador de Shakespeare – em Copenhaga.⁶ O limite de sua ambição era alcançar Portugal, a Espanha e talvez até mesmo a Itália (PÉNISSON, 1992, p. 65-78). No entanto, desembarcou em Nantes, onde permaneceu por quatro semanas praticando francês, caminhando pelo bosque nas cercanias da cidade e trabalhando na redação do *Diário de viagem* (KOEPEKE, 2003,

⁴ Friedrich Gottlieb Klopstock, figura no cânone da literatura alemã como um dos maiores poetas do século XVIII, influenciou todas as correntes literárias que na segunda metade do século se identificavam com o “sentimentalismo” e buscavam definir uma identidade alemã na literatura. Para estas, Klopstock representou o herói da poesia “genuinamente alemã”, em oposição às escolas de Gottsched e Wieland, associadas ao cosmopolitismo e à subserviência ao gosto e aos padrões estéticos franceses (WELLBERY, 2004, p. 281-282; PASCAL, 1953, p. 263-264; ADLER, 1913, p. 110-112). Suas obras incluem os poemas *O messias* (*Der Messias*, 1748-1773) e *Armínio e Thusnelda* (*Hermann und Thusnelda*, 1752), além do drama *A batalha de Armínio* (*Die Hermannsschlacht*, 1769). Enquanto *O messias* era um épico cristão, nos outros dois textos Klopstock celebrava o herói germânico Armínio, que venceu o exército romano na batalha de Teutoburgo, conforme mencionei no capítulo 1. Sua influência foi fundamental tanto para a concepção herderiana de nação quanto de literatura nacional (ADLER, 1913, p. 131, 136; PASCAL, 1953, p. 254-255). Em 1769 ele residia na Dinamarca, para onde mudou em 1750 a convite do rei Frederico V, que o acolheu como patrono.

⁵ Heinrich Wilhelm von Gerstemberg (1737-1823) foi um poeta, crítico, político e militar dinamarquês. Era próximo de Klopstock e na época da viagem de Herder também residia na Dinamarca. Na literatura, ele se identificava com a poesia marcial de Johann Wilhelm Ludwig Gleim (ao qual retornaremos no capítulo 4), além da poesia de celebração nacional de Klopstock, ambos estilos de forte cunho sentimental, e foi um dos divulgadores de Shakespeare. Gerstemberg é parte do cânone do Tempestade e Ímpeto, em que figura como um de seus maiores poetas e dramaturgos. Certamente suas *Cartas sobre curiosidades literárias* (*Briefe über Merkwürdigkeiten der Litteratur*, 1766-1770), nas quais elogia o teatro de Shakespeare, foram lidas por Herder (LAMPART, 2003, p. 119; HILL, 2003b, p. 168-169; WIKIPEDIA, Verbete: “Heinrich Wilhelm von Gerstemberg”. Disponível em: <https://en.wikipedia.org/wiki/Heinrich_Wilhelm_von_Gerstemberg>. Acesso em: 19 abr. 2018).

⁶ Salvo indicação em contrário, as informações a respeito da viagem de Herder nesse e no parágrafo seguinte são provenientes de Péniisson (1992, p. 35-105).

p. 72). Dali seguiu para Paris. Foi apresentado pelo barão von Grimm aos salões filosóficos da capital, onde travou contato com autores de destaque, como Charles Duclos, o abade Barthélemy, Daubenton, Garnier, de Guignes, d'Alembert e Diderot. Contudo, não estabeleceu laços, e logo abandonou a França. Dirigiu-se a Amsterdã, Hamburgo, Kassel e Darmstadt, cidades nas quais realizou visitas a Lessing, ao editor Raspe e a Heinrich Merck, entre outros⁷.

Por intermédio de um amigo, ainda em 1769 obteve o cargo de preceptor do jovem príncipe herdeiro de Lübeck. Foi prometida a ele uma cadeira na Universidade de Kiel, com a condição de que acompanhasse a comitiva do príncipe adolescente de Amsterdã a São Petersburgo. No início de 1770, poucos meses depois de iniciar a empreitada, Herder decidiu abandonar a função de preceptor, que julgava humilhante, em favor de um convite do Conde Guilherme de Schaumburg-Lippe para assumir as funções de conselheiro consistorial⁸ e pastor no principado de Buckeburgo. Antes, porém, dirigiu-se a Estrasburgo para o tratamento de uma inflamação ocular, doença que o perseguiu até o fim da vida. Ali, na fronteira entre a França e a Alemanha, sua viagem culminou no famoso encontro com o jovem Goethe, com a ajuda do qual obteria os cargos de capelão da corte, membro do consistório e superintendente da educação no ducado de Weimar, onde se instalou definitivamente após abandonar Buckeburgo em 1776 (CLARK, 1969, p. 243).

Weimar foi para Herder o ápice de um longo percurso de ascensão social. Nascido em 1744 na pequena aldeia prussiana de Mohrungen, em uma família luterana de orientação pietista, filho de um mestre escolar e zelador da igreja local,

⁷ J. H. Merk era próximo a Goethe, Herder e Friedrich Nicolai (publicista e editor Esclarecido amigo de Lessing), e, como estes, foi um autor importante no Esclarecimento alemão e no ambiente do Tempestade e Ímpeto. Publicista político e empreendedor comercial, fundou uma editora e uma fábrica de tecidos, mas ambos os negócios foram malsucedidos (PASCAL, 1953, p. 11). Também dirigiu, juntamente com Herder, o *Frankfurter Gelehrter Anzeiger*, jornal literário e político que pleiteava, entre outras causas, o fim da servidão (PÉNISSON, 1992, p. 76). R. E. Raspe, editor dos *Novos ensaios* de Leibniz, era também conhecido por ter introduzido os *Cantos de Ossian* na Alemanha, sendo esta uma das razões do interesse de Herder (Ibidem, p. 76).

⁸ O Consistório é um sistema de administração eclesiástica da igreja luterana. O sistema consistorial varia muito, mas possui um conjunto de características comuns de organização. Surgiu no contexto político da Reforma, em decorrência da posição de Lutero de que o *jus episcopale* pertencia em última instância às autoridades civis. O sistema deriva das Cortes Consistoriais, através das quais os bispos católicos administravam os assuntos de suas dioceses antes da Reforma. Contudo, ao invés das nomeações para os membros serem realizadas pelos bispos, eram feitas pela suprema autoridade civil, qualquer que fosse. Fonte: 1911 Encyclopædia Britannica/Lutherans. Disponível em: <https://en.wikisource.org/wiki/1911_Encyclop%C3%A6dia_Britannica/Lutherans>. Acesso em: 19 abr. 2018.

desde cedo demonstrou aptidão para o estudo.⁹ Em 1762, ele atraiu a atenção de um nobre russo que financiou seus estudos de Teologia em Königsberg, onde foi aluno de Kant e tornou-se amigo do filósofo e místico Johann Georg Hamann. Logo após concluir a universidade, ele conseguiu, com o auxílio de Hamann, o cargo de professor na cidade lituana de Riga, então pertencente ao Império Russo. Em 1765 ele foi ordenado e se tornou pastor nas duas igrejas luteranas principais da cidade (PÉNISSON, 1992, p. 51).¹⁰

Desde que assumiu seu prelado em Riga, Herder manifestou o desejo de abandonar a cidade (TD, p. 11). Como afirma numa carta para Kant em 1767, desejava “aproveitar a primeira ocasião para abandonar este lugar e ver o mundo” (HERDER, apud PÉNISSON, op. cit., p. 62)¹¹. Escrevendo para o publicista esclarecido Nicolai¹² na mesma época, declara que temia “perder o mundo como o vivera Lessing, que apreciava bibliotecas movimentadas e galerias de arte” (Ibidem, p. 62).¹³

Herder se considera isolado, à margem do “mundo”, na cidade que denomina sarcasticamente como “vila hiperbórea e sarmática” (PÉNISSON, 1992, p. 62)¹⁴. As circunstâncias de sua partida são bem documentadas no *Diário de viagem*:

⁹ Salvo indicação em contrário, as informações biográficas acerca de Herder nesse parágrafo são provenientes de Evrigenis e Pellerin (2004, p. ix-xii). Há divergências a respeito da profissão de seu pai. Segundo Marcia Bunge (1993, p. 5), ele era professor escolar e membro do coro na igreja luterana de Mohrunen.

¹⁰ Os autores divergem aqui a respeito dessa data. Conforme Bunge (1993, p. 6), Herder só foi ordenado pastor em 1767.

¹¹ Carta de Herder para Kant, em novembro de 1767.

¹² Pertencente ao círculo de Lessing entre as décadas de 1750 e 1760, Christoph Friedrich Nicolai (1733-1811) foi um personagem central no Esclarecimento alemão, sobretudo por seu trabalho editorial e como crítico literário. Realizava, por intermédio de sua casa editorial em Berlim, uma rede de contatos entre os intelectuais, literatos e poetas alemães da época. Publicou diversos textos de Herder e Lessing, com o qual formulou em 1759 o projeto do semanário *Cartas sobre a literatura recente* (*Briefe, die neueste Literatur betreffend*), que circulou até 1765, e ao qual retornaremos. Outros periódicos importantes organizados e publicados por Nicolai foram a *Biblioteca das ciências liberais* (*Bibliothek der schönen Wissenschaften*, 1757-1760) e a *Biblioteca geral alemã* (*Allgemeine deutsche Bibliothek*, 1765-1806), para a qual Herder escreveu diversos artigos (KOEPEKE, 2003, p. 74). Ele fomentava a crítica esclarecida, e foi importante para o desenvolvimento da esfera pública alemã, por sua ênfase na luta contra os “preconceitos” e na busca de normas racionais para a literatura. Na polêmica em favor da literatura nacional alemã da década de 1760, ele se posicionou contra o “francesismo” de Gottshed. Também foi romancista, contudo sua paródia do *Werther*, de Goethe, intitulada *As alegrias do jovem Werther*, é sua única obra que ainda é lembrada (PASCAL, 1953, p. 150-151). Os periódicos acima mencionados, especialmente as *Cartas sobre a literatura recente* (1759-1765), são uma referência fundamental para o jovem Herder no período estudado (DL1, p. 87, 93-99, 171; KOEPEKE, 2003, p. 74-75) – questão que será retomada e aprofundada no capítulo 4. A respeito de Nicolai e de sua relação com Herder, cf. também MENZE; MENGES, 1992, p. 277-278, 280, 288, 311.

¹³ Carta de Herder para Nicolai, em 5 de agosto de 1769.

¹⁴ A referência irônica de Herder aos sármatas e aos hiperbóreos atribui a Riga um caráter isolado, à margem dos centros culturais, econômicos e políticos europeus.

Entre 23 de maio e 3 de junho eu abandonei Riga e em 25/05 eu me fiz ao mar. Para onde? eu não sabia. Para ir. Uma grande parte dos eventos da nossa vida depende realmente de coincidências. Desta maneira eu vim para Riga e assumi meu ministério, e igualmente assim me livre disso e parti em viagem. Eu não me sentia bem como membro da sociedade, nem com o círculo no qual estava, nem com o isolamento que eu me impunha. Eu não me sentia bem como professor; a esfera era muito estreita, muito estranha, muito inadequada, e eu muito amplo, estranho e ocupado para minha esfera. Não me sentia bem como cidadão, pelas limitações do meu modo de vida doméstico, inútil para o que importa e numa inatividade indesculpável e repulsiva. Pelo menos como autor eu levantei algum rumor de que minha posição era ao mesmo tempo desfavorável e minha pessoa sensível. Eu não tinha coragem nem força suficiente para dar fim a essa situação e ir para uma carreira diferente. Então eu tive que partir: uma viagem premente, impossível, imediata e aventureira é o que podia fazer. E assim foi feito. De 4 a 15 de maio: exame; 5 a 16: renúncia; 9 a 20: promulgação da dispensa; 10 a 21: a última atuação oficial; 13 a 24: convite da Coroa, 17 a 28: sermão de despedida; 23/03: em Riga; 25/05: no mar.¹⁵

Ele estabelece uma clara distinção entre o isolamento provinciano e sua atração pela vida cosmopolita. O que deseja, além disso que denomina “círculo” de Riga? A animação das bibliotecas e galerias de arte nas quais imagina Lessing (um de seus modelos intelectuais); o convívio social, o trato com pessoas de sua “dimensão” (como Lessing, Kant e Hamann); em suma, uma esfera social mais ampla, onde coubesse como autor e membro da incipiente república das letras alemã.

Em Riga o horizonte demarca uma fronteira em relação ao “grande mundo”; é cerca, fechamento, uma barreira que prescreve limites tanto ao olhar quanto às

¹⁵ [Den 23. Mai / 3. Jun. reisete ich aus Riga ab und den 25/5. ging ich in See, um ich weiss nicht wohin? Zu gehen. Ein grosser Teil unserer Lebensbegebenheiten hängt wirklich von Wurf von Zufällen ab. So kam ich nach Riga, so in mein geistliches Amt und so ward ich desselben los; so ging ich auf Reisen. Ich gefiel mir nicht, als Gesellschafter weder, in dem Kreise, da ich war; noch in der Ausschliessung, die ich mir gegeben hatte. Ich gefiel mir nicht als Schullehrer, die Sphäre war <fur> mich zu enge, zu fremde, zu unpassend, und ich für meine Späre zu weit, zu fremde, zu beschäuftig. Ich gefiel mir nicht, als Bürger, da maine häusliche Lebensart Einschränkungen, wenig wesentliche Nutzbarkeiten, und eine faule, oft ekle Ruhe hatte. Am wenigsten endlich als Autor, wo ich ein Gerücht erregt hatte, das meinen Stande eben so nachteilich, als meiner Person empfindlich war. Alles so war mir zuwider. Mut und Kräfte gnug hatte ich nicht, alle diese Misssituationen zu zerstören, und mich ganz in eine andre Laufbahn hineinzuschwingen. Ich musste also reisen: und da ich an der Möglichkeit hiezu versweifelte, so schleunig, übertäuebend, und fast aberteuerlich reisen, als ich konnte. So wars. Den 4/15 Mai Examen: d. 5/16 renonciert: d. 9/20 Erlassung erhalten d. 10/21 die letzte Amtsverrichtung: d. 13/24 Einladung von der Krone: d. 17/28 Abschiedspreudigt, d. 23/3 aus Riga d. 25/5 in See] (JMR, p. 11).

realizações, sinal do aprisionamento nos limites de uma vida burguesa e convencional. Como escreve para Hamann em 1769:

“Nada é mais doloroso do que parecer muito grande para sua esfera e ela ser muito pequena para o mundo” (HERDER apud PÉNISSON, 1992, p. 62).¹⁶

Como típico sujeito moderno, Herder procura “um lugar que não lhe foi previamente designado, que ele deve achar, inventar, imaginar” (LAÏDI, 2000, p. 51); onde seja possível estabelecer uma nova perspectiva sobre as coisas.¹⁷ Para isso, era preciso que ele se libertasse do círculo provinciano e restrito de Riga (TD, p. 65-66). Mas o seu problema não era somente, nem principalmente, a cidade – Riga aparece no texto como metáfora de uma ótica limitada, de um modo “estrito” de ver o mundo, que no seu entender deve ser superado.

Eis que Herder embarca. Durante a viagem, do convés do veleiro que o conduz, ele contempla o horizonte. Dali, ele pleiteia a oposição entre duas geografias, que situam dois pontos de vista diferentes:

o que um navio que levita entre o céu e o mar não proporciona em amplas esferas de pensamento! Tudo aqui dá asas, movimento e ares vastos ao pensamento. As velas tremulantes, o navio que sempre balança, a correnteza murmurante das ondas, as nuvens que voam, a ampla e infinita atmosfera! Em terra firme estamos acorrentados a um ponto fixo e restritos ao círculo fechado de uma situação. Frequentemente esse ponto é uma carteira escolar, um assento numa mesa de hospedaria, um púlpito, uma bancada de conferências. A situação é muitas vezes uma cidadezinha onde nos tornamos o ídolo de uma audiência de três pessoas, em que só uma presta atenção [ao que dizemos], e somos levados pelas convenções. Quão insignificantes e restritos tornam-se, neste momento, a vida, a honra, a estima, os desejos, medos, o ódio, a aversão, o amor, a amizade, o desejo de aprender, assim como os deveres e inclinações profissionais; o espírito como um todo se torna, por fim, estreito e confinado!¹⁸ (TD, p. 65-66).

¹⁶ Carta de Herder para Hamann, em novembro de 1769.

¹⁷ Devo essa passagem de Laïdi a Paulo Arantes (2004, p. 70), que a cita no ensaio “O novo tempo do mundo”.

¹⁸ *[und was gibt ein Schiff, das zwischen Himmel und Meer schwebt, nicht für weite Sphäre zu denken! Alles gibt hier dem Gedanken Flügel und Bewegung und weiten Luftkreis! Das flatternde Segel, das immer wankende Schiff, der rauschende Wellenstrom, die fliegende Wolke, der weite unendliche Luftkreis! Auf der Erde ist man an einen toten Punkt angeheftet; und in den engen Kreis einer Situation eingeschlossen. Oft ist jener der Studierstuhl in einer dumpfen Kammer, der Sitz an einem einförmigen, gemieteten Tische, eine Kanzel, ein Katheder – oft ist diese, eine kleine Stadt, ein Abgott von Publikum aus dreien, auf die man horchet, und ein Einerlei von Beschäftigung, in welche uns Gewohnheit und Anmaßung stoßen. Wie klein und eingeschränkt wird da Leben, Ehre, Achtung,*

Já no mar, ocorre uma dispersão desse “ponto firme, fixo e limitado” de sua “esfera de atividade”; de modo que advém uma transformação da perspectiva:

Onde está a terra firme sobre a qual eu me postava? O pequeno púlpito, e a cadeira na mesa de palestrante onde eu assumia ares? Onde estão as pessoas que eu respeitava, admirava e amava? Ah minh'alma, o que será de ti quando abandonar este pequeno mundo? O centro firme, restrito e limitado de sua esfera de atividade não existe mais. Você flutua ao vento ou no mar, e o mundo se desfaz sob você, está se desfazendo embaixo de você! Que novo modo de pensar as coisas!¹⁹ (TD, p. 66).

O sujeito do conhecimento se posiciona no centro de um círculo, cujo raio (cognitivo) compreende o alcance do olhar. Ao horizonte marítimo – círculo cujo centro é disperso, flutuante, fluente, aberto a novas ideias e atos – contrapõe-se o horizonte contemplado a partir de um ponto de vista sólido e estático, como cerca, fechamento, limite ao olhar, barreira que circunscreve uma compreensão fixa do homem e do mundo.

Durante a viagem, atento a essa nova geografia, Herder vivenciou um tipo de epifania. Ele ambicionou enxergar além das coisas conhecidas e presentes, para além da “realidade de Riga”. Criou para si um novo horizonte de expectativa.²⁰ Para ele, assim como para muitos de seus contemporâneos, partir em viagem é sair em busca de novos símbolos, de uma nova ótica, de um novo olhar que se projeta na história, um olhar típico das “sociedades orientadas para o futuro” (ARANTES, 2014, p. 70).

Como mencionei, Herder expressa um sentimento típico da geração do Tempestade e Ímpeto diante do que denominam como “limitações”, “restrições” sociais, a acusação da mediocridade, seja da vida burguesa ou da aristocracia; sua aversão a estar “acorrentado a um ponto fixo e restrito ao círculo fechado de uma situação” (TD, p. 65-66). De um modo semelhante, Werther lamenta o fato da maioria das pessoas aceitarem os “estreitos limites” da vida cotidiana (GOETHE, 2012, p. 45). Comportam-se, afirma, como cavalos com antolhos, em seu “íntimo

Wunsch, Furcht, Haß, Abneigung, Liebe, Freundschaft, Lust zu lernen, Beschäftigung, Neigung – wie enge und eingeschränkt endlich der ganze Geist! (JMR, p. 14).

¹⁹ *[Wo ist das feste Land, auf dem ich so feste stand? und die kleine Kanzel und der Lehnstuhl und das Katheder, worauf ich mich brüstete? wo sind die, für denen ich mich fürchtete, und die ich liebte! – o Seele, wie wird dir's sein, wenn du aus dieser Welt hinaustrittst? Der enge, feste, eingeschränkte Mittelpunkt ist verschwunden, du flatterst in den Lüften, oder schwimmst auf einem Meere – die Welt verschwindet dir – ist unter dir verschwunden! – Welch neue Denkart!]* (JMR, p. 14-15).

²⁰ Utilizo a expressão “horizonte de expectativa” tendo como referência Koselleck (2006, p. 305-327).

pendor de se entregar à limitação voluntariamente, de seguir deslizando pelos velhos trilhos costumeiros, seguindo o ramerrão do hábito, sem voltar a vista para a direita ou para a esquerda” (Ibidem, p. 44). No *Diário de viagem*, Herder alude a um problema semelhante; isto é, como criar um futuro de acordo com sua escolha? Ele deplora as “almas” que percorrem a vida sem rumo, e questiona, em súplica:

Oh, Deus, (...) haverá almas que, tendo vindo ao mundo confusas e tímidas, nunca sabem o que estão fazendo nem o que estão prestes a fazer, nunca chegam aonde gostariam de ir e pensam estar indo, que nunca estão realmente onde estão, e só passam de um estado mental para outro, nas brumas de uma atividade mental confusa, atônitos com seu próprio lugar?²¹ (TD, p. 65).

Trata-se da sua própria situação em Riga antes da viagem, que ele ambiciona reverter ao partir. Essa ultrapassagem dos limites impostos por seu “círculo” se expressa também no seu questionamento do conjunto de crenças e hábitos, do espaço tradicional de experiência no qual havia se movido até então. Assim sendo, a partida representa tanto uma libertação do passado, de um universo de “costumes”, em que tudo é “estreito e confinado”, quanto o abandono de pontos fixos de referência pelo sujeito do conhecimento, em favor do espaço aberto das possibilidades, representado pelas imagens do horizonte, da amplidão marítima, e da nau que o transporta para novas realizações.

No *Diário de viagem* Herder elabora um balanço judicial do passado e enuncia projetos para o futuro. Lista uma série de obras que pretende escrever: um projeto de constituição para a Rússia, um tratado de pedagogia, uma história da mitologia e uma história universal. Ambiciona a posição de grande reformador esclarecido (TD, p. 88, 93, 97). Como expressão de um momento de revisão, de balanço da vida, o *Diário de viagem* apresenta um recorte, uma demarcação temporal clara entre um antes e um depois, entre o que pode acontecer – o campo aberto das possibilidades – e um passado que deve ser submetido à crítica em favor de sua partida para o descobrimento de novas terras.²²

²¹ [O Gott (...) es Seelen gebe, die durch eine schüchterne Betäubung gleichsam in diese Welt getreten, nie wissen, was sie tun, und tun werden; nie dahin kommen, wo sie wollen, und zu kommen gedachten; nie da sind, wo sie sind, und nur durch solche Schauer von Lebhaftigkeit aus Zustand in Zustand hinüberrauschen, und staunen, wo sie sich finden?] (JMR, p. 13-14).

²² Como veremos no capítulo 3, ele pensa sua experiência como fruto das determinações da “época”.

Ao questionar sua condição presente, ele afirma que poderia ter se tornado outra coisa, diferente de um “pote de tinta”, um escrevinhador que não conhece nada da vida e dos afetos, que se perde em imagens falsas, em livros cheios de palavras vazias que não conseguem traduzir a “vida” e o colorido do mundo (TD, p. 64-65, 78, 83). Lamenta que não tenha aprendido a “conhecer o mundo, os homens, a sociedade, as mulheres e o prazer” (TD, p. 64). Isso se relaciona com a crise que vivenciou em Riga no final da década de 1760, a “doença” que se abateu sobre ele; como num

dia triste e obscuro, no qual a ordenação total da minha mente estava paralisada, quando a roda movente da sensação externa estava imóvel e, aprisionada por seu próprio ego desgraçado, minha mente havia perdido todo desejo de se entregar a ideias frescas, prazeres e noções de perfectibilidade (...) e eu permanecia lá, perplexo, anestesiado e velho em minha juventude.²³ (TD, p. 70).

Herder atribui essa condição à própria época, que encerra as crianças em salas de aula e gabinetes de leitura e as aparta de toda “experiência” (*Erfahrung*) (TD, p. 66-67, 79-83; JMR, p. 15-16, 115-117). Vê aí a origem do apego excessivo ao “pensamento abstrato”, que media a relação de seus contemporâneos com o mundo, ao qual opõe a “experiência” imediata das coisas, os “sentimentos” e “sensações” (*Empfindungen*) do mundo e da vida, que deseja resgatar para si ao partir em viagem em 1769 (*Ibidem*).

Ele busca a cura na autocrítica radical. Coloca em questão principalmente sua postura diante do saber, e questiona:

posso destruir em mim tudo o que aprendi e redescobrir, a partir de minha própria convicção o que aprendi realmente, no que realmente penso e acredito?²⁴ (TD, p. 66).

Sua resposta é o abraço da vida, a aposta na atividade, na experiência e na ação (TD, p. 66). Deseja resgatar sua confiança abalada na “perfectibilidade” do homem, expressa no projeto civilizador das Luzes. Isso se traduz na enunciação, no

²³ [In Riga, an einem traurigen Tag, als die Organisation meiner Seele gelähmt war und der Impuls der äußeren Empfindungen stillstand, hatte der Plan mich schon in ihrem traurigen Selbst ergriffen, hatte die fröhliche Sehnsucht verloren, verlorene Ideen und Vergnügungen und Perfektionen. (...) und ich stand da, betäubt, betäubt und alt in meiner Jugend.] (JMR, p. 112-113).

²⁴ [Wenn werde ich so weit sein, um alles, was ich gelernt, in mir zu zerstören, und nur selbst zu erfinden, was ich denke und lerne und glaube] (JMR, p. 15). Herder faz uma asserção parecida em outra passagem do *Diário de viagem* (cf. TD, p. 88; JMR, p. 28).

Diário de viagem de 1769, de planos políticos ambiciosos e no desejo de se tornar um “reformador” (TD, p. 88-93, 96-97). Delineia propostas para a Ucrânia, a Polônia, a Hungria, a Suécia, a França, a Rússia e a Prússia (TD, p. 88-93, 96-97). Tem em mente “cultivar as nações para seu aperfeiçoamento” (TD, p. 87). Ambiciona “ganhar a confiança da administração do Governo Imperial e da corte” russa, para implantar reformas políticas e republicanas em Riga:

Livônia, tu, província do barbarismo e da luxúria, da ignorância e do gosto pretensioso, da liberdade e da escravidão, quanto não poderia ser feito por ti! Quanto não há por fazer para destruir o barbarismo, desenraizar a ignorância, espalhar a cultura e a liberdade (...). ²⁵ (TD, p. 88).

Numa clara defesa do pragmatismo esclarecido, sustenta que deve direcionar suas investigações futuras para a política e a economia. Mas antes, afirma,

[devo] me adequar à época em que vivo e adquirir o espírito do comércio e da polidez; ousar examinar tudo sob o ponto de vista da política, o Estado e as finanças (...) pensar e agir com praticidade em todas as coisas, me acostumar a falar persuasivamente para a sociedade, a nobreza e os homens comuns e ganhar o seu favor.²⁶ (TD, p. 88).

Trata-se do desejo de adquirir uma desenvoltura no trato social e político que Herder certamente não possuía e jamais adquiriu. Contudo, na viagem de navio de 1769 ele alimenta posições surpreendentes, demonstra interesses que não assumiu posteriormente em seus estudos filosóficos, e trata de temas que não abordaria jamais da maneira pragmática que adota no *Diário de viagem*. Nesse sentido, o que chama a atenção em primeiro lugar é a necessidade que ele manifesta de “adequação à época”, a um “espírito de comércio e polidez” ao qual é avesso (TD, p. 88).

A figura do reformador esclarecido em que Herder se espelha são os reformadores protestantes Calvino, Lutero e Zwingli (TD, p. 88, 97), os quais, apesar

²⁵ [Livland, du Provinz der Barbarei und des Luxus, der Unwissenheit, und eines angemäßen Geschmacks, der Freiheit und der Sklaverei, wieviel wäre in dir zu tun?] (JMR, p. 28).

²⁶ [mich meiner Zeitalter bequemen, und den Geist der Gesetzgebung, des Kommerzes und der Polizei gewinnen, alles im Gesichtspunkt von Politik, Staat und Finanzen einzusehen wagen (...) alles praktisch zu denken und zu unternehmen, mich anzugewöhnen, Welt, Adel und Menschen zu überreden, auf meine Seite zu bringen wissen]. (JMR, p. 29).

de terem rompido com a ordem vigente (a igreja católica), representaram – fato reconhecido no contexto da tradição protestante de Herder,²⁷ assim como no universo literário do *Tempestade e Ímpeto* – um compromisso com a ordem política e social tradicional, como é o caso de Lutero por ocasião da revolta camponesa de 1525.²⁸ Essa “adequação à época” que, aventa para si em 1769, implica sobretudo na conformação em relação ao “poder dos príncipes”, em assumir o papel de um tipo de reformador esclarecido que corteja o favor dos príncipes em favor do Esclarecimento; como Voltaire diante de Frederico II, e Diderot com Catarina da Rússia (TD, p. 88).

Isso aponta para um conflito no cerne da revolução pessoal que Herder associa à sua partida de Riga: o olhar para o futuro, que havia cobrado dele o abandono de velhas limitações, do espaço de atuação confinado e limitado da cidade lituana – expressão de um desejo do abandono dos limites ao pensamento e à ação – cobra também novas limitações, requisita a ele “se adequar (*sich bequemen*) – no sentido político do termo – à época”, isto é, a uma versão particular do projeto civilizatório das Luzes. Solicita um compromisso com o poder; especialmente, no seu caso, com o despotismo Ilustrado de Catarina da Rússia e Frederico II, bem como com os príncipes alemães e dignitários da nobreza.

A partida de Riga marca para Herder o final da primeira parte de sua vida. É o abandono de um círculo que ele acusa como limitado e restrito, mas que ao mesmo tempo o abrigava e confortava. É nítida, nesse sentido, a presença de um conflito entre o espaço de experiência e o horizonte de expectativa. O *Diário de viagem* sinaliza tanto seu desejo de expansão dos horizontes, quanto de retorno a uma esfera tradicional, forjada pela experiência. Como entender esse dilema herderiano entre o desejo de expansão dos horizontes, de abertura para o futuro, de reformas políticas esclarecidas, e a percepção concomitante de que obrar por elas cobra um novo cerceamento da sua esfera de atuação?

Um dos caminhos para abordar o problema é pensar o sofrimento que o tomou ocasionalmente na própria viagem, à medida que as expectativas que alimentava iam sendo colocadas em questão. Percebe, primeiramente, que o

²⁷ No caso de Herder, um luteranismo pietista que trilha o solo da Ilustração.

²⁸ Trata-se de um tema caro à literatura do *Tempestade e Ímpeto*, tratado na peça *Götz von Berlichingen*, escrita por Goethe quando ele estava sob grande influência das ideias estéticas de Herder (GOETHE, 1991). Sobre esta última, cf. Livro VIII de *Poesia e verdade* (GOETHE, 1971, esp. v. 1, p. 312-321). Herder faz menção a *Götz von Berlichingen* no seu ensaio “Shakespeare”, de 1773. (SH, p. 64).

abandono da vida provinciana também lhe causa sofrimento. Como escreve em seu diário, “este novo modo de ver as coisas (...) custa lágrimas, remorso, a libertação do coração de velhas relações, autocondenação!” (TD, p. 66). O desejo inicial de uma imersão no cosmopolitismo e na experiência vivida se choca com traços indesejáveis de sua personalidade:

Minha primeira visão de Nantes foi de desnorteamento: vi em todos os cantos algo que jamais presenciei novamente – uma distorção que quase atingia o nível do grotesco. Esse é o modo de ser do meu olhar – e não seria também o modo de ser do meu pensamento? – De onde vem isso? (...) Até mesmo agora quando abro meus sentimentos para algo novo (...) não experimento nada mais que um susto, e jamais um sentimento de prazer.²⁹ (TD, p. 67-68).

Sentimento de repulsa ao novo e ao desconhecido que se acentua em Paris e que se traduz na sua decepção com o cosmopolitismo da capital, com seus filósofos e salões filosóficos, o que faz com que ele procure abrigo em Estrasburgo, cidade que na época era parte do reino da França, apesar da forte presença alemã.

Essa dialética herderiana aponta para os laços entre o *Diário de viagem* e os desdobramentos posteriores de seu pensamento, sobretudo a crítica ao Esclarecimento que ele apresenta em 1774 no ensaio *Mais uma filosofia da história para educação da humanidade*. Em 1769, ele ensaia aspectos que seriam reformulados e reapresentados depois como elementos fundamentais de sua crítica ao pensamento histórico do Esclarecimento. Nessa obra, o conflito entre o espaço de experiência tradicional – representado pela imagem do círculo e, como veremos em seguida, definido por Herder segundo uma compreensão radicalmente nova do conceito de cultura – e o modo como este vinha sendo demolido pela tarefa crítica do Esclarecimento ocupa um lugar central. Esse laço se evidencia na presença do círculo em seus textos deste período.

Entre 1769 e 1774, o círculo se afirma como uma das imagens mais importantes de seu pensamento, tanto em suas filosofias da história e da linguagem, quanto em sua antropologia e teoria do conhecimento. Em *Mais uma filosofia da história*, uma de suas asserções é que “Cada nação traz em si o centro de sua

²⁹ [Der erste Anblick von Nantes war Betäubung: ich sah überall, was ich nachher nie mehr sahe: eine Verzerrung ins Groteske ohngefähr; das ist der Schnitt meines Auges, und nicht auch meiner Denkart. Woher das? (...) Wenn ich in gewissen Augenblicken noch jetzt meinem Gefühl eine Neuigkeit und gleichsam Innigkeit gebe: was ist's anders, als eine Art Schauder, der nicht eben Schauder der Wollustf]. (JMR, p. 104).

felicidade, como uma esfera traz em si o seu centro de gravidade” (FH, p. 41). Assim como no *Diário de viagem*, o homem é apresentado no centro de um círculo, cujo raio cognitivo compreende o alcance do olhar, compondo seu horizonte particular.

No percurso entre o *Diário de viagem* e *Mais uma filosofia da história*, Herder retoma e enriquece a imagem do círculo. No *Tratado sobre a origem da linguagem* (1772), ele retoma, como traço característico do círculo, a noção de “modo de pensamento” (*Denkart*) que havia apresentado nos *Fragmentos sobre a nova literatura alemã* (1766-1767), como elemento fundamental do “caráter” e traço distintivo de cada povo e nação, estabelecido (historicamente) pela linguagem, pelo conjunto de símbolos e conceitos que participam da atribuição de sentido ao mundo e, como tal, delimitam as possibilidades humanas, suas realizações históricas (EOL, p. 134 et seq.; DL1, p. 104-106). Partindo daí, em 1774 ele sustenta que cada “nação” é uma “esfera”, um indivíduo-nação bem delimitado e, até certo ponto, fechado (MEINECKE, 1982, p. 321). A natureza é variegada, porém:

Ela colocou nos corações essa predisposição à diversidade como parte de sua [própria] diversidade, em um círculo que nos circunda: e moderou o olhar humano, de modo que rapidamente nos habituamos, e o círculo se constitui em horizonte – para além do qual nada se vê, nada pode ser intuído!³⁰ (FH, p. 42-43).

Tudo reconduz o homem a si mesmo, o transporta de volta àquele “ponto central”, a partir do qual o olhar traça seu horizonte, de modo que deseja e se felicita somente com o que lhe é semelhante:

para tanto me dotou a natureza das necessárias armas: suficiente insensibilidade, frieza e cegueira, ao ponto de poder despertar repugnância. Mas o seu objetivo foi tão somente o de me reconduzir a mim mesmo, de me fazer encontrar a satisfação naquele ponto central que me transporta.³¹ (FH, 43).

A viagem, o abandono da terra natal, tomada dessa perspectiva não é um abandono do círculo, como ele havia escrito em 1769. Pelo contrário, agora Herder

³⁰ [Sie legte Anlagen von Mannigfaltigkeit ins Herz, nun einen Teil der Mannigfaltigkeit im Kreise um uns, uns zu Händen: nun mäßigte sie den menschlichen Blick, daß nach einer kleinen Zeit der Gewohnheit ihm dieser Kreis Horizont wurde – nicht drüber zu blicken: kaum drüber zu ahnden!] (JMR, p. 39).

³¹ [darüber hinaus hat mich die gütige Natur mit Fühllosigkeit, Kälte und Blindheit bewaffnet; sie kann gar Verachtung und Ekel werden – hat aber nur zum Zweck, mich auf mich selbst zurückzustoßen, mir auf dem Mittelpunkt Gnüge zu geben, der mich trägt.] (JMR, p. 39).

diz ser transportado por aquele “ponto central do círculo” – tornado círculo nacional. Sua posição no mundo abandona a base fluída do oceano e se firma sobre o solo natal, rendendo-se aos condicionamentos do ponto de vista nacional. Como afirma em *Mais uma filosofia da história*: o grego não deixa de ser grego ao conhecer o egípcio, nem o romano ao se relacionar com o grego; mas cada um se apropria do que o outro tem a oferecer, de acordo com o que agrada à sua própria natureza, à sua ótica particular (FH, p. 43). Mas “quando (...) a distância entre dois povos se tornou bastante grande”, advém o ódio e a aversão ao outro:

o ódio do egípcio pelo pastor nômade, o seu desprezo pela ligeireza do grego! E o mesmo acontece com quaisquer nações cujas inclinações, cujos círculos daquilo que chamam felicidade se chocam.³² (TD, p. 43).

O cosmopolita extrapola essa ótica porque despreza a “diversidade” (*Mannigfaltigkeit*) e julga possível encontrar um centro unitário de felicidade, comum a todos os horizontes e latitudes. Partir em viagem, nesse sentido, significa abandonar as limitações provincianas em busca desse ponto de referência comum, como a nova ótica, o olhar que se projeta na história como tarefa reformadora, de Esclarecimento. Contudo, ao dissolver os pontos fixos de referência – o solo das ideias solidamente fundadas –, na medida em que desperta a consciência da “diversidade” a viagem também permite que se perceba o que a própria ótica cosmopolita tem de deficiente, de falha. Abre espaço para a intuição de que aquilo que se era tomado por universal, como traço comum à “humanidade”, que caberia ao cosmopolita fomentar, pode ser na verdade fruto de uma perspectiva parcial, preconceituosa e limitada.³³

Esses problemas surgem na obra herderiana justamente quando o solo se torna fluído e ele expande seus horizontes. Ao perceber em si próprio o quanto o abandono de um espaço tradicional de experiência cobra em “sofrimento, autocrítica e recriminações” (TD, p. 66). Quando abandona a segurança do “círculo” – a terra

³² [wie der Ägypter den Hirten, den Landstreicher hasset! wie er den leichtsinnigen Griechen verachtet! So jede zwo Nationen, deren Neigungen und Kreise der Glückseligkeit sich stoßen] (JMR, 1 Abs.).

³³ Para uma discussão a respeito da relação entre perspectiva, o horizonte e o surgimento da consciência histórica moderna, cf. ZAKI KAID, 2000, p. 33-102, esp. p. 55, 71, 87-88, 96 e ARANTES, 2014, p. 49-77, esp. p. 69-70.

natal que ele havia encontrado, ainda que temporariamente, em Riga – e se lança na imensidão do mar em busca de novas experiências.

Para Herder, esses sentimentos evidenciam que a superação dos limites, a busca de novos horizontes, também implica numa perda no que se refere ao universo simbólico tradicional, a terra firme dos valores, “costumes” e “modos de pensamento”³⁴ que caracterizavam seu círculo particular. Este conflito se explicita na afirmação singular de Herder em 1774, em *Mais uma filosofia da história*, de que toda viagem é “sinal de doença, de fraqueza, de perda das energias vitais”, sinalizando um recuo crítico do horizonte de expectativa de 1769, em favor da solidez de um espaço de experiência e atividade (ARANTES, 2014, p. 86-87), forjado historicamente (herdado), que independe da vontade humana.³⁵ Nisso, ele invoca provocativamente, em seu favor, os demônios das luzes: a ignorância e o preconceito; quando declara que

Quando as inclinações e o círculo da felicidade de duas nações se chocam, isso é denominado preconceito! Coisa da ralé! Nacionalismo limitado! Mas, no seu próprio tempo o preconceito é bom: porque nos traz a felicidade. É ele que faz com que um povo se vire para seu ponto central, com que se fortaleça em torno do tronco a que pertence, com que floresça no seu caráter próprio, com que se torne mais ardente e, portanto, mais feliz nas suas inclinações e nos seus objetivos. Nesse aspecto, o povo mais ignorante e mais preconceituoso é quase sempre o primeiro. A época em que começa a vagar por paragens distantes, em que deposita as suas esperanças nas viagens pelo estrangeiro, é já um tempo de doença, de flatulência, de riqueza malsã, de pressentimento de morte.³⁶ (TD, p. 43).

O navio que conduzia o jovem Herder quando deixou a pequena cidade lituana de Riga com destino incerto era sinal do abandono de uma perspectiva fixa, em favor de uma ótica fluida e instável. Ao romper com o horizonte restrito de Riga e partir em viagem, ele realiza uma autocrítica radical, colocando em questão o ponto

³⁴ O conceito de “modo de pensamento” (*Denkart*) é fundamental em Herder, e retornaremos a ele.

³⁵ Não se trata, contudo, de um retorno para o horizonte provinciano e ao universo prosaico de Riga, mas de um olhar que se dirige ao futuro.

³⁶ [So jede zwo Nationen, deren Neigungen und Kreise der Glückseligkeit sich stoßen man nennt's Vorurteil! Pöbele! eingeschränkten Nationalism! Das Vorurteil ist gut, zu seiner Zeit: denn es macht glücklich. Es drängt Völker zu ihrem Mittelpunkt zusammen, macht sie fester auf ihrem Stamme, blühender in ihrer Art, brünstiger und also auch glückseliger in ihren Neigungen und Zwecken. Die unwissendste, vorurteilendste Nation ist in solchem Betracht oft die erste: das Zeitalter fremder Wunschwanderungen und ausländischer Hoffnungsfahrten ist schon Krankheit, Blähung, ungesunde Pülle, Ahndung des Todes!]. (JMR, p. 39-40).

de vista que havia orientado seu conhecimento do homem e do mundo até então. A partida representa a fuga de um mundo “estreito” e “limitado”, a abertura para um olhar cosmopolita, e as experiências tradicionais são abandonadas em favor do novo, do futuro.

Contudo, é preciso perceber a complexidade em jogo na posição de Herder. Seu abandono dos pontos fixos de referência é tão radical que o leva a colocar em questão os próprios limites impostos pela perspectiva das Luzes, o desejo de expansão dos horizontes que a princípio motivou sua partida. Nesse trajeto, o próprio olhar cosmopolita passa a ser visto como limitado e fruto de condicionamentos. De modo que em Herder coexistem duas óticas conflitantes: a primeira se situa no espaço das crenças e costumes; o espaço tradicional da experiência, composto sobretudo pela língua, e relacionado intimamente com os “modos de pensamento” característicos de cada povo ou nação. Por outro lado, há um conjunto de referências, valores e condicionamentos oriundos do mundo moderno, típicos do Esclarecimento, que se caracterizam justamente pelo desejo de submissão de toda experiência tradicional ao imperativo da crítica.

Essa dialética começa a tomar forma no pensamento herderiano no final da década de 1760, quando ele aponta uma série de problemas na ótica esclarecida. No *Diário de viagem*, tem lugar a intuição de que o Esclarecimento comportava um outro gênero de condicionamento, cercamento, limitação, diferente do que advinha do espaço tradicional de experiência, e que também precisava ser submetido à crítica. Os elementos dessa crítica delineam-se gradualmente nos seus textos, desde 1765, até assumir sua forma madura em 1774 no ensaio *Mais uma filosofia da história*, como crítica ao pensamento histórico do Esclarecimento.

Trato a seguir de alguns desses aspectos. Em primeiro lugar, é preciso pensar o significado do papel de Herder como reformador, considerando suas divergências e convergências com o projeto do Esclarecimento. Como veremos, ao descrever suas ambições reformistas, ele se distancia da figura do filósofo esclarecido cosmopolita, e situa uma série de críticas ao modo como a tarefa civilizatória das Luzes vinha sendo colocada em prática pelas correntes dominantes do Esclarecimento europeu.

2.2 O projeto reformista herderiano de 1769: civilização e barbárie

Na década de 1760, Herder passa da condição de mero estudante em Königsberg para a posição de pastor, professor e conselheiro consistorial em Riga, tornando-se uma figura respeitada entre os notáveis da província, entre os burgueses e os nobres. Como tal, ele julgava poder angariar auxílio para a realização de reformas políticas e educacionais na Curlândia e na Livônia, cuja capital era Riga (TD, p. 90). Em 1769, ao delinear projetos reformistas para os povos do Báltico e das regiões ocidentais do Império Russo, ele afirma que se trata de fomentar sua passagem de um estado “selvagem” (*wild*) ou “semisselvagem” (*halb wild*) para uma condição “cultivada ou culta” (*kultiviert*), o que seria feito através do fomento e introdução da “cultura” (*Kultur*) (TD, p. 90-93; JMR, p. 67-70). A respeito da Livônia, sustenta que o papel do “reformador” deve ser o de persuadir a nobreza a apoiar o desenvolvimento de um “espírito polido” e da “cultura” na região (TD, p. 90).

A Livônia e a Curlândia³⁷ eram, segundo Herder, “um deserto moral e literário”; porém, acreditava que poderia contribuir para dar um fim a essa situação:

Se meu plano der certo, ela não poderia tornar-se assento e fonte da liberdade e do conhecimento? E se os direitos e poderes da nobreza fossem bem aplicados, e seu gosto pelo luxo fosse dirigido para fins maiores? Uma biblioteca é de primeira necessidade aqui; daí outras coisas virão... Como poderia ser possível convencer a nobreza da Livônia a apoiar essas instituições nobres e grandiosas? A nobreza da Curlândia poderia ser atraída por intermédio de lojas maçônicas; e os [nobres] livônios por seu senso de honra e pelo respeito ao meu hábito [luterano], minha fama como acadêmico, e minhas realizações na província. Dessa maneira, posso contribuir pelo melhoramento do Liceu com a aquisição de uma coleção de espécimes científicos e instrumentos, assim como para a fundação de um novo estabelecimento para ensino de desenho, francês, italiano, etc.³⁸ (TD, p. 90).

³⁷ Antigas províncias do Império Russo, que atualmente se situam na Estônia, Letônia e Lituânia.

³⁸ [Könnte es nicht der Sitz und die Niederlage der Freiheit und der Wissenschaft werden, wenn auch nur gewisse Plane einschlagen? Wenn das was bei dem Adel Recht und Macht ist, gut angewandt, was bei ihm nur gelehrter Luxus ist, aufs Große gerichtet würde? Bibliothek ist hier das erste, es kann mehr werden, und so sei es mir Vorbild und Muster der Nacheiferung und Zuvorkommung. Auf welche Art wäre dem livländischen Adel beizukommen zu großen guten Anstalten? dem kurländischen durch Freim. ; ½, dem livländischen, durch Ehre, geistliches Ansehen, gelehrten Ruhm, Nutzbarkeit. Also zur Verbesserung des Lyzeum, also zur Anschaffung eines physischen Kabinetts von Natursachen und Instrumenten, also zur Errichtung neuer Stellen zum Zeichnen, und der französischen und italienischen Sprache usw] (JMR, p. 67).

Essa passagem do *Diário de viagem* aponta para a adesão de Herder a um projeto tipicamente esclarecido de fomento do conhecimento e das ciências – expresso no seu plano de ampliação do liceu, assim como na fundação de uma biblioteca e de uma escola para ensino de línguas e artes. Dessas iniciativas, conforme assegura, “outras coisas virão” (TD, p. 90). Trata-se, ao que tudo indica, de fomentar a civilização e as Luzes. Contudo, à medida que prossegue na exposição de seus planos reformistas, evidencia-se uma série de diferenças em relação ao projeto civilizacional do Esclarecimento.

Para pensar essa questão, é preciso abrir um parêntesis e considerar o problema do significado dos termos cultura e civilização no século XVIII. No contexto do Esclarecimento (sobretudo na Inglaterra, na Escócia e na França), atribuíam-se ao termo “civilização” um sentido oposto a “barbárie”, denotando “estágios” diferentes de desenvolvimento histórico (POCOCK, 2005, p. 2, 4, 167-171), sendo que a civilização representa uma etapa histórica que uma sociedade selvagem ainda não teria alcançado. No âmbito do pensamento histórico do Esclarecimento franco-britânico, considerava-se um conjunto de condições a partir das quais uma dada sociedade poderia ser dita civilizada: o sedentarismo, a presença do Estado e de leis escritas, a habitação em cidades, a divisão social do trabalho, a prática da agricultura, o uso do dinheiro, e sobretudo a existência da propriedade – isto é, de uma dada ordem política e econômica – demonstravam que um povo ou nação era civilizado (Ibidem, p. 167-171).³⁹ Nesse contexto, a arte e a literatura eram consideradas sinais de um alto patamar civilizatório alcançado. Em todos os casos, as cidades-estado da Antiguidade (as poleis gregas e Roma), assim como as potências dominantes da Europa moderna eram tomados como modelo.

Nos séculos XVII e XVIII, no contexto da querela entre os antigos e os modernos, os modelos civilizatórios da antiguidade ainda eram relevantes, mas gradualmente se estabeleceu uma relação entre civilização e modernidade, e o

³⁹ Segundo Pocock (2005, p. 168, 208), é importante o papel desempenhado por Locke na elaboração de concepção moderna do curso da história como processo civilizacional, pelo qual a humanidade progredia em “estágios” ou “etapas” (*stages*). Essa concepção influenciou profundamente as filosofias da história do Esclarecimento, de Robertson (*A View of the progress of society in europe*, de 1769) a Voltaire. A exemplo dessa posição do Esclarecimento francês, fortemente influenciada por autores escoceses, como Robertson, Hume e Locke, cf. a “Introdução ao Ensaio sobre os costumes”, de Voltaire (2015). Ainda segundo Pocock (Op. cit., p. 170): “As teorias dos estágios (*stadial theories*) que vemos emergindo eram histórias da cultura, assim como do direito; do governo e (...) da economia; que ligavam todos estes elementos como uma história da apropriação; da selvageria e do estado de natureza, à agricultura e urbanização, nas suas inescapáveis formas europeias”.

termo passou a denotar as realizações específicas da Europa moderna, sua “polidez” e “refinamento dos costumes”, em oposição ao caráter rude e inculto dos povos bárbaros e selvagens, sobretudo os habitantes das colônias. Nesse aspecto se evidencia o caráter (euro e) etnocêntrico da noção esclarecida de civilização, apontando para o papel fundamental que esse conceito desempenhou na ordem colonial.

Como comentei no capítulo 1, para Norbert Elias o conceito de civilização no século XVIII aponta para a autoconsciência de si dos povos colonizadores europeus, e resume de certa maneira os motivos pelos quais eles se julgam superiores aos outros (ELIAS, 1990, p. 23, 25). Ao universalizar e salientar o caráter normativo de seus costumes, a superioridade de sua tecnologia, ciência e organização política, estabelecem a si próprios como modelo para o restante do mundo (Ibidem). Nesse sentido, nas filosofias da história do Esclarecimento franco-britânico o termo se relaciona com a atribuição às potências europeias da época de um alto grau de “desenvolvimento” histórico.

Por outro lado, ainda segundo Elias, a palavra alemã *Zivilisation*, correspondente etimológico alemão do termo francês *Civilisation*, não se consolidou na Alemanha com o mesmo sentido nem assumiu a importância atribuída ao seu correlato etimológico francês (ELIAS, 1990, p. 23-24). De acordo com Raymond Williams, no século XVIII o termo francês *culture* (traduzido primeiro como *Cultur*, e depois *Kultur*), foi adotado pelos alemães com um sentido próximo ao de *civilisation* (WILLIAMS, 1983, p. 89). Derivado do uso na pecuária e na agricultura, ele sofreu uma transformação de sentido na França e na Grã Bretanha no século XVII, pela qual passou a significar metaforicamente “um processo de desenvolvimento humano” (Ibidem, p. 87). A partir daí, no século XVIII ele incorporou, no âmbito do Esclarecimento, o sentido da palavra *civilisation*, que denotava um processo de desenvolvimento histórico (Ibidem, p. 87-89). Os vocábulos alemães derivados de *Kultur*, tanto o verbo quanto o adjetivo *kultiviert* (“cultivar” e “cultivado”), também eram utilizados nessa mesma acepção no século XVIII, isto é, como sinônimo de *civiliser* e *civilisé*.

É difundida a tese de Norbert Elias, de que ocorreu uma transformação de sentido da palavra *Kultur* na Alemanha no final do século XVIII, pelo qual seu

significado se diferenciou de *civilisation*⁴⁰. Segundo Elias, essa alteração em *Kultur* teria sido expressão da crítica às pretensões universalistas do termo *civilisation* na acepção que possuía até então. No entender de Raymond Williams (2007, p. 82-85, 119), pelo menos até a década de 1780, *Kultur* expressou na Alemanha esse sentido universalista, numa acepção semelhante à de *civilisation*. Para ele, a grande mudança no sentido do termo alemão ocorreu por volta de 1780, no livro de Herder *Ideias sobre a história universal* (1784-1791), no qual ele teria colocado em questão as pretensões universalistas implícitas na ideia corrente de *Kultur* (Ibidem, p. 117-118). Herder teria reconhecido aí a afirmação da superioridade europeia sobre o restante do mundo, ou que o conceito se prestava à afirmação da proeminência da cultura europeia sobre todos os povos da terra (Ibidem). Como evidência, Williams cita sua afirmação de que

“nada é mais indeterminado que esta palavra [*Kultur*], e nada mais enganador que seu uso que sua aplicação para todas as nações e períodos” (HERDER apud WILLIAMS, 2007, p. 117-118).

Ao que acrescenta:

Homens de todas as regiões do globo que haveis perecido ao longo das épocas, não vivestes apenas para adubar a terra com suas cinzas, para que ao final dos tempos a cultura europeia derramasse felicidade sobre a vossa posteridade. A própria ideia de uma cultura europeia superior é um insulto flagrante à majestade da natureza. (Ibidem, p. 120).

Para Williams, a inovação maior de Herder é o uso do termo “cultura” no plural, opondo a cultura europeia à dos outros povos da terra (Ibidem). Nesse sentido, contra a noção de uma “cultura europeia superior”, Herder sustenta a existência de uma pluralidade de culturas, em “todas as regiões do globo”, sem que seja possível, ademais, realizar juízos de valor a respeito do mérito maior desta ou daquela cultura (Ibidem).

No entanto, é difícil afirmar que Herder já tivesse formulado em sua completude essa crítica ao conceito de cultura antes do final da década de 1770, quando ele delineia o projeto da obra *Ideias sobre a história universal*. Em 1769 os termos “cultura”, “cultivado” e “cultivar” (*Kultur*, *kultiviert*) ainda estão atados a um

⁴⁰ Tese apresentada por Elias (1990, p. 23-50) no capítulo 1, parte I de *O processo civilizatório*, como tratei no capítulo anterior.

sentido civilizacional típico do Esclarecimento.⁴¹ Designam um estágio alcançado por uma nação na história, ou um patamar civilizatório no qual é possível dizer que uma “nação ou povo” abandonou seu estado “selvagem” (*wild*) e se tornou “polido” ou “cultivado”, isto é, quando passa a dispor de qualidades que o elevam na escala civilizacional da humanidade.

Essas qualidades são apresentadas por Herder de acordo com a posição corrente no Esclarecimento, de que a difusão das artes e das ciências, assim como a existência de uma ordem política fundada em leis escritas são atributos fundamentais da civilização e da cultura. Por outro lado, ele dá extrema importância às características particulares de cada povo, um aspecto que possui um caráter secundário no projeto civilizatório das Luzes. Se os esclarecidos reconheciam a grande diversidade dos povos e nações, eles não julgavam que o Esclarecimento como projeto deveria tomar como referência fundamental essas particularidades⁴² (WALLERSTEIN, 2007, p. 64-66). Pelo contrário, os *philosophes* e seus correlatos britânicos tinham por hábito apresentar as crenças e costumes dos diversos povos da Terra – sobretudo dos ditos “bárbaros e selvagens” – como um corolário de erros, absurdos e contradições.⁴³ Contra essa situação, a tarefa histórica do Esclarecimento era a de fomentar um direito natural e uma moral de validade universal (KOSELLECK, 1999, p. 159, 175; CASSIRER, 1976, p. 194; WALLERSTEIN, 1985, p. 72-73; 2007, p. 29-30, 66).

Munido de uma série de certezas em relação ao imperativo civilizatório das Luzes, a tarefa do *philosophe* é conduzir o Esclarecimento para os povos incultos. Eles levam o saber para onde existe uma ausência de saber (uma obscuridade), e o “cultivo” para onde predomina uma “brutalidade” (VOLTAIRE, 2015, p. 5-7, 9-10). Para Voltaire (1973, p. 188, 209-210; 2015, p. 10), por exemplo, o selvagem é presa da superstição e do preconceito; ele não conhece a verdade, mas somente fábulas e mitos. Voltaire jamais pensaria em perguntar ao “selvagem” o que sabe, porque para

⁴¹ Não se trata ainda, porém, da “cultura” no sentido etnoantropológico que o termo assumiu a partir do século XIX.

⁴² Com a exceção importante de Montesquieu, que salientava a primazia dos “costumes” sobre as leis, como “usos que as leis não estabeleceram” e que o legislador deve saber respeitar (SPECTOR, 2011, p. 18). Nesse aspecto, ele consiste numa referência importante para Herder.

⁴³ Voltaire oferece os melhores exemplos nesse sentido. Discuto essa questão detalhadamente no próximo capítulo.

ele o selvagem nada sabe de verdadeiro, útil ou relevante,⁴⁴ Ele não possui “cultura” nem “civilização”, e é justamente por isso que é preciso esclarecê-lo.

Logo, se existe uma ruptura de fato entre a ideia herderiana de cultura e o ideal civilizatório do Esclarecimento, ela se evidencia na recusa a esses pressupostos universalistas. Como veremos adiante, Herder passa a ver aí o fundamento da distinção hierárquica entre o civilizado e o selvagem, pela qual os agentes do Esclarecimento (isto é, os filósofos) se apresentavam como veículo de um saber (e de um poder) que desqualificava⁴⁵ o “outro”, tomado como mero objeto de sua missão civilizadora⁴⁶.

Coloca-se de saída, portanto, um problema. Se, por um lado, em 1769 Herder defende uma reforma civilizatória para Riga, a Rússia e os “povos eslavos”, ela não está exatamente em sintonia com a proposta do esclarecimento franco-britânico e dos enciclopedistas franceses. Desse modo, ao levantar o problema do fomento da cultura no *Diário de viagem*, ele coloca sob o foco da crítica justamente a concepção de uma parcela representativa das Luzes, exemplificada pela posição de Voltaire, da civilização e da cultura como algo de que o selvagem estaria privado e à qual ele deveria ser (re)conduzido. Isso se evidencia na distinção que ele estabelece entre uma “falsa” e uma “verdadeira cultura”. Como quando questiona:

No que consiste a verdadeira cultura? Não meramente em prover leis, mas em fomentar os costumes; o que são as leis sem os costumes, e o que são os princípios estrangeiros das leis sem os costumes?⁴⁷ (TD, p. 92).

⁴⁴ Conforme será tratado no capítulo 3, Herder coloca em questão no *Diário de viagem* (TD, p. 71-76) justamente esse significado corrente da “verdade”, revalorizando os mitos e fábulas dos “selvagens” e “pessoas comuns” como veículo de um conteúdo relevante e digno de consideração, por revelar traços “verdadeiros” dos “modos de vida e pensamento” desses povos.

⁴⁵ Desqualificação que, como aponta Wallerstein (1985, p. 66-67, 72), já se demonstra de cunho “racial”. De fato, na “Introdução ao *ensaio sobre os costumes*”, Voltaire (2015, p. 5-10) afirma que os “negros” são “selvagens (...) presa da estupidez”; recusa a unidade do gênero humano e sustenta que os “negos, albinos, hotentotes, lapões, chineses e [índios] americanos são raças completamente diferentes”. De modo “bruto” e animalizado, o selvagem assume a condição do “outro”, da própria humanidade. Voltaire (*Ibidem*, p. 10) salienta o caráter “bárbaro” das línguas dos selvagens, como sinal dessa animalidade. Herder reconhece e problematiza essa questão em *Mais uma filosofia da história*. Logo na abertura do texto (FH, p. 7), ele refuta a tese da “multiplicidade das raças” de Voltaire, salientando que “a origem da globalidade do gênero humano foi uma só”. Essa resposta inicia uma passagem na qual ele acusa os filósofos da história do Esclarecimento de depreciarem os povos e eras da história que não são capazes de compreender (FH, p. 8-9).

⁴⁶ Isso decorre da concepção herderiana de uma humanidade plural, composta por uma multiplicidade de “círculos”, e uma antropologia que advoga a existência de “modos de pensamento e de vida” particulares, cada qual de valor inestimável, que devem ser protegidos contra “culturas” invasivas, como era o caso da França na Europa setecentista.

⁴⁷ [Worin die wahre Kultur bestehe? nicht bloß im Gesetzgeben, sondern Sittenbilden: was Gesetze ohne Sitten, und fremdangenommene Grundsätze der Gesetze ohne Sitten sind?] (JMR, p. 69).

Entra em cena um olhar sobre a tarefa do reformador que difere, em alguns de seus aspectos essenciais, da concepção dominante no Esclarecimento. É importante perceber como a noção da educação como *Bildung* (termo ao qual retornarei depois), se coloca no argumento de Herder como ação de “educar” (*ausbilden*) fomentando (ou dando forma a) alguma coisa que já está lá, no próprio “povo ou nação” que é objeto da ação reformista. A “verdadeira cultura” não é meramente introduzida na nação, como ocorre na proposta civilizadora dos *philosophes*; mas, segundo Herder, reside no povo como “semente”, e a missão do reformador é a de fomentar, de dar meios para seu “aperfeiçoamento” ou “despertar” (TD, p. 90-91). Por conseguinte, quando ocorre a passagem do selvagem para a condição culta (com a alfabetização, a introdução de escolas, leis, em suma, uma ordem política e urbana “cultivada”), a cultura “desperta” e cresce espontaneamente a partir dos seus próprios “costumes”, “modos de vida e pensamento” (*Leben- und Denkart*) “originais” (ou autóctones).

Logo, a preservação de um “patrimônio” de “costumes” e “modos de vida e pensamento” expressos na língua e na religião, numa “poesia” e na mitologia do povo é fundamental para Herder como condição necessária para a construção de uma “verdadeira cultura” (TD, p. 92).⁴⁸ Aqui também, seu projeto de reforma se desvia da posição dominante no Esclarecimento, sobretudo na vertente voltairiana do pensamento esclarecido, para quem retirar um povo da condição selvagem significa introduzi-lo na verdade – isto é, combater sua religião, mitos e fábulas, considerados como mera superstição e preconceito.⁴⁹ Como veremos,⁵⁰ Herder defende justamente o contrário, isto é, a salvaguarda desse conteúdo tradicional que é alvo da crítica esclarecida.

Na década de 1760, Herder ainda não situa esse problema no âmbito de uma “crítica ao Esclarecimento”, como realizaria posteriormente em *Mais uma filosofia da história* (1774). Contudo, antecipa aspectos importantes dessa crítica ao salientar a necessidade de revalorizar os conteúdos de saber autóctones dos povos e nações europeus, sobretudo daqueles que habitavam áreas periféricas da Europa

⁴⁸ Daí que o Esclarecimento, no sentido atribuído ao termo por Voltaire e pelos enciclopedistas, como saída de uma condição de ignorância (expressa nos mitos, fábulas e religiões) para o conhecimento da verdade – que consiste na própria passagem para uma consciência histórica – se encontrar para Herder no extremo oposto de sua concepção da “verdadeira cultura”.

⁴⁹ A esse respeito, cf. capítulo 3 desta tese.

⁵⁰ No capítulo 3.

que julga ameaçados pela chegada das Luzes e pela influência cultural das grandes monarquias.⁵¹

A ênfase de Herder nas particularidades nacionais não implica na afirmação de que as trocas culturais não pudessem ser vantajosas. Ele sustenta a existência de uma “cadeia” histórica de relações, pela qual uma cultura nacional colabora com o “desenvolvimento” (*Fortgang*) da outra, de modo que a “imitação” (*Nachahmung*) é uma contribuição fundamental ao processo “formativo e civilizacional” (*Bildung*) das nações. Como escreve em 1772 no *Ensaio sobre a origem da linguagem*:

Nós, alemães, viveríamos ainda, sossegadamente nas nossas florestas, como os povos das Américas, ou, para dizer melhor, travaríamos nelas duras batalhas e seríamos heróis, se a cadeia da cultura estrangeira não tivesse exercido sobre nós uma pressão tão próxima e não nos tivesse obrigado, pela força que séculos inteiros detêm, a participar dela. Foi assim que os romanos receberam a sua cultura da Grécia, os gregos da Ásia e do Egito, o Egito da Ásia, a China possivelmente do Egito. A cadeia avança assim a partir de um primeiro anel e talvez venha um dia a cobrir todo o planeta⁵² (EOL, p. 165).

Por conseguinte, Herder sugere que a Rússia alimente os laços com a China e outros povos do Oriente para incrementar sua cultura. De fato,

Nenhuma nação é mais afeita à imitação e à apropriação do que eles (...). Qual [nação] é mais afeita aos costumes e à língua francesa? E ao artesanato, manufatura, artes. Mas só até um certo ponto. Nessa busca infantil por inovação vejo nada além de um bom investimento de uma nação que se forma/educa por um caminho correto: que aprende em toda parte, que imita e coleta.⁵³ (TD, p. 87).

⁵¹ Isso se evidencia na valorização da mitologia e das fábulas como “acervo da nação”. Nesse sentido, ele enfatiza tanto os alemães quanto os povos que viviam “à sombra das Luzes”, ou seja, que habitavam áreas marginais em relação ao poder econômico, político e cultural das grandes nações europeias: na Rússia, no leste europeu e no Báltico oriental, que compreendiam territórios dos impérios austríaco e russo, assim como do reino da Prússia. Retomo esse tema no capítulo 4.

⁵² [Wir Deutsche würden noch ruhig, wie die Amerikaner, in unsern Wäldern leben, oder vielmehr noch in ihnen rauh kriegern und Helden sein, wenn die Kette fremder Kultur nicht so nah an uns gedrängt und mit der Gewalt ganzer Jahrhunderte uns genötigt hätte, mit einzugreifen. Der Römer holte so seine Bildung aus Griechenland, der Grieche bekam sie aus Asien und Ägypten, Ägypten aus Asien, China vielleicht aus Ägypten – so geht die Kette von einem ersten Ringe fort und wird vielleicht einmal über die Erde reichen] (AUS, p. 806-807).

⁵³ [Leichter nachzuahmen, zu arripiieren ist keine Nation, als sie; (...) auf Reisen welche Nation nachahmender? in den Sitten und der französischen Sprache, welche leichter? in allen Handwerken, Fabriken, Künsten; aber alles nur bis auf einen gewissen Grad. Ich sehe in dieser Nachahmungsbegierde, in dieser kindischen Neuerungssuche nichts als gute Anlage einer Nation, die sich bildet, und auf dem rechten Wege bildet: die überall lernt, nachahmt, sammlet] (JMR, p. 21).

No processo pelo qual uma nação “se forma e educa” (*die sich bildet*), é lícito que ela “imite” (*nachahmen*) outras, considerando que o termo designa a apropriação de técnicas, de um *savoir faire*, a exemplo da Rússia, que construiu sua marinha a partir do modelo Francês (TD, p. 87; JMR, p. 21). Contudo, à medida que uma nação alcança um estágio “verdadeiramente culto”, ou seja, quando desenvolve uma “cultura nacional própria”, ela deve abandonar essa “busca infantil” e passar a reconhecer em si mesma, em sua própria língua e costumes, o fundamento para toda imitação posterior. A exemplo disso, Herder afirma que em um primeiro momento, na época de Pedro, o Grande, a França foi uma referência importante para a Rússia, e a imitação dos “costumes e da língua francesa” consistiu numa passagem educativa e formativa necessária. Mas há o tempo em que a mera cópia deve ser descartada:

quando então chega uma época, um monarca, um século no qual [essa educação] alcança sua perfeição. Que grande obra do espírito se apresenta aqui, para um político, pensar como as energias de uma nação juvenil e meio selvagem podem ser levadas à maturidade, de modo que ela se torne um povo original. Pedro, o Grande sempre permanecerá como o criador que trouxe a alvorada, a possibilidade de um novo dia; mas o meio-dia ainda está por vir, e ainda está por se realizar o grande trabalho da “cultura de uma nação [chegar] à perfeição”.⁵⁴ (TD, p. 87)

Esse “grande trabalho” em favor da “cultura de uma nação” está no cerne do projeto de Herder para a “nação alemã”⁵⁵, o que se demonstra por seu esforço nas décadas de 1760 e 1770 em favor do que denomina o “despertar da nação – a tomada de consciência de si pelos alemães como povo e nação (no sentido moderno do termo) e a revalorização da “cultura nacional” frente ao que, no seu entender, era subserviência à cultura estrangeira, sobretudo à francesa.⁵⁶

Herder julgava que a Alemanha estava num “estágio” da cultura muito mais avançado que a Rússia, que ainda abrigava em seu território “povos selvagens ou semi-selvagens”. Isso descartava, portanto, o tipo de imitação que ele desqualifica como mera cópia ou simulacro (*Nachbild*), relacionada com o ato de “macaquear”

⁵⁴ [nur komme auch eine Zeit, ein Monarch, ein Jahrhundert, das sie zur Vollkommenheit führe. Welche große Arbeit des Geistes ist hier, für einen Politiker, darüber zu denken, wie die Kräfte einer jugendlichen halbwilden Nation können gereift und zu einem Originalvolk gemacht werden. – – Peter der Große bleibt immer Schöpfer, der die Morgenröte[194] und einen möglichen Tag schuf; der Mittag bleibt noch aufgehoben und das große Werk “Kultur einer Nation zur Vollkommenheit”!]. (JMR, p. 21).

⁵⁵ A este respeito cf. cap. 4.

⁵⁶ Retomo essa questão no capítulo 4.

(*nachäffen*) o estrangeiro (SH, p. 15, 24; SHK, p. 503, 506). Esse tipo de imitação pode ser decorrente tanto da admiração infundada que um povo dedica a outro, quanto da imposição violenta de uma cultura, no sentido “imperial” do termo (EOL, p. 153), quando um povo assume a primazia cultural sobre outro e desqualifica tudo o que é diferente de si como “bárbaro” (EOL, p. 153-154). Era o caso dos franceses, que definiam dessa maneira tudo o que não se adequava à “sua” civilização. No entender de Herder, isso decorria de um sentimento de inferioridade dos alemães, além do cosmopolitismo típico da aristocracia e de uma parcela da intelectualidade burguesa subserviente ao gosto aristocrático afrancesado na arte e na literatura. Os franceses, é certo, alimentavam essa postura imitativa dos outros, quando se colocavam como modelo de civilização e “espalhavam – nas palavras de Herder – suas tolices entre os outros povos” (TD, p. 112).

Por outro lado, ele salienta como o pensamento “duplo” típico do Esclarecimento forjava um conceito de civilização que, por sua vez, alimentava sua contraparte assimétrica e antitética da “barbárie”. Diante disso, a atribuição de um alto grau de civilização para si pelos franceses – e por outros países europeus que ocupavam, ou tinham a pretensão de ocupar, como era o caso da Prússia, uma posição de relevo na balança de poder europeia – dependia da desqualificação sistemática do “outro” como bárbaro.

Aqui, o problema maior para Herder é o fato dos franceses identificarem – com a convivência de grande parte da aristocracia alemã – os próprios alemães como bárbaros. De fato, estes últimos eram um alvo privilegiado do discurso das Luzes, sobretudo na França, onde seu país era apresentado como um remanescente arcaico da “barbárie” medieval. Sinal disso era sua constituição política: o fato de ainda ser conformada segundo os critérios “obscuros” da medievalidade, dividida em centenas de reinos; a monstruosidade que compreendia, no entender dos esclarecidos, o Sacro Império Romano Germânico, com a confusão de suas fronteiras, formadas por centenas de principados, eleitorados, jurisdições muitas vezes contraditórias, que se sobrepunham como num palimpsesto, compondo uma aberração “gótica” do ponto de vista político e legislativo.

Voltaire resume a postura esclarecida na antítese que traça entre alemães e ingleses nas *Cartas Inglesas* (1734), obra na qual atribuiu aos britânicos um alto grau de civilização (por sua monarquia constitucional e parlamentar, tolerância religiosa, liberdade de imprensa e prosperidade comercial, que os tornavam, a seus

olhos, um povo modelo), enquanto, por outro lado, no romance *Cândido, ou o otimismo* (1759), ele satiriza a Alemanha, salientando seu arcaísmo e o ridículo absurdo de seus costumes, pensamento e instituições (VOLTAIRE, 1960, p. 137-220; 1973, p. 7-63). Outro aspecto era o caráter bárbaro da língua alemã, salientado por autores franceses como E. de Mauvillon, para quem era da natureza da língua alemã ser “rude e bárbara” (*d’etre rude et barbare*) (MAUVILLON apud ELIAS, 1990, p. 30).⁵⁷ Para Herder e parte da intelectualidade alemã de classe média, o exemplo maior do modo como a aristocracia local endossava essa posição típica do Esclarecimento francês era Frederico II, que não considerava a existência de uma literatura e um teatro alemão dignos do nome, e em cuja corte predominava a língua francesa. A respeito do alemão, afirma Frederico: “Considero-a uma língua semibárbara, que se fraciona em tantos dialetos quanto a Alemanha tem províncias” (Ibidem, p. 30).

Herder responde a essa questão de duas maneiras em torno de 1766, em ambos os casos com ironia. Nas *Cartas sobre a nova literatura alemã*, ele se queixa de que os franceses julgavam a língua alemã “rípida” (*härte*) e “gutural”. De fato, escreve ele, “é como se nossa língua tivesse algo de bárbaro”. Porém, logo acrescenta que essa “guturalidade alemã” é semelhante à do grego dórico que deu origem às “odes de Píndaro e dos poetas eólicos” (DL1, p. 128; FDL, p. 212), dando a entender que, se os alemães eram bárbaros por sua língua, isso os aproximava dos gregos antigos; que, ademais eram totalmente incompreendidos pelos franceses⁵⁸. Como veremos depois em relação ao conceito de preconceito, trata-se de um procedimento típico da crítica herderiana, pelo qual ele inverte o sentido de um conceito-chave do Esclarecimento, e atribui a ele um valor inusitado.

O tema da barbárie é retomado por Herder em 1772 no *Ensaio sobre a origem da linguagem*, sob o ponto de vista da antropologia. Herder afirma que o sentido corrente do termo “bárbaro” surgiu em decorrência da “inclinação” natural do homem à associação tribal.

De modo que a palavra logo se naturalizou: e se passou a dizer que quem não está conosco e não é dos nossos está abaixo de nós! O estrangeiro é pior que nós, é bárbaro! Nesse entendimento das coisas, bárbaro era a palavra-chave do desprezo: estrangeiro e,

⁵⁷ Mauvillon também afirma que os poetas alemães eram meros tradutores, e que não existia de fato uma poesia alemã. (ELIAS, 1990, p. 30).

⁵⁸ Essa incompreensão será uma das teses principais de seu ensaio “Shakespeare”, de 1773.

portanto, sem nobreza, que se não nos pode comparar em sabedoria ou valentia, ou qualquer outra coisa que constituísse o ponto de honra da época.⁵⁹ (EOL, p. 153).

Além do que, como o “bárbaro” falava uma outra língua, ele era imediatamente reconhecido como membro de outra “família. Desses elementos, surge mais uma designação usual do termo:

Quem não está comigo está contra mim. Bárbaro e odioso! Estrangeiro e inimigo! Como originalmente dizia a palavra *hostis* entre os romanos” (EOL, p. 153).

Por conseguinte, na antropologia herderiana o sentido da palavra bárbaro é decorrente da própria condição tribal do homem. Isso é pensado por Herder como um “fechamento do círculo” cognitivo do ser humano, que forja a afeição à família, à nação, ao grupo:

Aquela inclinação para a família que, virada para dentro, dá a uma tribo a força da concórdia [mas] quando virada para fora, contra outro grupo, constitui a força da discórdia, do ódio entre as famílias. (EOL, p. 152).

Daí a origem, segundo Herder, do “ódio nacional”. Porque quando “a honra é ferida”, acorda

o sentimento e a coragem da tribo inteira! De ambos os lados heróis e patriotas! E porque a causa da guerra diz respeito a todos que a veem e sentem; o ódio nacional perpetua-se em guerras intermináveis e cruéis. Está pronta a segunda sinonímia, quem não está comigo é contra mim. Bárbaro e odioso! Estrangeiro e inimigo! Como originalmente dizia a palavra *hostis* entre os romanos. (EOL, p. 153).

Como de hábito, nessa passagem a crítica herderiana envolve um registro irônico.⁶⁰ Em primeiro lugar, ele apresenta a “barbárie” como criação do provincianismo da “família”, lembrando que entende por “família” tanto o “povo” e a

⁵⁹ [Es ward also bald das Wort natürlich: Wer nicht mit und aus uns ist, der ist unter uns! Der Fremdling ist schlechter als wir, ist Barbar. In diesem Verstande[209] war Barbar das Losungswort der Verachtung: ein Fremder und zugleich ein Unedlerer, der uns an Weisheit oder Tapferkeit, oder was der Ehrenpunkt des Zeitalters sei, nicht gleichkommt] (AUS, p. 796-797).

⁶⁰ Sem perder de vista que essas passagens, parte de sua “Terceira Lei Natural” sobre a origem da linguagem, também comportam um sentido assertivo (“literal”) no quadro de sua antropologia. O sentido literal e o registro irônico não se contradizem aqui. (EOL, p. 146-156).

“nação” quanto a “tribo” e o “clã” (EOL, p. 154). Além disso, ele remete o uso da palavra aos romanos, que denominavam bárbaro aquele que falava outra língua e tinha outros costumes, como figura da alteridade absoluta, desprezível, inimiga e odiada; o outro de Roma era aquele que não era “humano” e que podia, por isso mesmo, ser morto e escravizado. Logo, essa categoria fundamental do Esclarecimento – a barbárie como contraparte necessária do conceito de civilização – demonstra que o cosmopolita é na verdade hipócrita. Diz trabalhar pela “humanidade”, mas na verdade é parcial e preconceituoso. Ele está do lado do partido das Luzes, e não da humanidade, como apregoa. A exclusão dos “bárbaros” por intermédio da noção esclarecida de civilização autorizava, portanto, como era o caso de Roma, seu assassinato e a escravização, como de fato ocorria nas colônias modernas⁶¹.

De modo que na passagem das décadas de 1760 e 1770, Herder já se preocupa em responder aos discursos esclarecidos que desqualificavam, não só a Alemanha, mas outros povos do ponto de vista civilizacional. Ao se observar o contexto da época, se constata que suas falas participam de um debate crescente entre os intelectuais alemães, sobretudo a partir do final da década de 1750, a respeito do papel da literatura na formação da consciência nacional alemã (ELIAS, 1990, p. 30, 47, 49). A entrada de Herder nesse debate se deu entre 1766 e 1767, com a publicação dos *Fragmentos sobre a nova literatura alemã*, publicação que o tornou conhecido como autor. Essa obra foi concebida como uma resposta crítica ao semanário de Lessing e Nicolai (DL1, p. 87), *Cartas sobre a literatura recente*,⁶² publicado pela casa editorial de Christoph Friedrich Nicolai entre 1759 e 1765, e reeditado durante toda a década de 1760.

Este periódico versava sobre uma variada gama de temas: poesia, estética, gramática, filologia, filosofia, teologia e história e política. Além de Nicolai, contava com artigos de Lessing, Moses Mendelssohn e Thomas Abbt, que substituiu Lessing em 1760, entre outros. Essa publicação se destacava por seu caráter fortemente crítico quanto à influência francesa sobre a literatura alemã, e por uma preocupação candente com a definição de uma língua alemã culta como veículo

⁶¹ Segundo Herder, a Europa não estava de modo algum isenta disso.

⁶² Os artigos dessa publicação eram apresentados como cartas endereçadas a um oficial prussiano ferido na Guerra dos Sete Anos, figura ficcional baseada no poeta Ewald Christian von Kleist, membro do círculo de Lessing que, de fato, em 1759 convalescia num hospital por ferimentos de batalha (NISBET, 2013, p. 230, 250-251). Retornarei mais tarde a Kleist, figura importante no imaginário nacional alemão em formação.

para a afirmação da identidade nacional. A crítica à influência da literatura francesa tomou corpo principalmente nos textos de Lessing, para quem o velho poeta Gottsched se tornou um símbolo dos poetas alemães “afrancesados” e subservientes à estética francesa. Ao colocar em questão a autoridade de Gottsched e da “escola literária” que ele representava, como porta-voz de uma literatura e um teatro de cunho classicizante, Lessing evoca o mérito contrastante de Shakespeare, segundo ele, um autor mais afim com o caráter e as tradições teatrais alemãs do que Corneille e Racine (LESSING, 2018; NISBET, 2013, p. 256). Ao romper com a tradição do drama neoclássico francês na Alemanha (FISCHER; FOX, 2005, p. 24), Lessing coloca em cena o argumento da afinidade entre literaturas nacionais diversas, aspecto que será fundamental para Herder e para as gerações posteriores, do Tempestade e Ímpeto ao Romantismo.

A crítica de Herder a Lessing, Abbt e outros autores das *Cartas sobre a literatura recente*, contudo, é muito diferente da crítica “polemista” que Herder viria a adotar dentro de alguns anos em *Mais uma filosofia da história*.⁶³ Em 1766-1767, seu objetivo é, antes, o de “contribuir”⁶⁴ com sua crítica, do que o de assumir um estilo polêmico em relação a esses intelectuais⁶⁵. Tópicos fundamentais dos *Fragmentos* de Herder são apresentados como resposta a questões colocadas nas *Cartas sobre a literatura recente*, cujos autores são evocados num tom amigável e respeitoso.⁶⁶ Herder preza sobretudo o imperativo crítico do círculo de Lessing, de atuar para o estabelecimento de uma identidade alemã fundada na língua e na literatura, independente e à altura de suas contrapartes francesa e inglesa.

⁶³ A respeito da crítica “polemista” de Herder em *Mais uma filosofia da história*, cf. JUSTO, 1995, p. 153-154.

⁶⁴ Como informa Herder no subtítulo dos *Fragmentos sobre a nova literatura alemã: Eine Beilage zu den Briefen, die neueste Litteratur betreffend*. (FDL, grifo meu).

⁶⁵ O que não deixa de ser, no entanto, um exercício de crítica, no amplo sentido conferido pelo termo no Esclarecimento. A esse respeito cf. KOSELLECK, 2009, p. 93-98, 206-207.

⁶⁶ É preciso ter em conta que os artigos de Thomas Abbt – autor que substituiu Lessing na redação das *Cartas sobre a literatura recente*, em 1760 – constituem uma referência tão importante para Herder quanto os de Lessing. Por exemplo, o tema das “fases na vida da linguagem”, que, como veremos, será fundamental para a elaboração da teoria de Herder dos ciclos do desenvolvimento histórico, elemento chave de *Mais uma filosofia da história* (1774). Na década de 1760, Abbt também influencia a teoria herderiana da relação entre a linguagem e os “modos de pensamento” (*Denkarten*) típicos de cada nação (DL1, p. 102), além de diversos aspectos do pensamento político de Herder que tratarei adiante nesta tese. Lessing, contudo, não deixa de ser uma referência importante para Herder. As críticas a Gottsched e ao drama francês, sua produção teatral e literária, que tematiza a influência perniciosa do teatro clássico e “cortesão” sobre a moralidade, assim como a valorização do teatro como meio de expressão do “caráter” (*Art*) alemão reverberam fortemente em seus escritos. Além disso, aspectos da crítica que Lessing (2018, s/p) realiza à influência francesa sobre a literatura alemã na sua “17ª Carta” sobre o teatro alemão serão retomados por Herder em 1773 no ensaio “Shakespeare” (SH).

De acordo com Herder, seu objetivo nos *Fragmentos sobre a nova literatura alemã* é realizar uma crítica histórica e filosófica sobre a literatura e a língua alemã, como instrumento de uma “reforma” (DL1, p. 91, 103). Em suas palavras, ele assume o papel de “voz da sabedoria patriótica e reformador da nação” (DL1, p. 94). Assim, a “reforma da língua” comporta uma transformação da nação num amplo sentido: político, social e moral. Considerando que “o gênio da linguagem é também o gênio da nação” (DL1, p. 102), a intervenção na língua alemã representa, de modo semelhante ao seu projeto para a Rússia, uma atuação pelo “desenvolvimento” de um elemento intrínseco à nação, como parte de um projeto civilizatório, educacional e formativo (no sentido da *Bildung*) que se dá pelo fomento da “cultura” nacional. Ora, não há nada mais fundamental, próprio e intrínseco à nação para Herder do que a língua.

Para compreender este caráter civilizatório implícito no projeto herderiano de intervenção na língua alemã como estímulo ao aprimoramento da cultura, é preciso pensar alguns aspectos de seu pensamento histórico. Sua teoria da linguagem se fundamenta na teoria “dos estágios na vida de uma língua”, exposta por ele logo no início dos *Fragmentos sobre a nova literatura alemã* (DL1, p. 104-105). Segundo Herder, as línguas, assim como o homem e as nações, passam por um processo de infância, juventude, maturidade e velhice: desde os “princípios selvagens” e violentos, de uma “nação infantil”, até a era na qual a nação se torna madura; e a língua poética dos primórdios é substituída pela exatidão da prosa, modo de expressão adequado à política e à filosofia (DL1, 104-107). Trata-se de uma passagem fundamental, da “selvageria à tranquilidade política” (DL1, p. 102, 105, 108). Nesse caso, Herder dá como exemplo Heitor, o conciliador pela palavra; sentido que tira de Homero, da palavra política grega, a *peithó*, como emblema de uma era na qual os homens foram amansados pela prosa (DL1, p. 105-106). As fases adolescente e adulta do homem – identificadas, respectivamente, com a Grécia e Roma – são o momento da instituição das leis escritas e da política (DL1, p. 108). No entanto, o alcance dessa maturidade pela humanidade implica também em uma série de perdas. Se o homem ganha em conhecimento, ele perde em força expressiva, sentimento e vida (DL1, p. 106-107). As línguas primordiais, de acordo com o “modo de vida” selvagem, eram “expressivas” e “sensuais”; nelas a palavra se encontrava próxima das coisas que designava (DL1, p. 105). Com o surgimento

da prosa, contudo, o ser humano se apartou cada vez mais da vida e do sentimento e das coisas⁶⁷ (DL1, p. 105-107).

Herder considera, nesse sentido, que a Alemanha, diversamente da Rússia, está num estágio avançado na “vida da linguagem”, em sua maturidade ou velhice, o que se demonstra em seu amor à “abstração” e aos “conceitos” filosóficos (DL1, p. 108-109). Trata-se, portanto, de estimular o “aprimoramento da língua” (*Sprachen auszubilden*) alemã⁶⁸, um rejuvenescimento pelo qual ela recuperaria um pouco da “vitalidade” perdida nos séculos (DL1, p. 108-109, 118). Assim sendo, Herder enuncia seu projeto para a língua (e a nação) nos *Fragmentos sobre a nova literatura alemã*, como a colocação da Alemanha em um “lugar intermediário” – entre a era primordial poética e a maturidade prosaica –, de modo que, “pela reforma da língua, a nação usufrua do melhor das duas eras” (Ibidem). Que resgate, no que for possível, algo da expressividade poética e vivaz da juventude, assim como da linguagem “precisa” e “exata” da maturidade, como requer a filosofia e a vida moderna sem, contudo, sofrer os males do envelhecimento dos sentidos e da linguagem, segundo ele, típicos da modernidade europeia (Ibidem.).

Em decorrência desse imperativo de rejuvenescimento da cultura, a abertura para o mundo, para a riqueza de experiências e o contato com outros povos e nações é algo de fundamental importância para Herder. É nesse sentido que a imitação é valorizada por ele. Não a imitação subserviente – como era o caso de Gottsched e outros “afrancesados” –, mas um gênero de imitação criativa, que bebe na fonte de outras culturas para redescobrir em si aspectos originais (autóctones), enraizados na própria nação (DL1, p. 113-114; SH, p. 32-33).

Por isso, o caso de Shakespeare se torna tão importante para Herder na década de 1770. Segundo ele, Shakespeare teria sido capaz de recriar a tragédia grega em solo inglês, mas para isso ele não copiou meramente os gregos, como Racine e Corneille e seus seguidores, que se atinham estritamente às regras da *Poética* aristotélica (SH, p. 32-33). O dramaturgo inglês não tinha a ambição de fazer um autêntico teatro grego, como queriam os franceses, porque sabia que isso era impossível (SH, p. 48-49). No entender de Herder o teatro é uma “instituição”, ele

⁶⁷ Conforme Herder: “Quanto mais uma língua se torna arte, mais ela se afasta da natureza. Quanto mais moderados e políticos se tornam os costumes, menos concreto se torna o mundo” (DL1, p. 106). [“Je mehr die Kunst wird, je mehr entfernt sie sich von der Natur. Je eingezogener und politischer die Sitten werden, je weniger die Leidenschaften”] (FDL, p. 183).

⁶⁸ Proposta que, segundo Herder (DL1, p. 118), já se encontra nas *Cartas sobre a literatura recente* de Lessing e Nicolai.

expressa o “espírito de uma época, de um povo”, seu “caráter nacional” (SH, p. 22-26); por isso, é impossível recriar o teatro grego na Europa moderna (Ibidem). Como resultado, o teatro clássico dos franceses é a mera “cópia” ou “simulacro” (*Nachbild*), um “macaquear” (*nachäffen*) que produz “bonecos” (*Puppen*) sem vida (SH, p. 24, 15; SHK, p. 503, 506). Já Shakespeare, teria sido capaz de recriar o sentido do teatro grego da Antiguidade como “instituição nacional”, que era “ensinar, comover e cultivar” os homens de sua época e lugar. Porque criou suas obras tendo como referência o mundo em que vivia, a Inglaterra isabelina, logo, obras autênticas para sua nação (SH, p. 27-29, 32-33; MOORE apud SH, p. xl-xlii)⁶⁹.

Daí a importância da tradução para Herder como meio de acesso a outras épocas e culturas, e como um recurso para “aperfeiçoar” a língua e a cultura para as quais o “texto” é vertido. Tendo em vista, em primeiro lugar, alcançar aquele “ponto médio” que ele deseja, pela incorporação de aspectos de “povos jovens” como contribuição para a “vida” e “sensualidade” da cultura alemã (DL1, p. 109). Desse modo, ele afirma que é preciso incorporar à “cidade”, isto é, à língua,

“novos cidadãos e descobrir suas vantagens; e não imitar a teimosia dos espartanos, que proibiam a entrada de todos os costumes e recém-chegados do estrangeiro”⁷⁰ (DL1, p. 109).

Herder privilegia, nesse sentido, a tradução de línguas que, para ele, possuem afinidade gramaticais e culturais, refletindo “modo de pensamento” semelhantes.⁷¹ É o caso do grego antigo, considerado por ele como uma língua

⁶⁹ Tarefa que, segundo Herder, estaria sendo realizada novamente na Alemanha pelo jovem Goethe Herder (SH, p. 64-65) com a peça de Goethe *Götz von Berlichingen*, ainda no prelo quando o ensaio “Shakespeare” veio à luz em 1773. Retomo este tópico no capítulo 5.

⁷⁰ [*neue Bürger Vorteile ausmachen; und nicht dem Spartanischen Eigensinn nachahmen, der allen fremden Ankömmlingen und Gebräuchen den Eintritt versagt*] (FDL, p. 187).

⁷¹ Para compreender devidamente o conceito de “modo de pensamento” (*Denkart*), é preciso ter em mente que Herder atribui à linguagem um papel fundamental na sociabilidade humana. Linguagem e modo de pensamento são a condição para a instauração das primeiras formas de sociabilidade natural: da família à tribo, da tribo à nação (EOL, p. 152-153). O humano é o ser simbolizante por excelência, que traduz o mundo por meio dos símbolos da linguagem. Ele se forma (*sich gebildet*) e realiza sua natureza humana – torna-se o que é – pela linguagem, seja no plano histórico da humanidade, seja nos indivíduos (que, para Herder, são dois registros homólogos) (EOL, p. 134, ss.; DL1, p. 104-106). Nesse sentido, o “modo de pensamento” advém com a linguagem e se confunde com ela. Há uma correlação, fundamental para Herder, entre desenvolvimento social, político e linguístico (DL1, p. 104-106). Antes de tudo, surgiu o modo de pensamento da família (que define o círculo), configurando os modos de pensamento da tribo e da nação (EOL, p. 137-142, 152-153); assim como existe uma íntima relação entre “pontos de vista”, “opiniões” (*Meinungen*) e a linguagem, elementos que caracterizam o modo de pensamento dos indivíduos e das nações (DL1, p. 102). Grupos nacionais que partilham palavras aparentadas tendem a possuir pontos de vista semelhantes (DL1, p. 102). Igualmente, as regras das línguas são intimamente relacionadas com “as leis que

próxima do alemão, assim como os gregos antigos eram semelhantes aos antigos germanos, o que possibilitaria a compreensão, tradução e introdução de elementos gregos na língua e na cultura alemã (DL1, p. 119-120). O papel da filosofia, nesse caso, é de mediadora. Ela deve pesar as diferenças e semelhanças entre os povos e as respectivas línguas e fomentar (ou não) as trocas culturais.

A tradução, como instrumento de imitação de outras culturas, também deve possibilitar, segundo Herder, uma restauração do poder expressivo das palavras, que ele considera uma perda histórica da modernidade.⁷² Ele aponta como o “modo de vida” (*Lebensart*) de “nosso mundo burguês” havia limitado a língua alemã (DL1, p. 115; FDL, p. 195). Assim como os alemães haviam sido um povo de mineradores e caçadores, o alemão era originalmente “uma língua da montanha e da floresta”, o que se demonstrava pela profusão de palavras relacionadas a essas atividades. No entanto, esses termos haviam se tornado palavras ocas, esvaziadas de seu sentido original (DL1, p. 114-115). A capacidade expressiva da linguagem havia se perdido à medida em que os alemães se tornaram comerciantes e assumiram vidas urbanas, burguesas e prosaicas (*Ibidem*). Nesse sentido, Herder se refere ao poeta Klopstock, que havia conquistado “novos territórios” para a língua alemã ao estudar as línguas grega e hebraica, integrando-as à sua poesia, assim como Alexandre, o Grande, por julgar a Macedônia muito pequena para si, conquistou um império (DL1, p. 113-114). A língua e o “modo de pensamento” dos alemães haviam se tornado

governam seu modo de pensamento” (DL1, p. 102). Estes estão intimamente relacionados com a lógica inerente a cada língua e com os sentimentos assimilados na primeira infância, quando essa língua é ensinada e aprendida (DL1, p. 101-102). Esse aprendizado marca o modo de pensamento dos indivíduos e das nações para toda a vida (EOL, p. 137-138). Nesse sentido, o “modo de pensamento” é um condicionamento - pois delimita os padrões de crença, os sentimentos e afetos, e submete a própria razão e o pensamento filosófico aos seus imperativos. Como afirma Herder, a língua “é mais que um instrumento, as palavras e ideias estão relacionadas com o conhecimento filosófico; de modo que muito depende das formas da expressão (*Ausdrücke*) na crítica das belas artes; é através da língua que aprendemos a pensar com clareza (...); nossas amas de leite que nos ensinam a falar são nossos primeiros professores de lógica”. (DL1, p. 101-102). Por conseguinte, Herder provavelmente concordaria com Gadamer (2007, p. 95), quando este afirma que o homem está imerso na linguagem como um peixe na água (ela é como “o ar que respiramos”). Igualmente, para Herder as palavras não são tanto algo que se usa, quanto algo em que se vive: as formas da língua são “as formas que nossa cabeça usa”, nas quais estamos de tal maneira imersos, que não podem ser tomadas como algo distinto do próprio (modo de) pensamento: “Quem conseguir que pense ultrapassando-as ou, talvez melhor, trespassando-as”, aponta Herder com sua habitual ironia (EOL, p. 141).

⁷² O empobrecimento semântico da língua é um aspecto central da crítica de Herder à modernidade. Para ele, esse enfraquecimento situa um apartamento entre as palavras e as coisas, sinal da distância que se estabeleceu historicamente entre o homem moderno e o mundo. Retornarei a esse tema adiante e no capítulo 5.

muito pequenos, e para crescer novamente precisavam desbravar outros territórios culturais (DL1, p. 109).

A referência colonial é evidente e aponta para a posição de Herder em relação à tarefa de conhecimento, que demanda a tradução como conquista e incorporação de elementos de culturas estrangeiras⁷³ (Ibidem). Por conseguinte, a língua alemã, como Alexandre, ainda teria que conquistar sua Pérsia linguística. O singular é que essa ampliação dos limites territoriais da linguagem opera dialeticamente, como uma expansão que retorna para si, de modo que para cada esforço de compreensão do outro corresponde um reforço do que é genuinamente próprio.

Nisso, a contraparte do fomento das traduções e da filologia das línguas estrangeiras por Herder é sua defesa das “peculiaridades linguísticas” (*Idiotismen*), dos dialetos, cantos e contos, que devem ser minerados pelo filólogo nas profundezas da língua, como expressão do “modo de pensar” alemão (DL1, p. 110-111, 114). Assim, ao mesmo tempo que se traduz (se coloniza) o estrangeiro linguístico, para “expandir os horizontes” da língua e dos “modos de pensamento”, rompendo com as limitações prosaicas da vida burguesa, são fornecidas as energias necessárias para a “(re)descoberta” de si e para o fortalecimento do próprio (o fechamento do círculo).

Essa dialética se traduz na própria experiência vivida por ele em 1769. Herder parte para o estrangeiro com um desejo cosmopolita de abertura dos horizontes, para afinal se redescobrir alemão. A viagem foi empreendida como uma medida de cura contra o mal que o afligiu em Riga, descrito como inatividade mental, isolamento e “fechamento” para o mundo (TD, p. 70). Contra isso, a viagem é uma “ação”, um “despertar” em si de uma “vitalidade” (*Lebenskraft*)⁷⁴ que estaria adormecida (TD, p. 64, 66, 77 et seq.). O contato com o diferente, a “abertura” para a “imensidão” do mar e do céu são considerados meios para trazer à luz essa potência intrínseca, oculta em suas profundezas. O que desperta, nesse sentido, é a consciência do círculo “que o transporta”, a descoberta de um campo

⁷³ Segundo ele, pela tradução é possível “roubar” (*rauben*) elementos de outros povos e épocas, incorporando-os à língua alemã (DL1, p. 120; FDL, p. 201).

⁷⁴ Com a ressalva de que o conceito *Lebenskraft* só é enunciado posteriormente, em *Mais uma filosofia da história* (1774). Contudo, o quadro teórico dos *Fragmentos* e do *Diário de viagem* é plenamente coerente com o de sua filosofia da história. Diante disso, apesar do conceito não ter sido ainda enunciado, a noção herderiana de uma “força vital” atuante no homem e na história já permeia seus textos da década de 1760.

simbólico que o envolve como o ar que respira, e que lhe é realmente próprio: suas inclinações pessoais, a força dos hábitos arraigados, de um “modo de pensamento” e uma “lógica” enraizados na língua natal. Seus imperativos continuam sendo a autonomia e a defesa da singularidade, de suas idiossincrasias, contra os padrões impostos e a ambição universalizante dos *philosophes*. Contudo, essa singularidade é descoberta também como especificidade nacional. Em relação à nação, ele se descobre comum (porque comunga com ela o que lhe é próprio), mas em relação aos estrangeiros, sobretudo os franceses, ele se descobre singular (sua singularidade alemã)⁷⁵.

* * *

⁷⁵ Durante a viagem, Herder escreve de Paris para seu editor berlinense Nicolai: “Quanto mais me familiarizo com outros povos, aprendo a julgar com mais exatidão, e a ter uma concepção melhor da literatura alemã. Viajo entre os povos estrangeiros para que depois eu possa me dedicar com mais perfeição à minha pátria” (HERDER apud ADLER, 1913, p. 135). Carta a Nicolai em dezembro de 1769.

Capítulo 3 – Crítica e Esclarecimento

3.1 A “história poética” das Luzes

Até a década de 1770, Herder havia exercido no interior da república das letras alemã uma crítica que se movia em torno da questão da linguagem, da arte, da antropologia e da literatura, como é o caso dos *Fragmentos sobre a nova literatura alemã* e do *Tratado sobre a origem da linguagem*, publicados entre 1767 e 1772. Isso muda radicalmente em 1774. À medida que seu interesse se dirige para a história – especialmente para a indagação da condição histórica do homem no presente –, o caráter de sua crítica também se altera. Como veremos adiante, com a publicação de *Mais uma filosofia da história*, ocorre uma radicalização no tom e no teor da crítica herderiana. Essa radicalização se evidencia na nova posição que ele reivindica para si nesse momento, à margem do que denomina “ideal esclarecido” do século (FH, p. 74, 95).

Quando, em 1773, planeja escrever “sua” filosofia da história, Herder sustenta o caráter distinto de seu empreendimento em relação às “filosofias da história” da época.¹ Intitula ironicamente seu trabalho *Mais uma filosofia da história para a educação da humanidade. Contribuição entre as muitas contribuições do século* (*Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit. Beitrag zu vielen Beiträgen des Jahrhunderts*) (FH, AEP). Ao enunciá-lo como “Mais uma filosofia da história (...) entre as muitas contribuições do século”, ele atribui ao seu ensaio uma feição ironicamente discordante. Proferida nesse registro, a asserção denota o inverso do que finge dizer, ou seja, que não se trata de apenas “mais uma filosofia da história (...) entre as muitas” que povoam o século, mas de uma obra à parte, digna de nota por sua singularidade, e que deve ser considerada como tal. Como afirma Herder em carta ao seu editor:

[O livro] está pronto, e realmente ficou bom. Eu o denominei *Mais uma filosofia da história, etc.*, mas, apesar do título, fico feliz em dizer que ele não possui nada em comum com Voltaire (...). Ele é realmente a minha filosofia da história... Ele é cheio de fogo e carvão ardentes lançados sobre a cabeça de nossa época como eu a

¹ Adiante veremos a quem Herder se refere.

compreendo. (HERDER apud EVRIGENIS, 2004, p. xlix, grifo do autor).

É preciso atentar para o caráter específico da crítica herderiana, e perguntar no que consiste esse situar-se à parte das “outras filosofias da história”, particularmente de Voltaire. Para Herder, trata-se, em primeiro lugar, de colocar em questão os critérios epistêmicos e valorativos das filosofias da história do século. Já no início de *Mais uma filosofia da história*, ele declara que é preciso

lançar, com indignação e aversão, um olhar de través, respondendo ao olhar de través que é próprio da crítica histórica exercida sobre os tempos mais antigos, e do qual andam cheias, como é sabido, todas as filosofias da história e histórias da filosofia (...).² (FH, p. 17).

Um olhar oblíquo, que desloca o eixo convencional de interpretação histórica, pelo qual Herder afirma responder com desdém ao desprezo que a historiografia filosófica do século, especialmente Voltaire, manifestava em relação ao passado.³ (FH, p. 17, 92-93).

De fato, Voltaire sustenta em 1764 no *Dicionário filosófico* que a história “é a narração dos fatos considerados verdadeiros, ao contrário da fábula, narração de fatos considerados falsos” (VOLTAIRE, 1973, p. 209). Essa oposição entre a verdade e a mentira rege sua avaliação do que é lícito ou não de ser objeto da historiografia, e o leva a sustentar a irrelevância dos períodos históricos nos quais predominava a crença no mito e do miraculoso.⁴ Essa distinção caracteriza o próprio projeto da *Encyclopédie* que, conforme afirma d’Alembert em 1759, deve tratar “não [d]o que se pensou em todos os séculos, mas apenas [d]o que de verdadeiro foi pensado” (D’ALEMBERT, 1994, p. 10).

² [ich habe also den Seitenblick dieser philosophischen Kritik der ältesten Zeiten, von der jetzt bekanntlich alle Philosophien der Geschichte und Geschichte der Philosophie voll sind, mit einem Seitenblicke obwohl Unwillens und Ekels erwidern müssen (...)] (AEP, p. 19). O dicionário Grimm (2018) faz referência ao uso do termo *Seitenblick* “no último quartel do século XVIII como “um olhar que alguém lança de lado para alguma coisa; receber ou lançar um olhar de través para algo (...) um olhar que dá a entender alguma coisa furtivamente ou que também expressa desprezo.” [ein blick, welchen man von der seite auf eine sache wirft; einen schiefen seitenblick auf etwas thun oder werfen. (...) ein blick, der heimlich etwas zu verstehen gibt oder auch verachtung ausdrückt]. (AEP, p. 19).

³ A ênfase de Herder em Voltaire como representante por excelência do Esclarecimento se explicita especialmente em *Mais uma filosofia da história* (cf. FH, p. 81, 87-88, 122-123).

⁴ Os textos de Voltaire aos quais me refiro são, respectivamente: “Observações sobre a história” (de 1742) e o verbete “História” no *Dicionário filosófico*, obra publicada em 1752 (VOLTAIRE, 2013, p. 179-184; 1973, p. 93-301, 209-215). O tema do miraculoso em oposição à história é abordado especialmente nas p. 209-210, 211 e 214 do *Dicionário filosófico*, e p. 179, 182 e 184 das “Observações sobre a história”.

Desse modo, nas linhas dominantes do pensamento histórico das Luzes, a história anterior à Europa moderna é vista como uma longa série de erros, preconceitos e tolices, expostas num tom que mescla o ridículo à denúncia. Voltaire ri dos

Amantes da Antiguidade [que] nos fazem considerar os egípcios como o povo mais sábio da terra, porque, se diz, entre eles os padres tinham muita autoridade. E ocorre que estes padres tão sábios (...) adoravam macacos, gatos e cebolas”. (VOLTAIRE, 2013, p. 181).⁵

Pela mesma razão, no início de sua história sobre *As origens do despotismo*, Boulanger julga necessário se justificar por ter escolhido esse tema (FH, p. 12, 15). Segundo ele,

A verdadeira filosofia não deve deixar de apontar para a humanidade (...) o retrato de seus erros; que são todas as opiniões falsas, os preconceitos, práticas corruptas (...) [de modo que ela] aprenda que seu estado decaído (...) é devido ao fato dela ter deixado de fazer uso de sua razão. (BOULANGER, 1764, p. 17).

Por meio da demonstração dos “erros” que dominaram a história humana até o presente, Boulanger busca contribuir para “a destruição desses falsos princípios e falsos motivos” e propiciar o advento de uma época na qual prevaleça a razão (Ibidem, p. 18). De forma semelhante, ao justificar a necessidade de escrever uma “história dos sofismas”, d’Alembert (1994, p. 10), afirma que

o próprio erro deve tornar-se instrutivo, poupando aos que nos seguiram passos inúteis. Os caminhos enganosos que seduziram e perderam tantos grandes homens distanciaram-nos do verdadeiro, como a eles. Foi preciso que eles experimentassem, para que conhecêssemos seus perigos (...). Assim as nações que o jugo das superstições do despotismo retém ainda nas trevas um dia aproveitarão, se afinal conseguirem romper suas cadeias, contradições que as verdades de todo tipo experimentaram entre nós. Esclarecidas pelo nosso exemplo, num instante franquearão a imensa cadeia de erros e preconceitos em que mil obstáculos nos retiveram durante tantos séculos e subitamente passarão da mais profunda obscuridade à verdadeira filosofia que só encontramos lentamente e como que às cegas. (D’ALEMBERT, 1994, p. 9).

⁵ É o *écrasez l'infâme!* voltairiano que se faz ouvir aqui, mais do que tudo.

Se na juventude Voltaire considerava ridículo que se dedicasse tanta atenção ao estudo do passado distante (que antecede a época moderna), mais tarde, em *A filosofia da história* (1766), ele iria proceder a uma tarefa semelhante à de Boulanger, pela qual a obscuridade, a mentira, os erros e absurdos do passado servem como medida de contraste, pela qual se destacam as grandes realizações do presente, sobretudo dos séculos XVII e XVIII. De qualquer modo, nos estudos históricos de Voltaire transparece sempre a dicotomia pela qual não só a Idade Média, mas a própria Antiguidade é representada como reverso obscuro da Europa das Luzes. Até mesmo a Grécia e Roma são censuráveis para ele, por disporem de toda sorte de crenças absurdas, como a mitologia, os oráculos e os sacrifícios, alinhados a uma filosofia, a seu ver, desligada da realidade⁶ (VOLTAIRE, 2013, p 182-183).

Em sua perspectiva, a contradição entre o passado e o presente sustenta a composição de um quadro histórico, que situa a Europa no topo da escala civilizacional. A crítica histórica de Voltaire é percorrida por essa dualidade entre a acusação e o elogio. A detração do passado corre paralela à exaltação da Europa monárquica e moderna (LOPES, 2001, p. 36-37, 86, 90), e as trevas que vigoraram até então no mundo têm sua contraparte na presença da razão como instrumento da construção dessa prosperidade, fundada no predomínio europeu sobre todo o globo.

Para ele, o interesse, a veracidade e a relevância dessa história são decorrência dessa própria condição moderna da Europa como dominadora global. Como afirma:

Aconselharia a um jovem que tivesse uma leve tintura destes tempos longínquos; mas gostaria que se começasse o estudo sério da história pelo tempo em que ela se torna verdadeiramente interessante para nós: parece-me que é pelos finais do século XV. A imprensa, que foi inventada neste tempo, começa a tornar a história menos incerta. A Europa muda de face; os turcos, que se espalham por ela, expulsam as belas letras de Constantinopla; elas florescem na Itália, se estabelecem na França, vão polir a Inglaterra, a Alemanha, o Setentrião. Uma nova religião separa a metade da Europa à obediência do papa, um novo sistema político se estabelece. Com o auxílio da bússola, se faz a volta da África. O comércio com a China se faz mais facilmente do que entre Paris e Madri. A América é descoberta. Subjuga-se um novo mundo, e nosso

⁶ Cf. também os capítulos de *A filosofia da história*, de Voltaire (2015, p. 116-118), nos quais ele trata das crenças da Antiguidade, especialmente no Cap. XXVI, “Das seitas entre os gregos”. Segundo ele, só se “começa a raciocinar” de fato a partir do século XIII na Europa (Ibidem, p. 117).

mundo é quase inteiramente transformado. A Europa cristã se torna uma espécie de república imensa, na qual a balança do poder é melhor estabelecida do que fora na Grécia. Uma correspondência perpétua liga todas as suas partes, apesar das guerras, suscitadas pela ambição dos reis, e mesmo apesar das guerras de religião, que são ainda mais destrutivas. As artes, que são a glória dos Estados, são levadas a um ponto que Grécia e Roma nunca conheceram. Eis a história que todo mundo precisa saber. É nela que não se encontram nem predições quiméricas, nem oráculos mentirosos, nem falsos milagres, nem fábulas insensatas. Tudo nessa história é verdadeiro, com exceção de pequenos detalhes, com os quais só os espíritos pequenos se preocupam. (Voltaire, 2013, p. 183).

De acordo com Voltaire, a veracidade da história escrita na época moderna se deve também à imprensa: a história se torna “menos incerta”, porque é publicada, logo, submetida à crítica. Mas isso também diz respeito à nova condição civilizatória desfrutada pelo europeu moderno. Com os descobrimentos e a colonização – devidos a outra invenção técnica: a bússola – o comércio floresce e propicia a comunicação entre os povos. Ocorre, portanto, um movimento coevo de “subjugação” dos povos e florescimento das ciências, das belas-artes e do cultivo que elas propiciam. Aspecto que caracteriza sua relação com o mundo. No seu entender, a Europa faz bom uso de sua nova condição, de dominadora dos povos. Isso faz com que,

Tudo nos di[ga] respeito, tudo [seja] feito para nós. A prata sobre a qual tomamos nossas refeições, nossos móveis, nossos novos prazeres, tudo nos faz lembrar cada dia que a América e as Grandes Índias, e, conseqüentemente, todas as partes do mundo inteiro estão reunidas há mais ou menos dois séculos e meio pelo trabalho de nossos pais. Não podemos dar um passo que não nos advirta da mudança que ocorreu no mundo. (Ibidem).

Essa passagem demonstra algo de essencial na visão da história de Voltaire. Para ele, a verdade histórica está relacionada a condição histórica particular da Europa moderna. Partindo do recorte da história entre eras de luz e obscuridade, ele equaciona verdade e presente; e, indo além, a verdade com a ordem política e econômica do século XVIII, na qual Estados monárquicos cuja riqueza depende do comércio e da colonização ditam as regras para o mundo. Prosperidade e “civildade” europeias que, se por um lado trazem a difusão da

liberdade por toda a Europa, são construídas justamente a partir da dominação colonial sobre os não europeus e os não esclarecidos.⁷

Como veremos, Herder percebe esse dualismo em favor do Esclarecimento, pelo qual os filósofos da história exaltam o presente em detrimento do passado, e a ordem política e econômica europeia da atualidade, à custa de todos os outros povos. Trata-se de um dos temas principais da crítica herderiana em *Mais uma filosofia da História* (FH, p. 91-92). É sobretudo para essa posição, para ele típica das filosofias da história do século XVIII, que Herder lança seu “olhar de través” (FH, p. 17). No seu entender, isso tem consequências nefastas para a compreensão da história, principalmente dos “tempos mais antigos”, que eram objeto dos ataques mais incisivos por parte da crítica histórica do Esclarecimento (FH, p. 15-17).

Evidencia-se em *Mais uma filosofia da história*, por conseguinte, um esforço teórico por parte de Herder pelo estabelecimento de uma crítica da crítica histórica esclarecida (JUSTO, 1995, p. 153), com a qual ele investe contra os fundamentos epistemológicos da historiografia esclarecida, refutando o dualismo entre⁸ Luzes e trevas que rege seus discursos. Como vimos, esse dualismo se desdobra numa série de pares conceituais antitéticos⁹: verdade e mentira, Esclarecimento e preconceito, civilização e barbárie, liberdade e despotismo, entre outros¹⁰. O esforço da crítica herderiana se concentra justamente em romper com essas formulações duplas.

Desse modo, Herder coloca em questão a relação intrínseca que a historiografia do Esclarecimento estabelece entre as trevas e alguns períodos particulares da história, como a Idade Média e os tempos bíblicos, que eram os

⁷ É digno de nota que na antiga ordem colonial não faça sentido para Voltaire colocar em questão a liberdade do “resto do mundo”. A liberdade é uma prerrogativa do europeu, e, na própria Europa, das suas classes dominantes – dos colonizadores. Partindo da ênfase no passado terrível, assim como nas circunstâncias tenebrosas que reinam no “resto do mundo” (as zonas de treva, nas quais ainda reinam o preconceito e a superstição), como ponto de referência a partir do qual afirmam a excelência de sua própria condição histórica e do patamar civilizacional europeu moderno, não faz sentido aos filósofos da história do esclarecimento, como Hume, William Robertson e Voltaire, colocar em questão a dominação colonial e a miséria dos povos de além-mar. Como veremos, isso muda no Esclarecimento tardio, principalmente a partir de 1770 com a publicação da *História filosófica e política dos assentamentos e do comércio dos europeus nas Índias Orientais e Ocidentais*, do Abade Raynal (1770).

⁸ Segundo Koselleck (2009, p. 109, 138, 156), a filosofia da história do Esclarecimento opera sempre com “conceitos opostos”, “dualismos” pelos quais uma parte era sempre desvalorizada e criticada em favor da outra.

⁹ A respeito da expressão “pares conceituais antitéticos”, cf. Koselleck (2006, p. 191-231).

¹⁰ A lista seria interminável, logo, destaquei somente os pares fundamentais.

alvos preferenciais da propaganda¹¹ do Esclarecimento, que os tomava como exemplos emblemáticos da mentira, do preconceito, do despotismo e da barbárie, em favor da reabilitação histórica desses períodos.

Como afirmei, trata-se em primeiro lugar de colocar em questão os critérios epistemológicos que sustentam a historiografia das Luzes. Ao se referir à Idade Média (*Mittelalter*), por exemplo, Herder coloca em questão a noção de verdade típica da historiografia voltairiana (FH, p. 56-57; AEP, p. 50-51). O que era verdade nos “tempos medievais” (*mittlern Zeiten*) poderia não ser mais; de tal modo que, quando olhamos para os traços dessa época e

“O espírito desse tempo (...) que medeia entre nós e os romanos, ele nos surge como um fantasma, como uma aventura romântica; mas houve um dia em que foi natureza – em que foi verdade¹². (FH, p. 56).

Por outro lado, ele aponta que a própria crítica histórica do século, que acusa o caráter mentiroso, fabuloso da história que se escreveu até então, possui um viés fabuloso e poético. Assim sendo, Herder se apropria da ironia voltairiana, que identifica a poesia e a fábula à história falsa (VOLTAIRE, 1973, p. 209-211, 214; 2013, p. 179, 182, 184), e a inverte, voltando-a contra Voltaire e, portanto, contra uma vertente representativa da historiografia esclarecida.¹³

¹¹ Utilizo a expressão “propaganda do Esclarecimento” na acepção de Auerbach (1987, p. 385), como “técnica propagandística” e como “propaganda de uma ideologia”. Tomando como exemplo emblemático da “propaganda iluminista” as *Cartas filosóficas* de Voltaire, Auerbach (1987, p.359-362) afirma que seu estilo polemista se caracteriza pelo uso do que denomina “técnica do holofote”: uma “prestigiosa técnica propagandística” que remonta à sofística, pela qual “se ilumina (...) excessivamente uma pequena parte de um grande e complexo contexto, deixando na escuridão todo o restante que puder explicar ou ordenar aquela parte, [de modo] (...) que talvez aparentemente se diz a verdade, pois que o que é dito não pode ser negado; e não obstante, tudo é falsificado, pois a verdade exige toda a verdade, assim como a correta ligação das suas partes” (AUERBACH, 1987, p. 360-361). Um dos papéis da ironia em *Mais uma filosofia da história* é desarmar essa estratégia retórica voltairiana.

¹² [Der Geist des Jahrhunderts (...) zwischen Römern und uns – als Gespenst, als romantisches Abenteuer dasteht; einst war's Natur, war – Wahrheiß].

¹³ Em *Mais uma filosofia da história*, Herder coloca sob o crivo da crítica um amplo conjunto de obras e autores influentes na época, que exaltavam o “progresso das luzes”, que teria ocorrido entre o final da Idade Média e o século XVIII (FH, p. 12, 17). Essas menções apontam para a abertura do sentido do termo “filosofia da história” em Herder. Em nota já no começo da obra ele faz menção à visão equivocada do “despotismo oriental” de “Boulanger, *Du despotisme oriental*; Voltaire, *Philosophie de l'histoire, De la tolerance*, etc.; Helvetius, *De l'Esprit*, Disc. III, etc., etc.” e dos que chama “filósofos profissionais”. Aponta também “A multidão de seguidores de Montesquieu e *imitatorum servum p[ecus]*” (FH, p. 12). Sustenta também que no *Do espírito das leis* (1748) Montesquieu teria sido incapaz de traduzir a complexidade da história (FH, p. 104, 106). Ele também tem como objeto de sua crítica o historiador e político suíço Isaak Iselin, autor de *Sobre a história da humanidade* (*Ueber die Geschichte der Menschheit*), de 1764, obra que elogia a ordem comercial europeia moderna

o que dizer quando o poeta é um historiador, um filósofo, como a maior parte se apresenta, e quando modela o conjunto dos séculos segundo a forma específica – quase sempre tão pequena e tão fraca – que o seu tempo lhe oferece? Hume! Voltaire! Robertson! Os vossos clássicos fantasmas do crepúsculo! Que sois vós à luz da verdade?¹⁴ (FH, p. 41).

Ao mesmo tempo em que reabilita “a verdade” da “época da cavalaria”, Herder sustenta a falsidade intrínseca da visão histórica do presente, expressa na historiografia filosófica das Luzes. Ele afirma ironicamente que esses historiadores são “poetas”, no sentido fraco do termo. Eles afirmam retratar a verdade do passado, mas desenham apenas “a forma específica” de sua própria época, ou “que o seu tempo lhes oferece” (FH, p. 41). Poetizam assim o passado. Procedendo dessa maneira, Herder retoma contra Voltaire a própria definição voltairiana da história, como “narração de fatos considerados verdadeiros”, em oposição à fábula, “narração dos fatos considerados falsos” (VOLTAIRE, 1973, p. 209). Evidência de que em *Mais uma filosofia da história* Herder tem plena consciência da operação teórica pela qual a historiografia do Esclarecimento reduzia a história a duas dimensões opostas¹⁵ (Luzes e trevas), e tomava a Europa moderna como a contrapartida elevada e superior a todos os povos e eras do passado. Dessa forma, suas histórias do mundo se revelavam falsificações, por meio das quais

(KAPOSSY, 2002, p. 232). Mas seu alvo preferencial, sem dúvida, é Voltaire, do qual menciona O século de Luís XIV e XVII e sobre quem discorre com mais vagar (FH, p. 81, 87, 122-123). Também privilegia os enciclopedistas, autores, como diz, dos “nossos *Discours préliminaires à l'Encyclopédie*” e “dicionários e filosofias” (FH, p. 64, 71, 68, 88-89). Em *Mais uma filosofia da história*, Herder parodia passagens do “Discurso preliminar dos editores” à *Encyclopédie* (FH, p. 64; DIDEROT; D'ALEMBERT, 1989, p. 21-109) e da seção I da *História de Carlos V*, do historiador escocês William Robertson: “Painel do progresso da sociedade na Europa em relação ao governo, às leis e aos costumes” (“*View of the progress of society in Europe with respect to interior government, laws and manners*”), de 1764 (ROBERTSON, 2015), que exaltava os avanços da era moderna frente ao atraso medieval (FH, p. 83-84), da qual Herder afirma, ironicamente, fazer “um juízo do respectivo juízo” histórico. Ele realiza também diversas menções críticas a Hume, do qual cita os *Escritos políticos*, os *Ensaio*s e a *História da Inglaterra* (FH, p. 64, 82, 87). Rousseau é situado à parte, por Herder ver nele um “espírito discordante” de sua época (FH, p. 123). Além de Rousseau, Herder poupa Shaftesbury, e elogia sua obra *Características dos homens, costumes, opiniões e tempos* (*Characteristicks of men, manners, opinions*), de 1711. Também tem em alta conta o bispo anglicano Richard Hurd, e faz menção às suas *Cartas sobre a cavalaria e o romance* (*Letters on chivalry and romance*), de 1762 (FH, p. 22).

¹⁴ [aber wenn der Dichter ein Geschichtschreiber, ein Philosoph ist, wie es die meisten zu sein vorgeben und die denn nach der einen Form ihrer Zeit – oft ist sie sehr klein und schwach! – alle Jahrhunderte modeln – Hume! Voltaire! Robertsons! klassische Gespenster der Dämmerung! was seid ihr im Lichte der Wahrheit?] (AEP, p. 38).

¹⁵ Koselleck (2009, p. 109, 138, 151, 156) sustenta a existência de uma “estrutura de pensamento dualista” típica do Esclarecimento, cuja visão da história, da moral e da política se funda em um conjunto de “conceitos opostos”. A esse respeito cf. também “A semântica histórico-política dos conceitos antitéticos assimétricos”. (KOSELLECK, 2006, p. 191-231, esp. p. 191-197).

um “romance de caricaturas parciais” é levado para os séculos precedentes, com o qual ridicularizam-se e enxovalham-se os costumes de todos os outros povos e épocas, a tal ponto que uma pessoa sã, modesta e desprevenida quase não pode abrir uma das chamadas histórias do mundo pragmáticas sem se impressionar com o repugnante deserto que é a contrapartida do “glorificado ideal de nosso tempo”. Transformamos o planeta numa esterqueira, onde ciscamos os grãos e grasnamos como corvos! Filosofia do século!¹⁶ (FH, p. 92-93).

É preciso levar a sério a afirmação recorrente de Herder de que ao restringirem sua visão dos séculos a uma perspectiva limitada e autocentrada, com o qual “ridicularizam e enxovalham” tudo que é diferente de si, esses historiadores e filósofos poetizam a história, compõem um “romance”, isto é, uma representação falsa, preconceituosa das coisas. Nesse aspecto, Herder está acusando a filosofia do Esclarecimento de lançar mão deliberadamente de recursos dramáticos e literários:

O tom típico do nosso século, na sua generalidade, no seu pendor filosófico, gosta tanto de conceder a uma qualquer nação distante, às mais antigas épocas da humanidade, o nosso próprio ideal de virtude e felicidade! Sente-se tão capaz de ser juiz, de avaliar os costumes alheios à sua própria imagem! De os condenar! Ou de os embelezar poeticamente!¹⁷ (FH, p. 43-44).

Isso origina e ao mesmo tempo se alimenta do tipo de história tendenciosa, que segundo Herder desvaloriza o outro em favor de si, que toma sua própria época como referência para seus juízos históricos.¹⁸ O maior exemplo disso é o modo como os historiadores-filósofos do Esclarecimento retratam o período medieval:

O lado obscuro deste [nosso] período está em todos os livros: todo pensador espirituoso de tendências clássicas que assegura que o

¹⁶ [trägt man den »Roman einseitiger Hohnlüge« denn in alle Jahrhunderte, verspottet und verunziert damit die Sitten aller Völker und Zeitläufte, daß ein gesunder, bescheidner, uneingenommner Mensch ja fast in allen sogenannt pragmatischen Geschichten aller Welt nichts endlich mehr als den ekelhaften Wust des 'Preisideals seiner Zeit' zu lesen bekommt. Der ganze Erdboden wird Misthaufe, auf dem wir Körner suchen und krähen! Philosophie des Jahrhunderts!] (AEP, p. 78-79).

¹⁷ [Und der allgemeine, philosophische, menschenfreundliche Ton unsres Jahrhunderts gönnet jeder entfernten Nation, jedem ältesten Zeitalter der Welt an Tugend und Glückseligkeit so gern »unser eigen Ideal?« ist so alleiniger Richter, ihre Sitten nach sich allein zu beurteilen, zu verdammen, oder schön zu dichten?] (AEP, p. 40).

¹⁸ Mesmo a Grécia e Roma, prezadas pelo que denomina “espíritos clássicos”, são, segundo Herder, falsificações da historiografia esclarecida, que não compreende esses povos em sua condição histórica particular. Argumento semelhante ao do ensaio “Shakespeare”, de 1773, no qual ele afirma que os franceses são incapazes de compreender os gregos em sua especificidade histórica (SH, p. 13-18, 48-49, esp. p. 17).

estado policiado de nosso século é o *non plus ultra* da humanidade tem a oportunidade de difamar [o que chama de] séculos de barbarismo, lei miserável, superstição e estupidez (...) para exaltar as Luzes de nossa época (...). Todos os livros de nossos Voltaires, Robertsons e Humes e Iselins estão repletos disso, e é um belo quadro como do Esclarecimento e melhoramento do mundo (...) rumamos para a filosofia e a paz – tanto que um coração amante do seu tempo não pode deixar de rejubilar.¹⁹ (FH, p. 57).

Nesse sentido, Herder também denomina Voltaire e Robertson de “épicas da história da monarquia” (FH, p. 83). Para ele, o problema central da história “política”, “épica” ou “poética” desses historiadores é que eles tomam a Europa moderna e o Estado monárquico vigente como “ideal” (FH, p. 74-75, 83).

Como veremos em seguida, trata-se de uma visão poética não somente por comportar uma falsificação, mas porque, para Herder, opera-se uma estetização e uma mitificação da história. Ao dizer que os historiadores das Luzes poetizam a história, ele inverte o dualismo esclarecido entre Luzes e trevas, e atribui aos próprios historiadores das Luzes uma mitologização (uma sombra). Por outro lado, assim como acusa a historiografia esclarecida de não compreender o passado e de falsificar a história, ele reabilita o mito e o “preconceito” como expressão de verdades profundas a respeito do homem e da história. Desse modo, Herder complica e coloca em xeque o dualismo típico da historiografia esclarecida, atuando em favor da reabilitação dos períodos “obscuros” da história e de tudo que fora relegado às zonas de treva do Esclarecimento sob a designação de barbárie e selvageria.

3.2 A reabilitação do mito e do “preconceito”

Durante a viagem de navio de 1769, Herder observa e conversa com os marinheiros franceses, que contam histórias a respeito da vida no mar. Ele também lê Homero e medita a respeito da relação entre as histórias fantásticas, a vida no mar e a mitologia. Partindo daí, ele chega ao problema da crença (TD, p. 71-72).

¹⁹ [Die dunkeln Seiten dieses Zeitraums stehn in allen Büchern: jeder klassische Schöndenker, der die Polizierung unsres Jahrhunderts fürs non plus ultra der Menschheit hält, hat Gelegenheit, ganze Jahrhunderte auf Barbarei, elendes Staatsrecht, Aberglauben und Dummheit, Mangel der Sitten und Abgeschmacktheit (...) zu schmälern und über das Licht unsres Jahrhunderts (...). Davon sind alle Bücher unsrer Voltaire und Hume, Robertsons und Iselins voll, und es wird ein so schön Gemälde, wie sie die Aufklärung und Verbesserung der Welt (...) zu Philosophie und Ruhe herleiten – daß dabei jedem Liebhaber seiner Zeit das Herz lacht.] (AEP, p. 51).

Como os gregos de Homero, aqueles homens sem estudo, por decorrência de seu ofício, acreditavam em contos fantásticos e lendas do mar (TD, p. 71-72). Segundo Herder, a fragilidade do homem do mar diante dos elementos, a presença constante da morte e do medo origina a crença em forças sobrenaturais. Daí sua propensão às narrativas míticas, à crença no miraculoso (TD, p. 73).

A crença depende das circunstâncias nas quais o indivíduo foi educado, de sua “formação” (*Bildung*) (TD, p. 74). Ela procede de um “modo de pensamento” (*Denkart*) e de um “modo de vida” (*Lebensart*), assim como de uma dada situação histórica (Ibidem). Para Herder, é a *Bildung* (que aqui significa todo tipo de processo “formativo” e “educativo”) que fornece as referências para o julgamento acerca do que é ou não verossímil. Estas se sedimentam principalmente na infância, no meio familiar – época do aprendizado da língua materna – e permanecem fortes e atuantes para o resto da vida (TD, p. 138). Daí a afirmação recorrente de Herder, em resposta à passagem de Voltaire acima citada (a respeito da imaturidade dos adultos que se ocupam com fábulas), de que “nossas amas de leite são nossas primeiras professoras de lógica” (DL1, p. 101-102). Logo, quem acredita em contos maravilhosos não é “um tolo”; pelo contrário,

À parte de tais sonhos e ilusões, os quais sua profissão, criação, sua educação e hábitos gerais de pensamento ajudaram a formar, ele pode ser uma pessoa muito sensível, ativa, capaz e inteligente²⁰. (TD, p. 74).

Diante dessa educação primeira – prossegue Herder –, a razão se vê impotente. Como afirma: “A razão, uma manifestação efêmera e tardia, não pode destruir os sonhos e as crenças arraigados da infância” (TD, p. 74). Retornarei depois a esse aspecto. Por ora, é preciso ter em mente o modo como Herder procura contribuir para uma reabilitação da crença. Isso tem expressão no projeto que ele formula no *Diário de viagem*, de um estudo histórico e filosófico da crença que caminha em sentido oposto ao da história filosófica de Voltaire. Ele enuncia essa proposta como

uma teoria filosófica (...) que procure explicar a crença em mitos e histórias fictícias (...) uma teoria da fábula, uma história filosófica dos

²⁰ [Solche Träume und geglaubte Possen seines Standes, seiner Erziehung, seiner Bildung, seiner Denkart ausgenommen, und er kann ein sehr vernünftiger, tätiger, tüchtiger, kluger Kerl sein] (JMR, p. 25).

devaneios, uma explicação genética do miraculoso e aventureiro [que advém] da natureza humana, uma lógica da faculdade poética.²¹ (TD, p. 74-75).

À maneira dos historiadores esclarecidos, Herder denomina sua proposta como uma investigação a respeito dos “fatores que sustentam e perpetuam o preconceito” (TD, p. p. 75). Não se trata, contudo, da compreensão corrente no século XVIII do termo preconceito, como um julgamento precipitado ou equivocado, ou uma mera compreensão falsa das coisas. Afinal

podemos rir da mitologia grega, no entanto cada um de nós talvez construa sua própria. As pessoas comuns possuem uma mitologia em milhares de coisas. Será que o seu senso de probabilidade é diferente daquele do filósofo cético ou do investigador científico? O de Klopstock é o mesmo de Hume ou de Moses Mendelssohn? Os formuladores de hipóteses possuem um modo muito pessoal de medir as improbabilidades. (...) Leibniz e Platão, as duas maiores mentes para hipóteses no mundo; Descartes – quão cético, quão descrente, e que hipóteses!²² (TD, p. 75-76).

Na própria filosofia, a distinção entre o mito e a verdade se torna nebulosa. Como Herder afirma, os filósofos dependem de um “senso de probabilidade” pessoal, de modo que não conseguem estabelecer uma referência segura para distinguir a verdade da mentira. Assim, os próprios filósofos, quando julgam estar esclarecendo as pessoas contra os preconceitos e a mentira, forjam para si mitologias, poetizam o mundo sem perceber²³ (TD, p. 75-76). Nesse sentido, Herder realiza uma passagem teórica inovadora, ao atribuir à própria metafísica um caráter mitológico. A perspectiva desses filósofos, que tomavam o mundo como um todo organizado e racional (como uma totalidade “mecânica” na qual todas as partes se encaixam perfeitamente, passível de ser compreendido em sua totalidade) é

²¹ *[eine philosophische Theorie (...) die den Glauben an eine Mythologie und an Fabeln der Erzählung erklärt. (...) eine Theorie der Fabel, eine philosophische Geschichte wachender Träume, eine genetische Erklärung des Wunderbaren und Abenteuerlichen aus der menschlichen Natur, eine Logik für das Dichtungsvermögen]* (JMR, p. 26).

²² *[Wir lachen die griechische Mythologie aus, und jeder macht sich vielleicht die seinige. Der Pöbel hat sie in tausend Sachen: ist seine Unwahrscheinlichkeit dieselbe, als des zweifelnden Philosophen, des untersuchenden Naturkundigen? Klopstocks dieselbe als Hume, oder Moses in eben der Sphäre? Jeder Erfinder von Hypothesen welche eigne Art Unwahrscheinlichkeiten zu messen (...) Leibniz, und Plato, die beiden größten Köpfe zu Hypothesen in der Welt: Descartes, wie zweifelnd, wie mißtrauisch und welche Hypothesen?]* (JMR, p. 27).

²³ De tal forma que a “poetização” da história pelos filósofos das Luzes, que Herder acusa em *Mais uma filosofia da história*, também pode ser compreendida como criação de “mitologias” históricas (FH, p. 41, 43-44, 83, 91-92).

apresentada por Herder como algo condicionado por padrões de crença e “modos de pensamento” (*Denkart*) particulares, enraizados no mundo europeu do século XVIII. Por conseguinte, eles próprios poderiam ser considerados presa de preconceitos (de condicionamentos históricos e culturais).²⁴

A novidade da abordagem herderiana da mitologia repousa justamente aí, no fato da falsidade ou veracidade dos enunciados não depender mais de um conteúdo objetivo. Por exemplo, se Homero escreveu que Ulisses viu uma sereia, não significa que isso é mentira meramente porque sereias não existem, nem depende de uma investigação sobre a sua existência na Grécia antiga. Igualmente, não interessa tanto para Herder, nessa altura, a concepção do mito como expressão de verdades filosóficas passíveis de serem conhecidas pela interpretação, a exemplo das alegorias, como ele afirma ainda em 1766-1767 (DL1, p. 227). A mitologia assume outro sentido no *Diário de viagem*, como veículo de um novo tipo de verdade. Sua veracidade advém do fato de ser acreditada, isto é, de fazer parte de um sistema orgânico de crenças num dado contexto histórico: a mitologia é real como expressão de “modos de vida e pensamento”, ou seja, como aspecto da existência simbólica de povos e indivíduos, no limite de seus “círculos” particulares.

Nesse movimento de reabilitação da mitologia, Herder não abre mão da sua designação como “preconceito” (*Vorurteil*), comum no contexto das Luzes. O termo preconceito sofre, contudo, dois deslocamentos importantes de sentido. Por um lado, Herder ainda o utiliza (ainda que ironicamente) na antiga acepção, isto é, para designar um julgamento precipitado ou equivocado. No entanto – o que é mais importante –, ele também realiza uma inversão crítica do conceito, ao qual atribui novos sentidos, valores e funções, distintos daqueles correntes no Esclarecimento.

Herder apresenta essa discussão pela primeira vez de modo incisivo em 1772, no *Ensaio sobre a origem da linguagem*. O tema do preconceito comparece como parte da discussão sobre a sociabilidade natural do homem (EOL, p. 136), e comporta o que Herder compreende como conteúdo propriamente “humano”, que o distingue dos animais. Enquanto estes sabem por instinto o que deve ser feito para garantir a sobrevivência, o ser humano se encontra numa situação desprotegida. Assim, ele precisa “se formar” (*ausbilden*) como homem, necessita de uma “educação” (*Bildung*), de “cuidados” e “ensinamentos” transmitidos pelos pais e pela família, “de

²⁴ Nesse aspecto, evidencia-se em Herder algo semelhante ao que Horkheimer (1984, p. 58, 71, 100-103) identifica em Vico.

tal modo que os laços da instrução e da educação se tornaram parte da sua essência do homem” (EOL, p. 137). Partindo daí, Herder salienta que a linguagem é o aspecto principal desse patrimônio transmitido pelos pais:

com a linguagem (...) toda a alma, toda a maneira de pensar (...) [dos] genitores (...) é comunicada. (...) Ao longo da vida estas primeiras impressões da infância, estas imagens oriundas da alma e do coração dos pais, hão de viver e agir nele; com a palavra, regressar-lhe-á todo o sentir que noutro tempo, na infância, lhe inundou a alma; com a ideia dessa palavra, voltarão todas as associações que noutro tempo se lhe apresentaram nesse primeiro olhar matinal sobre o reino da criação; voltarão e hão de agir mais fortemente que a ideia principal pura e clara. Tudo isso é, pois, maneira de pensar da família e, simultaneamente, linguagem da família. (EOL, p. 138).

De maneira que a “língua materna” nos fixa num

primeiro mundo que nos foi dado ver, o primeiro sentir das nossas impressões, a primeira ação, a primeira alegria em que nos deleitamos! As ideias acessórias de lugar e de tempo, de amor e ódio, de alegria e atividade, e o mais que uma alma infantil, fogosa e seletiva, aí pudesse pensar, tudo isso foi perpetuado em simultâneo. (EOL, p. 139).

Herder retoma aqui a teoria da linguagem que havia delineado em 1769 no *Diário de viagem* e que, como vimos, sustenta sua teoria da mitologia. Contudo, no *Ensaio sobre a origem da linguagem* ele vai além ao definir a educação (*Bildung*) como processo formativo definidor da própria humanidade do homem. Esta se configura em vários círculos, cada qual existindo nos limites de uma língua e “modo de pensar” particular²⁵ (EOL, p. 138, 152-153). Trata-se de uma “lei natural”, segundo a qual a humanidade se define desde sua origem pela “formação de um modo de pensar da família, por intermédio da instrução e da educação”, de modo que a “instrução da alma de cada um é o círculo de ideias da linguagem dos pais” e o “espírito da família, pelo qual a natureza uniu toda a espécie humana” (EOL, p. 134, 137, 152-153).

A língua transmite um conteúdo de sentimentos e pensamentos que é passado na infância e permanece na maturidade; ela

²⁵ A esse respeito cf. também *Mais uma filosofia da história* (FH, p. 41-42).

limita o olhar humano, de modo que com o hábito o círculo se constitui em horizonte – para além do qual nada se vê, para além do qual pouco se pode pressentir!²⁶ (FH, p. 42-43).

O preconceito e a linguagem são indissociáveis para Herder. O preconceito é sinal, em primeiro lugar, dessa relação de pertença dada pela linguagem da família. A língua nos envolve e nos situa numa “família”, numa tribo, num povo, numa nação – relação que, para Herder, é semelhante à das folhas ou ramos de uma árvore com um tronco e suas raízes.²⁷ Ao mesmo tempo, ela estabelece uma série de condicionamentos (valores, sentimentos, uma lógica, padrões de crença) que mediam, desde o nascimento, nossa relação com o mundo e limitam nossa compreensão nos limites daquele “horizonte (...) para além do qual pouco se pode pressentir” (Ibidem).

O problema do Esclarecimento, segundo Herder, é o fato dele não reconhecer que a “tradição da linguagem” é um aspecto essencial do homem, que participa da “formação progressiva” (*Bildung*) da humanidade nos séculos. Isso se deve à dicotomia entre razão e preconceito típica do pensamento das Luzes, pela qual o preconceito é tomado como a contraparte do “bom julgamento” (o juízo racional que, bem conduzido, supostamente conduz à verdade).²⁸ Herder afirma que essa concepção da linguagem remonta a Francis Bacon, apresentado por ele como o criador de um programa filosófico de combate aos preconceitos através da depuração da linguagem, o qual havia teria se tornado o próprio programa da

²⁶ [mäßigte sie den menschlichen Blick, daß nach einer kleinen Zeit der Gewohnheit ihm dieser Kreis Horizont wurde – nicht drüber zu blicken: kaum drüber zu ahnden!] (AEP, p. 39).

²⁷ No *Ensaio sobre a origem da linguagem*, cada língua é apresentada como sendo parte de um “tronco” (*Stamm*), termo que Herder utiliza tanto no sentido linguístico, denotando um tronco linguístico que expressa a relação entre as línguas, quanto para designar as tradições “ancestrais” que têm expressão nas línguas (TOL, p. 163). Em *Mais uma filosofia da história*, ele alude à “árvore ancestral” da humanidade, que tem referências imaginárias tanto na árvore da vida do mito judaico-cristão quanto na árvore de Odin, a Yggdrasil descrita nas *Eddas* como “eixo” ou “centro do mundo”, imagem do “grande círculo da humanidade” (FH, p. 98, 124). Ademais, as imagens e metáforas vegetais (raízes, seiva, semente, fruto, flor, o tronco e a árvore) são apresentadas como sinal de uma origem humana comum, suas ramificações e “formações” germinativas são recorrentes em *Mais uma filosofia da história*, do começo ao fim do texto. (Cf. FH, p. 10, 28, 30, 63, 71, 89, 91, 111-113, 116, 118, 120).

²⁸ Lançando mão da definição do Esclarecimento por Kant (1989, p. 17), Ricoeur (1977, p. 106) afirma que o preconceito é “a categoria por excelência [do Esclarecimento], sob a dupla forma da precipitação (julgar demasiadamente rápido) e da prevenção (seguir o costume, a autoridade). O preconceito é aquilo de que precisamos nos desembaraçar para começarmos a pensar, para ousarmos pensar – segundo o famoso adágio *sapere aude* –, para termos acesso à idade adulta, à *Mündigkeit*”.

filosofia desde então²⁹ (TOL, p. 139-142). De acordo com Herder, com Bacon a língua passou a ser considerada como

a fonte dos mais graves erros do gênero humano, já que na tradição da língua os erros não apenas se vão reproduzindo e perpetuando, mas também se vão fazendo e produzindo, de tal modo que o espírito humano vive eternamente debaixo desse fardo.³⁰ (TOL, p. 139-140).

A magnitude do problema se evidencia no fato desses filósofos considerarem que os “modos de pensamento e de sentir” que têm expressão na linguagem são um sólido obstáculo ao conhecimento, por definirem “pontos de vista” fixos, inalteráveis, segundo os quais “o mundo será encarado” por toda a vida (EOL, p. 140), isto é, preconceitos. Dessa forma:

Antes de podermos pensar, prostramo-nos ante os conceitos da linguagem como diante de estátuas, em vez de os estudarmos e os vermos evoluir naturalmente (...). E assim, como diz Bacon (...) temos ídolos (...) e nada os perpetua mais do que a linguagem. (...) pequenos mundos de onde [os inventores da linguagem] olhavam para o grande mundo: o teatro de fantoches que, com os séculos se transformou em imagem dos deuses, as fábulas vocabulares, os vazios invólucros da expressão.³¹ (EOL, p. 141).

Então, esses ídolos fixam – prossegue Herder, numa alusão ao frontispício do *Novum Organum* de Bacon – obstáculos para o conhecimento, como

²⁹ No *Ensaio sobre a origem da linguagem*, Herder (EOL, p. 139-142) se refere claramente às passagens do *Novum Organum* de Bacon (1620) situadas entre os aforismos XXXIX e LXX (BACON, 1984, p. 20-38). É curioso que justamente essa passagem tenha sido excluída da primeira edição do *Ensaio sobre a origem da linguagem*, de 1772, e não se sabe se ela corresponde exatamente ao texto apresentado para a Academia de Berlim em 1770. A passagem também não se encontra no estabelecimento mais recente do texto, de 1992, em suas obras publicadas pela Deutscher Klassiker Verlag (AUS). Segundo Justo (1987, p. 19), a primeira edição de 1772 não foi verificada por Herder, e o editor Voss excluiu por conta própria algumas passagens do texto. Justo acrescenta que também existem controvérsias a respeito dessa primeira edição, devido à existência de várias versões em manuscrito. Para sua publicação do *Ensaio sobre a origem da linguagem*, Justo (Ibidem, p. 19-20) afirma que seguiu a edição de 1966, organizada por Hans Dietrich Irmsher para a editora Reclam. Ele também faz menção a uma passagem da edição “Suphan” (*Sämliche Werke*, de 1817-1813), que teria um trecho omitido por Irmsher. Infelizmente não me foi possível consultar a edição “Irmsher” de 1966 nem a “Suphan” (e o trecho em questão não consta nem nas edições mais recentes da Reclam); logo, depuseti minha confiança na edição de Justo (1987), minha principal referência nesta tese.

³⁰ [Quell der schädlichsten Irrnisse des menschlichen Geschlechts, da nämlich durch die Tradition der Sprache Irrtümer nicht bloß fortgepflanzt und verewigt, sondern auch gemacht und neuerzeit werden und also der menschliche Geist ewig unter einer Last derselben keuchet] (AUS apud ARNTZEN, 2003).

³¹ [ehe wir denken konnten, [...]] man uns vor Begriffen der Sprache wie vor Statuen niederfallen]. (AUS apud ARNTZEN, 2003).

repousavam em Gibraltar, antes das Grandes Navegações, as “colunas de Hércules com a inscrição do oráculo sagrado: ‘Que ninguém ouse ir mais longe!’” (EOL, p. 140). Bacon e a tradição crítica por ele fundada – cuja expressão maior, para Herder, eram os enciclopedistas franceses – assumem a tarefa de desmistificar esses “ídolos da linguagem”, isto é, destruí-los (EOL, p. 141). Mas essas “formas da linguagem” também são, contesta Herder,

as formas que nossa cabeça usa. Quem conseguir, que pense ultrapassando-as, ou talvez melhor, trespassando-as. Porque se quiser destruir todas essas imagens e preconceitos (*praejudicata*) como se fossem [meros] preconceitos (*praejudicia*) e ídolos sem conteúdo, ter-se-á tão pouco trabalho como os godos em Itália ou os persas no Egito; simplesmente, não há de restar mais que um deserto...³² (EOL, p. 141).

Aqui sua crítica toca num ponto caro não só a Bacon, mas aos filósofos esclarecidos aos quais ela realmente se endereça. Ao tomarem os *praejudicata* (isto é, pré-julgamentos oriundos de um conteúdo cultural herdado) como meros *praejudicia* (julgamentos não refletidos)³³ eles realizam um erro de graves consequências, agindo não como os “destruidores de preconceitos” que se anunciam, mas como os “bárbaros” que arruinaram o legado da Antiguidade, contra

³² [wenn man alle diese Bilder und Vorurteile (*praejudicata*) als Vorurteile (*praejudicia*) und leere Idole zerstören will, [...] behält [man] nichts als eine Wüste nach]. HERDER apud ARNTZEN, 2003.

³³ Seguindo uma indicação valiosa de Ricoeur (1977, p. 106), é preciso perceber a sutileza do termo latino *praejudicium* procedente do léxico jurídico romano, do qual Herder lança mão ao elaborar sua crítica ao conceito esclarecido de preconceito. Herder declara que os filósofos na tradição de Bacon não compreendem a verdadeira natureza do preconceito porque procuram destruir as “imagens e preconceitos (*praejudicata*) como se fossem preconceitos (*praejudicia*) ou meros ídolos sem conteúdo” (EOL, p. 141). *Praejudicata* e *praejudicia* são duas variações gramaticais e semânticas da palavra *praejudicium* (SMITH; WAYTE; MARINDIN, 1890, s/p, verbete *praejudicium*); e não há uma diferença digna de nota em sua utilização por Herder, à parte de que ele apresenta o termo primeiro como substantivo e depois como verbo. No primeiro sentido (o substantivo), o preconceito não é um ato do juízo, mas comporta “imagens e preconceitos”, isto é, um conjunto de elementos preexistentes que antecedem e afetam o juízo. Isso é coerente com o sentido no direito romano, anterior ao Esclarecimento, que se referia ao conjunto de disposições prévias ao julgamento, que poderiam alimentar a decisão do juiz, como “opiniões” (Ibidem, s/p, verbete *praejudicium*). No segundo caso (do verbo), trata-se do conceito esclarecido de preconceito refutado por Herder, em que o termo designa o julgamento não fundamentado ou falso, porque precipitado ou fundado numa autoridade estranha ao próprio juízo (RICOEUR, 1977, p. 106). O erro dos filósofos, segundo Herder, está em julgarem que o preconceito substantivo é vazio e negativo como o preconceito “verbal”, o ato de prejulgar, quando na verdade ele possui um conteúdo positivo, rico e pleno de significado – tem valor como “tradição”. Dessa forma, com sustenta Ricoeur (1977, p. 106), de “categoria negativa dominante” da filosofia do Esclarecimento, o preconceito passa a ser categoria positiva dominante do Romantismo. Logo, é preciso pensar o papel de Herder nessa transformação semântica, tão importante quanto desconsiderado pela tradição da hermenêutica e da fenomenologia, inclusive por Gadamer. A esse respeito, cf. Gjesdal (2007, p. 275-295): “Aesthetic and political humanism: Gadamer, Herder, Schleiermacher, and the origins of modern hermeneutics”.

os quais dizem obrar (EOL, p. 141). Ameaçam, assim, o legado dos “séculos dos nossos antepassados” – “o enorme tesouro que chegou até nós por meio das línguas e do acervo de pensamentos de todas as nações” (EOL, p. 142), ou seja, os “costumes, modos de pensamento e de vida”, as línguas e religiões, a poesia e a mitologia dos povos (EOL, p. 141). Arriscam-se, dessa maneira, a devastar a herança cultural da humanidade, deixando em seu lugar uma cópia ruim:

um sistemazinho que há de parecer-se tanto com a obra grandiosa dos séculos como os pequenos templos que os fiéis de Diana mandaram construir se pareciam com o maravilhoso edifício de Éfeso. (EOL, p. 142).

Por conseguinte, para Herder o projeto do esclarecimento comporta um viés obscuro, sinistro; conduz à destruição da cultura e a uma redução na escala do homem e de seu mundo. Ação que é, no seu entender, ainda mais perversa, por se autojustificar como tarefa civilizadora, de Esclarecimento. Procedendo, assim, os esclarecidos condenavam à morte a memória e os modos de vida de povos inteiros.

Isso aponta para a importância da crítica ao conceito esclarecido de preconceito, realizada no *Ensaio sobre a origem da linguagem* como núcleo de sua crítica à filosofia da história do Esclarecimento em *Mais uma filosofia da história*. Por intermédio dessa crítica, Herder realiza uma dupla inversão conceitual: os esclarecidos surgem como os verdadeiros bárbaros, por obrarem contra o “legado dos séculos”, e os verdadeiros preconceituosos (FH, p. 73), por serem incapazes de conceber a natureza humana em sua real complexidade e, por conseguinte, de pensar seu próprio lugar na história.³⁴

Logo, a visão esclarecida da história está então duplamente comprometida: em seus fundamentos epistemológicos (sua noção de verdade) e antropológicos (seu conceito de homem). No entender de Herder, os esclarecidos são incapazes de contemplar a infinita plasticidade do homem, que, como Proteu,³⁵ assume inúmeras formas, é capaz de engendrar múltiplos mundos, cada qual único e inimitável, porém expressão de uma humanidade comum (FH, p. 7). A consequência disso é que o

³⁴ Partindo daí, Herder sustenta em *Mais uma filosofia da história* que as “luzes modernas” não são exatamente o que aparentam. Diante da aspiração de esclarecer o mundo, estão ocultos objetivos escusos, não declarados. Isto é, ele volta contra o Esclarecimento sua própria concepção de que por trás dos eventos operam causas, interesses de poder e motivações escusas. Procedimento que Peter Sloterdijk (2012, p. 441-442) considera típico do saber esclarecido, e que denomina “empíria negra”.

³⁵ Por sua capacidade de assumir inúmeras formas, o deus grego Proteu é a imagem preferida por Herder para representar a plasticidade cultural do homem (EOL, p. 50, 150; FH, p. 95, 82).

Esclarecimento não consegue se libertar de uma perspectiva autocentrada, que toma a si como referência. Por não conhecer a dimensão real do homem – por seu “preconceito contra o preconceito” (RICOEUR, 1977, p. 111) –, o filósofo se torna presa de seus próprios condicionamentos; isto é, do conteúdo prévio de crenças das quais participa o próprio ideal do Esclarecimento.

Partindo daí, Herder acusa a falta de senso histórico dos filósofos esclarecidos, sua incapacidade de conceber que, além do seu círculo particular, que disfarçam com uma roupagem cosmopolita, existe uma infinidade de círculos, cada um comportando uma conformação humana inimitável. De modo que os próprios cosmopolitas, ao universalizarem suas particularidades, estariam agindo como provincianos. Procede daí

O tom típico do nosso século, [que] na sua generalidade, no seu pendor filosófico, gosta tanto de conceder a uma qualquer nação distante, às mais antigas épocas da humanidade o nosso próprio ideal de virtude e felicidade! Sente-se tão capaz de ser juiz, de avaliar os costumes alheios à sua própria imagem! De os condenar! Ou de os embelezar poeticamente!³⁶ (FH, p. 43-44).

Isso origina e ao mesmo tempo se alimenta do tipo de história tendenciosa típica do Esclarecimento que, segundo Herder, desvaloriza o outro em favor de si, que toma sua própria época como referência para seus juízos históricos. O maior exemplo disso, como vimos, é o modo como os historiadores filósofos do Esclarecimento retratam o período medieval, como alteridade sombria das Luzes.

Diante destes problemas, Herder pleiteia o distanciamento como algo necessário para toda tarefa de conhecimento. Na verdade, há uma dialética da distância e da proximidade no cerne da proposta hermenêutica herderiana. Para ele, a única maneira de compreender “o outro” – e esse grande outro que é a história – é, a princípio, estabelecendo uma distância. A matriz para a noção herderiana de conhecimento histórico é a tradução,³⁷ isto é, uma atividade para a qual se parte do pressuposto de que existe uma distância, ou barreira cognitiva, dada fundamen-

³⁶ [Und der allgemeine, philosophische, menschenfreundliche Ton unsres Jahrhunderts gönnet jeder entfernten Nation, jedem ältesten Zeitalter der Welt an Tugend und Glückseligkeit so gern »unser eigen Ideal?« ist so alleiniger Richter, ihre Sitten nach sich allein zu beurteilen, zu verdammen, oder schön zu dichten?] (AEP p. 40).

³⁷ A esse respeito, cf. Balakian (1999, p. 102-126).

talmente pela diversidade e diferença linguística, assim como pelas especificidades históricas e culturais, entre o sujeito e o objeto, que deve ser contornada por esforços de decifração ou de penetração num círculo que não é o do tradutor.³⁸ Ademais, na história, essa distância está dada pelo próprio tempo, que torna o passado desde o princípio algo estranho.³⁹

Para Herder não basta, contudo, reconhecer esse estranhamento dado pela distância entre o sujeito e o objeto. O problema é que, por nossa própria condição humana, estamos submetidos às determinações e condicionamentos – aos preconceitos – de nosso círculo particular, que atuam como uma lente, tingindo e distorcendo tudo o que está “além do horizonte”. Esse “fechamento” ao qual estamos submetidos é tomado por Herder, portanto, como problema primeiro do conhecimento histórico. Contra isso, é preciso tomar uma série de prevenções, a começar consigo mesmo, e daí para com “o século”. É preciso estabelecer uma distância consigo e com a época em que se vive, reconhecendo na “formação” e na “educação” (*Bildung*) – ou seja, nas condições pelas quais se processou o aprendizado – um problema primeiro. O conhecimento do próprio deve anteceder qualquer esforço de compreensão do estranho, sob o risco de contaminar e distorcer esse saber.

Logo, ao invés de se colocar ilusoriamente diante do passado como um observador imparcial (a ilusão do cosmopolita), Herder advoga o reconhecimento de que antes de tudo pertencemos a algo: “a uma nação, a uma história, a uma cultura, a uma ou diversas tradições” (RICOEUR, 1977, p. 92). Para ele, sem essa tomada de consciência a respeito dos pertencimentos e dos preconceitos correlatos não há possibilidade nem de autonomia, nem de independência de pensamento, valores esclarecidos por excelência; isto é, não se formula um pensamento histórico minimamente isento dos seus condicionamentos.

É certo que ele não julga possível que nos isentemos completamente dessas determinações. O “círculo” cognitivo permanece, sempre, mediando nossa relação

³⁸ O tradutor herderiano parte da aposta num sentido que está ali, mas que ele não conhece. Coloque-se, assim, desde o início diante de algo estranho ao tradutor/decodificador. Entre o tradutor e o texto se impõe, portanto, uma distância, que deve ser contornada, pelo respeito ao “outro”, pela atribuição de dignidade ao outro, que precede e estimula a indagação (BALAKIAN, 1999, p. 102-126).

³⁹ Situação na qual se encontram também os povos não europeus da “atualidade”, sobretudo os “selvagens”, que estão numa outra “esfera” e “estágio” da história, que existem simultaneamente, porém estão atrasados em relação ao tempo do centro, isto é, o tempo europeu. A esse respeito, cf. David Harvey (1994, p. 219-235, esp. p. 228-229) e Paulo Arantes (2014, p. 34, 36-37, 45-46, 52, 71-72).

com o mundo; como Herder dá a entender no *Diário de viagem*: é o círculo que “me reconduz a mim mesmo” (*mich auf mich selbst zurückzustößen*) (FH, p. 43; AEP, p. 39). Por isso o que está em jogo no conhecimento do passado se encontra inevitavelmente delimitado (cercado) pelo horizonte do presente. Em contrapartida, ele julga que o distanciamento, a objetivação de si e da época possibilita uma compreensão mais elevada da história, na medida em que desnuda essa relação e põe às claras nossos condicionamentos.⁴⁰ Para Herder, como veremos, dessa tomada de consciência pode surgir uma nova relação e sentimento de pertencimento, mais ciente de si e de suas possibilidades, bem como das ameaças que enfrenta.

Em relação ao Esclarecimento como expressão do “espírito do século” XVIII, esse saber é de suma importância. Um dos objetivos principais de Herder em *Mais uma filosofia da história* é explicitar o modo como as filosofias da história do Esclarecimento são condicionadas e, por sua vez, reproduzem os preconceitos “do século”⁴¹. Por outro lado, tendo em vista que a crítica esclarecida está totalmente submersa no “espírito da época”, ela própria – sobretudo em seu viés como “filosofia da história” – é tomada como fonte privilegiada para o conhecimento da época. Nesse movimento, ela se torna foco da crítica. Por isso Herder pleiteia um conhecimento histórico fundado sobre a crítica da crítica histórica esclarecida: como condição necessária para a fundação de uma consciência histórica mais condizente com a verdade.

3.3 “Nós, os esclarecidos”

Quando em *Mais uma filosofia da história* Herder trata do fim da Idade Média, ele articula o problema da formação histórica da época moderna com a identidade dos historiadores-filósofos do Esclarecimento. Segundo ele, na perspectiva desses historiadores, após o período medieval:

⁴⁰ Como é o caso do ideal do Esclarecimento, que “cerca” o século, que faz com que “pensemos de um modo, e não de outro” (FH, p. 15).

⁴¹ Diante desses preconceitos, Herder pleiteia uma transformação do saber e ampliação da capacidade de compreensão (hoje diríamos hermenêutica) das alteridades históricas e culturais, por meio das quais “Aprenderemos a valorizar os tempos que hoje desprezamos” (FH, p. 105).

A longa noite, a eterna noite deu lugar à claridade da manhã. Veio a Reforma, o renascimento das artes, das ciências e dos costumes! (...) E fez-se o nosso pensamento! A nossa cultura! A nossa filosofia! *On commençoit à penser comme nous pensons aujourd'hui: on n'étoit plus barbare.*

Nenhum outro momento da progressão do espírito humano foi mais belamente descrito! Uma vez que todos os nossos livros de história, os nossos *Discours préliminaires à l'Encyclopédie* de todo o conhecimento humano e as nossas filosofias a ele se referem,⁴² uma vez que os respectivos autores sabem perfeitamente conduzir até ele, como se do mais elevado cume da formação humana se tratasse, todos os fios que do Oriente ao Ocidente, do começo dos tempos até o dia de ontem, se foram estendendo (...) e uma vez ainda que o sistema está hoje tão aperfeiçoado e é tão brilhante, tão célebre e tão bem acolhido, não me atrevo a acrescentar coisa alguma.⁴³ (FH, p. 64).

É preciso pensar quem é o “nós” nomeado por Herder, ao qual ele opõe as figuras do bárbaro e do medievo – aquele que diz “o nosso pensamento, a nossa cultura, a nossa filosofia” (FH, p. 64). Com esse termo ele denota um grupo que partilha uma “cultura [e] modo de pensar e filosofia” particulares, do europeu culto e civilizado, isto é, portador de valores e de um ideário relacionados com um *ethos*⁴⁴ civilizador e que se expressam na figura dos “esclarecedores” (*Aufklärer*), aos quais Herder se dirige num tom de reprovação em *Mais uma filosofia da história* (FH, p. 98; AEP p. 84). Com esse termo, ele se refere sobretudo aos filósofos (*Philosophen*, *philosophes*), mas também a qualquer pessoa simpática à ótica e aos valores do Esclarecimento, cujo imperativo é “esclarecer” (FH, p. 17, 57, 94, 98; AEP, p. 19, 51, 80, 84).

⁴² Herder insere uma nota nesse parágrafo, deixando claro a quem se refere. Em suas palavras: “Hume, *História da Inglaterra* e escritos vários; Robertson, *História da Escócia* e *História de Carlos V*; D'Alembert, *Mélanges de littérature et de philosophie*; Iselin, *História da humanidade*, T. II, e escritos vários... e tudo o que segue após eles, coxeando e gaguejando” (FH, p. 64).

⁴³ [Endlich folgte, wie wir sagen, die Auflösung, die Entwicklung: lange ewige Nacht klärte sich in Morgen auf: es ward Reformation, Wiedergeburt der Künste, Wissenschaften, Sitten! (...) unser Denken! Kultur! Philosophie! *on commençoit à penser comme nous pensons aujourd'hui: on n'étoit plus barbare.* // Keinen Zeitpunkt der Entwicklung des menschlichen Geistes hat man schöner beschrieben als diesen! Da alle unsre Geschichten, *Discours préliminaires zur Enzyklopädie* alles menschlichen Wesens und Philosophien darauf weisen und von Ost und West, von Anbeginn und gestern alle Fäden (...), darauf als auf den höchsten Gipfel menschlicher Bildung zu ziehen wissen: und da das System nun schon so glänzend, berühmt, lieblich angenommen und vollkommen ausgemacht ist: so wage ich nichts hinzuzusetzen – ich lege bloß einige kleine Anmerkungen neben an.] (AEP, p. 45).

⁴⁴ Utilizo o termo *ethos* numa acepção semelhante à de Max Weber, para quem ele significa “uma ordem normativa interiorizada” composta por um conjunto de princípios, valores, ideais de comportamento, formação e sinais de excelência moral e intelectual tacitamente aceitos num dado contexto histórico e social (BOUDON, 1990, p. 185-185).

Em relação ao termo “nós”, tomado como declaração de pertencimento ao grupo genérico “esclarecido”, é preciso ter em mente a ironia que ele comporta. Ela sinaliza para a ambiguidade e as contradições que Herder reconhecia em sua posição como intelectual e em sua relação com o tempo presente, com o que denomina o “século” (*Jahrhundert*) ou a “nossa época (*unser Zeit*)”⁴⁵ (FH, p. 8, 12; AEP, p. 12, 15). Por um lado, é expressão de seu descontentamento com os desdobramentos da ótica cosmopolita que defendeu, ainda que com ressalvas, no *Diário de viagem* – expressa num projeto civilizatório e no combate ao barbarismo –, que passa desde então a ser submetida a um olhar cada vez mais crítico. Esses elementos evidenciam a existência de uma tensão ou conflito identitário entre o “eu” herderiano e o Esclarecimento; sinal de um conflito maior, entre “eu” e “o século”, assinalado por seu desconforto em relação aos “tempos modernos” (*Neuen Zeiten*), bem como ao que denomina “o espírito filosófico do nosso século” (*dem philosophischen Geist unsers Jahrhundert*) (FH, p. 8, 12, 102, 120-121; AEP, p. 11, 15, 87, 102-103).

Por outro lado, existe também o que pode ser denominado “grande nós”, que denota a condição europeia do século XVIII e o seu “espírito esclarecido”. Tomado nos limites da cronologia, o “século” é individuado e designado como sinal dessa condição.⁴⁶ Como tal, ele é investido de um caráter, espírito e “vitalidade” (*Lenbenskraft*) (FH, p. 115-116; AEP, p. 97). Ele nasce, toma forma e morre; assim como adoece e pode ser curado.⁴⁷ Manifesta emoções humanas, como o desprezo e o orgulho. Herder fala “ao século” em *Mais uma filosofia da história* como se tratasse com um indivíduo; colocando em ação seu objetivo de “formar e reformar (*bilden und ausbilden*) as inclinações humanas” (TPH, p. 271), mesmo que para isso fosse

⁴⁵ A palavra “século” com essa designação laica, por si só moderna, de “contemporaneidade” é recorrente em *Mais uma filosofia da história*, na qual foi possível identificar mais de 50 ocorrências nessa acepção.

⁴⁶ Friedrich Meinecke (1982, p. 317-319, 321, 323, 329, 343) salienta a importância da “individualização” no pensamento do jovem Herder.

⁴⁷ Um traço típico do pensamento histórico de Herder é o modo como ele procede pela atribuição de uma individualidade orgânica aos objetos históricos, relacionando a ontogenia e a filogenia. Ele age dessa maneira tanto em relação às “nações” e “povos” quanto aos períodos históricos que lhes dizem respeito. Como afirma nos *Fragmentos sobre a nova literatura alemã*: “Assim como o homem, tudo passa por diferentes estágios de vida, de modo que o tempo altera tudo o que existe. A raça humana como um todo, e o próprio mundo inanimado, cada nação, e cada família estão submetidos à mesma lei de transformação” (*Gesetze der Veränderung*) (DL1, p. 104, FDL, p. 181). Em *Mais uma filosofia da história*, ele reitera essa associação, recorrente em sua obra, entre as fases da vida humana e os processos históricos, seja no âmbito da história nacional ou universal (cf. FH, p. 15, 21, 22, 27, 31, 54, 99-100).

necessário agir contra ou à margem do “espírito do século” (*Geist des Jahrhunderts*)⁴⁸ (FH, p. 54-55; AEP, p. 50-51).

No ensaio epistolar de 1773, *Ossian e as canções dos povos antigos* (OSS, p. 456-457), Herder demarca claramente a distinção entre o “eu” e o “nós” (os indivíduos formados pelo “espírito esclarecido do século”). O foco narrativo se concentra no que pode ser denominado “interlocutor esclarecido”, um personagem com o qual Herder dialoga e procura convencer a respeito das limitações inerentes à ótica dualista das Luzes. Trata-se de sua própria intenção educadora em ação. Como havia afirmado no *Diário de viagem* em 1769, pela crítica ele assume a tarefa de “eliminar os preconceitos na religião, política e filosofia” (TD, p. 82) – tarefa na qual tem como alvo os próprios esclarecidos (tendo em mente que ele lança mão aqui da conotação irônica do conceito de preconceito que irá retomar depois em *Mais uma filosofia da história*).⁴⁹ Essa intenção educadora se intensifica no seu percurso intelectual entre as décadas de 1760 e 1770, dos *Fragmentos sobre a nova literatura alemã* (1766-1767) até *Mais uma filosofia da história* (1774), obra na qual manifesta uma intenção semelhante à de seus textos anteriores, de crítica da crítica esclarecida. Contudo, nesta o foco narrativo sofre um deslocamento. Não se trata mais de falar a um jovem interlocutor, nem meramente de argumentar com os membros da república das letras alemã, como era o caso dos *Fragmentos*. Herder agora toma esse grande “nós” – a Europa setecentista e seu “espírito moderno” e “filosófico” (FH, p. 8, 68, 70, 72, 119; AEP, p. 11, 60-61, 63, 101) – como interlocutor, e procura demonstrar o que se encontra oculto e radicalmente errado no modo como “ele” compreende seu lugar na história (seja o presente, o passado ou o futuro, expresso em seus projetos de “aprimoramento da humanidade”). Além disso, se nos textos anteriores Herder havia exercido a argumentação calma e ponderada, em 1774 ele fala ao século num tom exaltado, que trafega entre a declamação, a sátira e a homilia, acentuando a ironia típica de seus escritos anteriores (JUSTO, 1995, p. 162).

Na medida em que o espírito das Luzes define o caráter do século e dos que nele vivem, se ele consiste no grande condicionamento, inescapável, do europeu

⁴⁸ Se o “século” é individuado e o Esclarecimento participa do “espírito do século”, o “nós”, como terceiro termo da tríade, designa os “espíritos esclarecidos” que vivem imersos nesse corpo e nesse espírito (FH, p. 81).

⁴⁹ Uma posição semelhante será retomada em 1782 por Herder, em *O espírito da poesia hebraica*, quando ele afirma que o fato de seu interlocutor julgar a língua hebraica “primitiva e bárbara” o coloca junto “de nossos modernos esclarecidos”. (SPH, p. 25-26).

moderno, ao falar do século para o século, Herder procura assumir uma posição distinta, à parte, excêntrica. Posiciona-se ao largo de sua “época” para tê-la como objeto do conhecimento; um deslocamento de “ponto de vista” (*Gesichtspunkt, Standpunkt*) semelhante ao que ele reivindica para si no *Diário de viagem*. Sinal da “distância crítica”⁵⁰ que assume como condição para a autonomia em relação aos condicionamentos da época e de seu ambiente de ideias, colocando em prática uma crítica que não deixa de ser, no seu entender, uma tarefa de Esclarecimento. Esse deslocamento de perspectiva em relação à atualidade – sua “tomada de posição” frente à história do presente – expressa a emergência de uma nova consciência histórica no século XVIII.

Segundo Reinhart Koselleck, ocorre nesse momento a gestação da noção moderna de “contemporaneidade”, pela qual o presente afirma sua singularidade em relação à experiência do passado, a tudo que foi sedimentado pelo tempo.⁵¹ Um novo tipo de objetivação do “tempo”, pelo qual o sujeito do conhecimento histórico assume uma posição “além de sua própria época”, de onde percebe o próprio presente como alteridade. Isso possibilita a Herder o distanciamento necessário para o estabelecimento da crítica da época atual, ou do que ele denomina “nosso tempo” (*unsere Zeit*) ou “nosso século” (*unser Jahrhundert*) (FH, p. 7-8, 12; AEP, p. 11, 15).

Essa nova consciência histórica também aponta para o advento de uma nova subjetividade e de um sentimento de inadequação em relação à época presente e à sociedade. O mundo é tomado como palco de transformações, no qual o indivíduo se vê desenraizado, sem um solo fixo de costumes e referências tradicionais, que possam pautar a moralidade, que passa a ser considerada como problema. De fato, para Herder e sua geração, o lugar de nascimento não é mais o lugar da vida e da morte; o tempo se acelera e se transforma em algo que separa ao invés de unir as gerações, como era o caso até então, tornando estranho o passado e incerto o futuro (HARVEY, 1994, p. 22; SELLA-SHEFFY, 1999, p. 6-8). Complicam-se os elos entre o que é, o que era e o que será, e a relação do indivíduo com o mundo circundante torna-se fonte de angústia e ansiedade. A possibilidade de fundar um lugar “à parte” de onde se possa olhar para a história sob uma perspectiva divergente participa desse sentimento de inadequação que

⁵⁰ A expressão é de Ricoeur (1977, p. 92).

⁵¹ Segundo Koselleck (2004, p. 228-229, 246-247), essa afirmação da singularidade do tempo presente como “novo tempo” (*neue Zeit*), com o significado de “época moderna”, surge justamente com a historiografia filosófica do Esclarecimento na segunda metade do século XVIII.

desponta no século XVIII – do qual Rousseau e Herder são exemplos contundentes –, e se manifesta de modo incisivo no Esclarecimento tardio alemão nas décadas de 1760 a 1780, na época do dito Tempestade e Ímpeto⁵² (HARVEY, 1994, p. 22).

Se, ao se colocar à parte do século, Herder expressa uma recusa crítica a uma série de imperativos típicos do “espírito esclarecido da época”, isso não significa que ele julga possível se libertar de seus condicionamentos. Porque dizer de “nós” que o século é “nossa época” (*unserer Zeit*) denota também em Herder algo de inescapável em relação ao século, de ter-se como fruto de uma época particular; enuncia o poder de determinação das circunstâncias, ou o fato do “eu” ser formado no (e pelo) “espírito da época” (*Zeitgeist*). Como ele afirma, “somos levados (...) pelo espírito e pelo coração de nosso tempo” (*aus dem Geist und Herzen unser Zeit*) a pensar de certo modo, e não de outro (FH, p. 8; AEP, p. 11).

3.4 O “grande oceano de luz”

Segundo Herder, o “espírito da filosofia da época” chega a todos os contemporâneos, sejam eles quem forem e onde quer que estejam.⁵³ A tal ponto que

⁵² Como afirma David Harvey (1994, p. 199), citando Pierre Bourdieu: “a modernização [capitalista] envolve a disrupção perpétua dos ritmos espaciais e temporais”, de modo que, desde o advento da modernidade, tem se tornado premente “a produção de novos sentidos para o espaço e o tempo num mundo de efemeridade e fragmentação”, processo que se acentua no século XVIII. Como veremos no capítulo 4, os esforços de Herder em favor da (re)fundação da nação, e a própria ideia moderna de nação para a qual ele contribui, atendem a essa necessidade.

⁵³ O conceito de “espírito” (*Geist*) é recorrente em *Mais uma filosofia da história*: existem 77 ocorrências do termo, considerando também palavras derivadas e compostas. Entre outros sentidos, Herder se refere ao “espírito das leis, do tempo, dos costumes e da arte” (*Geist der Gesetze, Zeiten, Sitten und Kunste*), fazendo menção ao espírito de povos particulares em épocas particulares. (FH, p. 103; AEP, p. 87). Contudo, quando se observa o seu lugar no texto herderiano, evidencia-se que essas variantes dos conceitos de espírito são antes manifestações de um “espírito da época” (*Geist der Zeit, Zeitgeist*) que tudo envolve (FH, p. 15, 61, 101; AEP, p. 16, 54, 86). Este abrange o “ideal” de cada época e de cada povo (ideais de virtude, felicidade e do belo nas artes); igualmente seus “costumes” (*Sitten*) (FH, p. 63, 111; AEP, p. 94), “modos de pensar e de sentir”, “modos de vida e de pensamento” e “inclinações” (*Neigungen*) (EOL, p. 137-142, 152-153; FH, p. 43; AEP, p. 39-40). Deve-se observar que nos textos do jovem Herder não existe o conceito de “espírito do povo” (*Volksgeist*), de amplas e dramáticas consequências no pensamento histórico e político alemão. Evidencia-se, contudo, um vazio que antecipa seu advento: Herder se refere ao “espírito grego”, “egípcio” “europeu”, assim como o “espírito dos vários países”, denotando o espírito particular de cada “povo” e “nação” como algo indiscernível do “espírito da [sua] época”; a exemplo do que denomina “espírito moderno” – *neuer Geist* (FH, p. 18, 23, 27, 50, 68, 72, 119; AEP, p. 60, 96). Quando se refere aos povos da Antiguidade e da Idade Média, ele não tem em mente a existência de um “espírito da época” distinto da encarnação desse espírito no “corpo” (*Körper*) de um “povo” e de uma “época” (*Zeit*). Herder lança mão dessa noção de “corpo” relacionado com o “espírito da época”, por exemplo, ao se referir à existência de um “corpo gótico” medieval no qual se encarna o “espírito eclesiástico e cavaleiresco da época”, isto é, o “espírito da Idade Média” (*Geists der mittlern Zeit*); ou quando faz menção ao “espírito e corpo” grego “em união formando uma única florescência” (FH, p.

é possível perguntar quando é que a terra se encontrou tão generalizadamente iluminada como na época atual. E progredindo sempre nessa iluminação. (...) Haverá um lugar em que não se leia o que Voltaire escreve? É o planeta inteiro que brilha com uma claridade quase idêntica à de Voltaire.⁵⁴ (FH, p. 81).

Por outro lado, ao perceber as falhas do ideal esclarecido do século, Herder revela sua sombra, ou melhor, a ofuscação causada pelo “excesso de luz” que “cega e “espalha a obscuridade” (FH, p. 113). Ao romper com a ótica dualista entre luzes e trevas, ele sustenta que existe uma ocultação nas próprias Luzes, uma zona de treva luminosa. Devido à ausência do matiz e do contraste dada pela afirmação universalizante do “nós” esclarecido, quem nasce e vive “no grande oceano de luz que é o nosso século” não consegue ver o que está fora da luz, isto é, não é capaz de ver o “outro” (que é condenado, entre outras coisas, à invisibilidade). (FH, p. 111). Assim sendo, em sintonia – ainda que sob um registro irônico – com o imperativo do Esclarecimento de tudo revelar, de tudo por às claras, em *Mais uma filosofia da história*, Herder toma como objeto as zonas de treva, o mal que ele identifica nas fendas do Esclarecimento.

Partindo daí, Herder sustenta que o discurso cosmopolita a respeito da atuação em prol da felicidade e bem-estar da humanidade é uma falácia. Como veremos adiante, ele aponta sua ineficácia, a incapacidade da filosofia na condução dos assuntos humanos. Antes de tratar desse tema, contudo, é preciso atentar para o fato de que Herder acusa que a boa vontade, as boas intenções dos cosmopolitas, oculta uma lógica de exclusão. Ao mesmo tempo em que se dirigem para uma “humanidade” abstrata, eles desprezam as pessoas reais, que são os verdadeiros “humanos”.

Desse modo, Herder retoma a crítica de Rousseau no *Discurso sobre as ciências e as artes*, fazendo clara menção ao fato da retórica esclarecida, por meio

27, 56; AEP, p. 53). Por fim, ele também se refere a um “espírito humano” (*menschlicher Geist*) que tem lugar na história universal (FH, p. 29, 64, 120; AEP, p. 102). Deve-se observar que o caso grego é de suma importância para Herder porque, no seu entender, assim como a Alemanha, a Grécia era uma “nação” politicamente dividida, cujo caráter nacional se afirmava pela existência de uma cultura, língua, costumes, religião e um “povo” comuns (FH, p. 29). Traços semelhantes aos do mundo hebreu, considerando a divisão original das “tribos” de Israel, unificadas por uma cultura e uma ordem política comuns, tema que ele desenvolve em 1784 na obra *O espírito da poesia hebraica* (SPH, vol. 2, p. 128-130, 252-253).

⁵⁴ [Zu gleicher Zeit – wenn ist die Erde so allgemein erleuchtet gewesen als nun? und fährt immer fort, mehr erleuchtet zu werden. (...) wie weit gehen jetzt ihre Strahlen! wo wird nicht, was Voltaire schreibt, gelesen! Die ganze Erde leuchtet beinahe schon von Voltaires Klarheit!] (AEP, p. 71).

desse subterfúgio generalizante, esconder seu desprezo pelos ditos “selvagens” (PIIRIMÄE, 2015, p. 645-646; 2015, p. 529, 533). Contudo, como veremos adiante, ele vai além desse aspecto da crítica rousseauiana, ao salientar que a ótica dualista do Esclarecimento despreza o “povo”, no sentido em que recusa a dignidade do conceito,⁵⁵ a seu ver necessária para a criação de um “público” na modernidade, como o que existira na Antiguidade (PFY, p. 57). O problema é que, pelo próprio excesso esclarecedor, devido à ofuscação causada por esse “grande oceano de luz”, os esclarecidos são incapazes de ver a “humanidade” do outro, dos ditos bárbaros e selvagens (FH, p. 111, 113, 120, 124). Nessa ótica, eles desqualificam sistematicamente todos aqueles que não se adequam ao seu padrão civilizatório, isto é, aos modos de vida e pensamento e costumes típicos do europeu “cultivado” do século XVIII (FH, p. 92).

De maneira semelhante, o discurso esclarecido sobre o “aperfeiçoamento do mundo” pela filosofia se reduz a uma arenga vazia, “na qual ninguém mais acredita” (FH, p. 44). Herder identifica aqui uma segunda ocultação fundamental: por trás dos louvores ao presente e à era moderna, da apologia da realeza por historiadores-filósofos como Voltaire, Robertson e Hume em seus “épicos da história da monarquia”, repousa a traição ao próprio ideal do Esclarecimento (FH, p. 57, 83).⁵⁶ A autonomia de julgamento e a liberdade de consciência apregoadas por eles são apenas palavras. Não há uma real emancipação do homem, sua passagem para a idade adulta, como o Esclarecimento apregoa, mas sua submissão a novas formas de tutela: ao “despotismo das mentes”, à “mecanização” e “uniformização” da “educação”, da “filosofia” e da “vida” aos ditames desses filósofos.⁵⁷ De tal maneira que, questiona Herder:

É este então o ideal para o qual temos sido formados? O ideal que cada vez mais se difunde pela Europa, que atravessa oceanos para chegar a todas as partes do mundo e que tudo pretende policiar para que sejamos o que somos? [Mas o que somos?] Homens? Cidadãos de uma pátria? Seres capazes de por si mesmos ser alguma coisa

⁵⁵ Conforme Herder, a palavra “povo” no presente designava meramente a “ralé” (*Pöbel*), e não mais o “povo digno” da Antiguidade no contexto da pólis (o “povo” político) (PFY, p. 57).

⁵⁶ Traição que já havia sido acusada por Rousseau no *Discurso sobre as ciências e as artes* (GATTI, 2015, p. 24; PIIRIMÄE, 2015, p. 526). Segundo Eva Piirimäe (2015, p. 526), tanto Herder quanto Rousseau eram cientes de que os filósofos esclarecidos haviam se apropriado da expressão “amigo da humanidade”, procedente do romance *Aventuras de Telêmaco* (1699) do arcebispo Fénelon, no qual ela servia a uma crítica à monarquia comercial moderna, justamente para defender o presente histórico dominado pela monarquia.

⁵⁷ Sobre a “mecanização” e “uniformização moderna”, cf. *Mais uma filosofia da história* (FH, p. 68-75).

no mundo? Talvez! Mas decerto apenas dentro dos limites de número, de necessidades, de fins e determinações do cálculo político! Cada um envergando o uniforme da sua condição, máquinas! Para tanto, aí estão os resplandecentes mercados destinados à educação e formação da humanidade, os púlpitos e os palcos, salas de audiência, bibliotecas, escolas e, muito em especial, coroação de todos esses lugares, as ilustres academias! Que luminoso esplendor! Para glória eterna dos príncipes! Para quão grandes desígnios de formação [educação] e Esclarecimento do mundo, de felicidade da humanidade! Inauguradas com esplendor – Que fazem elas? Que podem fazer? – Elas atuam!⁵⁸ (FH, p. 74).

Herder acusa o modo como essa “uniformização” se “universalizava”, isto é, impunha-se em todos os âmbitos: na economia, na política, nas sociabilidades, na filosofia e na educação das crianças, minando a própria “vitalidade” dos indivíduos (seus processos orgânicos), como uma doença⁵⁹ (TD, p. 77-86, 94).

A percepção desse aspecto duplamente universalizante do ideal do Esclarecimento, por meio do qual ele desvaloriza e anula a humanidade do “outro”, permite que Herder retome – impulsionado pela crítica de Rousseau, no *Discurso sobre as ciências e as artes*, e do abade Raynal na *História filosófica e política das duas Índias*⁶⁰ – o fio da meada de uma má consciência europeia que remonta a Las Casas e ao seu *Breve relato da destruição das Índias*, pela qual o colonizador (ou civilizador) europeu se descobre, atônito, como flagelo do mundo (WALLERSTEIN, 35-36, 51-52). A respeito do “sistema comercial” dominante,

É evidente o caráter grandioso e único desta instituição! Três continentes devastados e policiados por nós, e nós despovoados e

⁵⁸ [Ist dies nun das schöne Ideal vom Zustande, zu dem wir durch alles hingebildet sind, das sich immer weiter in Europa ausbreitet, das in alle Weltteile hinschwimmt und alles polizieren will, zu sein, was wir sind – Menschen? Bürger eines Vaterlands? Wesen, für sich etwas zu sein in der Welt? Vielleicht! wenigstens und gewiß aber allesamt nach Anzahl, Bedürfnissen, Zweck und Bestimmung politischer Kalkül: jeder in der Uniform seines[340] Standes, Maschinen! Da stehen nun jene glänzende Marktplätze zur Bildung der Menschheit, Kanzel und Schauplatz, Säle der Gerechtigkeit, Bibliotheken, Schulen und ja insonderheit die Kronen aller: illustre Akademien! In welchem Glanz! zum ewigen Nachruhm der Fürsten! zu wie großen Zwecken der Bildung und Aufklärung der Welt, der Glückseligkeit der Menschen! herrlich eingeweiht – was tun sie denn? was können sie tun? – sie spielen!] (AEP, p. 64-65).

⁵⁹ O tema da doença do século é recorrente em *Mais uma filosofia da história*. Herder estabelece uma distinção vitalista entre os períodos históricos. Ao comparar, por exemplo, a Idade Média e a época moderna, declara que é melhor ser bárbaro e vivo, forte e saudável do que, “estando vivo, estar morto e apodrecer”; distinção essencial no pensamento histórico do jovem Herder (FH, p.49, cf. p. 94, 117).

⁶⁰ Raynal foi importante para Herder, por ter invertido o dualismo esclarecido entre barbárie e civilização, designando os colonizadores europeus como bárbaros, além de afirmar tangencialmente que a injustiça do processo colonizador não era restrita às colônias, mas uma realidade vivida na própria Europa (KOSELLECK, 2009, p. 151-158 e 234-238). Herder não o cita em *Mais uma filosofia da história*, mas, segundo Justo (1995, p. 142), o abade é uma das fontes fundamentais de Herder para sua crítica ao colonialismo e à monarquia (FH, p. 81).

reduzidos à impotência por eles, afundados na nossa opulência, na exploração vergonhosa dos outros e na morte, ou seja, muito ricos e comércio e infelicidades! Quem não desejará partilhar a imensa nuvem negra carregada de água, de que a Europa se amamenta? Quem não deseja mergulhar nela e tornar-se o maior dos comerciantes que, se outros não puder, explorará os seus próprios filhos? O antigo nome de “pastor dos povos” transformou-se hoje em “monopolista”... E quando, soprada por mil ventos tempestuosos, a nuvem enfim se abrir, bem podemos pedir ajuda ao grande deus Mammon, a quem todos hoje servimos!⁶¹ (FH, p. 85).

Desse modo, Herder prossegue (ainda num registro irônico) descrevendo os benefícios “imparáveis”⁶² da difusão do Esclarecimento pelo mundo (FH, p. 80), de tal modo que:

Estabelecem-se e vão continuar a estabelecer-se colônias europeias por toda parte! E por toda parte os selvagens, à medida que aprendem a gostar de nossa aguardente e da nossa opulência, vão ficando maduros para a conversão! Por toda a parte vão se aproximando, pois, da nossa cultura, sobretudo por via da aguardente e da opulência... De tal modo que não tardará, Deus os ajude, que se tornem homens como nós! Homens bons, vigorosos e felizes! E se assim é nos outros continentes, que razão haverá para que não seja assim na Europa?⁶³ (FH, p. 81).

A aliança entre o Esclarecimento e o colonialismo se revela, assim, na constatação de que “nós” (os europeus esclarecidos e civilizados) “transformamos o mundo inteiro numa esterqueira (...) onde catamos os grãos” (FH, p. 91-92). Ou seja, forjamos um discurso pelo qual desqualificamos sistematicamente todos os que são diferentes, com a justificativa de civilizá-los e, em seguida, partimos para o saque. Afinal, afirma Herder:

Permitimo-nos apenas dispor de três continentes de escravos onde negociamos, onde os exilamos em minas de prata ou em engenhos de açúcar... Mas não se trata de europeus, de cristãos... E em troca

⁶¹ [Das Große und Einzige der Anlage ist offenbar! Drei Weltteile durch uns verwüstet und poliziert und wir durch sie entvölkert, entmannet, in Üppigkeit, Schinderei und Tod versenkt: das ist reich gehandelt und glücklich. Wer ist, der nicht an der großen Ziehwolke, die Europa aussaugt, Anteil haben, sich in sie drängen und, kann er nicht andere, seine eigne Kinder als größter Handelsmann entleeren müßte? – Der alte Name Hirt der Völker ist in Monopolisten verwandelt – und wenn die ganze Wolke mit hundert Sturmwinden denn bricht – großer Gott Mammon, dem wir alle jetzt dienen, hilf uns!] (AEP, p. 74).

⁶² [Und wie scheint dies immer fortzugehen!] (AEP, p. 71).

⁶³ [Wo kommen nicht europäische Kolonien hin und werden hinkommen! Überall werden die Wilden, je mehr sie unsern Brantwein und Üppigkeit lieb gewinnen, auch unsrer Bekehrung reif! Nähern sich, zumal durch Brantwein und Üppigkeit, überall unsrer Kultur – werden bald, hilf Gott! alle Menschen wie wir sein! gute, starke, glückliche Menschen!] (AEP, p. 71)

obtemos prata, especiarias e açúcar e, talvez, alguma doença íntima. Tudo por causa do comércio e para incremento da ajuda mútua entre os povos e da comunidade de países!⁶⁴ (FH, p. 85).

A falácia do projeto civilizacional do Esclarecimento se evidencia, então, nessa duplicidade geográfica entre metrópole e colônia que tem lugar a reboque das outras antíteses que sustentam o discurso esclarecido. Enquanto nas colônias é permitida a realização de todo tipo de abuso, inclusive que se faça guerra contra as populações “civis”, o europeu vive num mundo supostamente seguro e “policiado” (FH, p. 59, 85). Sinal disso era o fato de que na ordem europeia estabelecida pelo Tratado de Utrecht, que banuiu as guerras civis do século XVII, os conflitos militares transcorriam de modo limitado e “civilizado” entre os exércitos profissionais das potências em disputa⁶⁵ (FH, p. 59, 93; MBEMBE, 2018, p. 112-113). Por outro lado, Herder salienta o caráter enganoso dessa *pax* europeia pós Utrecht. Se, por um lado, alguns europeus (sobretudo os nobres e burgueses) estavam resguardados do exercício da violência sem peias, os “outros” – como os camponeses, ou a quem mais coubesse a atribuição da barbárie e (ou) selvageria, segundo o ideal civilizatório das Luzes – sofriam violências semelhantes às que eram submetidos os povos das colônias. Isto é, o outro do europeu metropolitano não era somente o colonizado (o “não europeu”, o não cristão”), mas o incivilizado que habitava a própria Europa. Nesse aspecto, chama a atenção sua acusação de que a predação colonial possuía o inconveniente de se voltar contra o próprio europeu. De modo que a mesma lógica de exclusão que dá sentido à política de assimilação e destruição cultural nas colônias – pela qual a dominação invariavelmente ocorre pela brutalização e (ou) assassinato do outro – tem lugar na metrópole, como

⁶⁴ *[nur eins haben wir uns noch erlaubt, drei Weltteile als Sklaven zu brauchen, zu verhandeln, in Silbergruben und Zuckermühlen zu verbannen – aber das sind nicht Europäer, nicht Christen, und dafür bekommen wir Silber und Edelgesteine, Gewürze, Zucker und – heimliche Krankheit: also des Handels wegen und zur wechselseitigen Bruderhülfe und Gemeinschaft der Länder!]* (AEP, p. 74).

⁶⁵ De acordo com Achille Mbembe (op. cit., p. 112), são estabelecidas então duas esferas concêntricas, sendo que a interior “era regida pelo direito e pela justiça”, na sociedade e nas relações internacionais, na paz e na guerra. Já a esfera exterior, o mundo (a ser) colonizado, “era um campo aberto de não direito, sem lei, que se pode em boa consciência pilhar e extorquir, onde pode ter livre curso a ação de piratas, flibusteiros, bucaneiros, aventureiros [e] criminosos”. Ainda segundo Mbembe (Ibidem), estipula-se uma “linha”, uma fronteira além da qual “começava uma zona em que, na falta de qualquer limitação jurídica imposta à guerra, contava apenas o direito do mais forte”. Cabe observar que Paulo Arantes segue essa mesma linha interpretativa, e comunga com Mbembe a referência em Carl Schmitt no que tange à identificação dessa “linha de fronteira” a partir da qual se firma a relação entre a colônia e a metrópole no século XVIII (Paulo Arantes, informação verbal, “Conferência ‘Sobre a era de emergência em que vivemos’”, XII Simpósio de Filosofia da Universidade Estadual de Maringá/UEM, 24 de novembro de 2017).

demonstravam a dominação inglesa sobre a Escócia e a Irlanda, da Córsega pela França e da Polônia pela Rússia e a Prússia (FH, p. 81-82).

Essa dominação não é pensada por Herder somente em termos políticos e militares, mas antes como a imposição de uma moral, de um “modo de vida e pensamento” e de uma ideia de homem (em suma, de uma “cultura”). Trata-se de efetuar a “conversão dos selvagens” e dos “bárbaros” em “homens” propriamente ditos⁶⁶ (FH, p. 71, 80-81). Tarefa que compreende, no fundo, a destruição sistemática de seu “modo de vida e pensamento” – ou do que Herder entende como seu “espírito” – que engloba a linguagem, mitologia e (ou) religião, as hierarquias sociais, o respeito devido à autoridade e às tradições no âmbito daquelas sociedades, e sobretudo o valor que cada “povo” atribuía a si mesmo (sua autoimagem), contribuindo assim para degradar seu “caráter nacional” (*Nationalcharakter*) (FH, p. 85-86; AEP, p. 74-75). De tal forma que os colonizados se tornam, como o próprio europeu, pessoas “más, fracas e infelizes”⁶⁷ (FH, p. 81).

Por conseguinte, Herder concebe que o Esclarecimento cumpre uma tarefa de desqualificação e desmoralização dos povos, como preparação e justificativa civilizatória da espoliação colonizadora. Como veremos depois, a reação a essa atitude colonizadora do Estado monárquico frente aos “povos” e às “nações” europeias⁶⁸ viria a alimentar a crítica de Herder à política de Frederico II, seja na Prússia, seja nos territórios conquistados no decorrer de seu reinado, que incluíam a Silésia, tomada na Guerra dos Sete anos, entre 1756 e 1763, e a Polônia, cujo território foi dividido entre o reino da Prússia e o império russo em 1772.

A perda de credibilidade do discurso esclarecido, segundo Herder, alimentava a hipocrisia vigente entre a intelectualidade europeia em relação às circunstâncias cruéis da dominação colonial. O suposto “melhoramento progressivo do mundo se tornou mero romance em que ninguém [mais] acredita” (FH, p. 44). Doravante, o retrato do presente oferecido pela filosofia da história esclarecida, fundado na ideia de que teria havido um “melhoramento progressivo do mundo”, propiciado pelo Esclarecimento, assumia uma feição tão irreal (romanesca ou poética) como o quadro degradante que, no entender de Herder,

⁶⁶ Herder utiliza a expressão “conversão” (*Bekehrung*) aqui num sentido sobretudo laico, e com ironia, como “conversão à cultura” europeia e à degradação moral que a acompanha, isto é, uma conversão à aguardente, ao luxo e à maldade (FH, p. 81; AEP, p. 71).

⁶⁷ Lendo a reverso a afirmação irônica de Herder citada na página anterior.

⁶⁸ Lembrando que o termo “nação” no sentido herderiano é independente do Estado; ou seja, não se trata do Estado-nação, sentido que se torna corrente somente no século XIX.

os filósofos-historiadores das Luzes traçavam dos outros povos e períodos da história (FH, p. 44).

3.5 Rousseau e a fratura nas Luzes

Herder apresenta a querela entre Rousseau e os *philosophes* como sinal de uma divisão conflituosa, no âmago do Esclarecimento, em relação ao papel⁶⁹ da filosofia na condução dos assuntos humanos. Se por um lado ele atribui a Voltaire o papel de representante maior da época, expressão de seu espírito crítico, irônico e iconoclasta, Rousseau é retratado como o grande antagonista dos *philosophes*, em tudo oposto ao “espírito esclarecido do século” (TD, p. 100, p. 108; FH, p. 123). Seria de se esperar, portanto, a adesão de Herder às ideias do filósofo de Genebra (algo que aportes canônicos se esforçaram por nos fazer crer).⁷⁰

Contudo, apesar da posição antagonica de Herder em relação a Voltaire, ele evita se alinhar a Rousseau, e julga importante dissociar seu pensamento das ideias do genebrino. Em diversas ocasiões, após exercitar a crítica em relação aos “males do século”, ele se apressa em refutar qualquer suspeita de rousseaunismo. No ensaio epistolar de 1773, a respeito de *Ossian e as canções dos povos antigos*, por exemplo, após salientar os méritos da “poesia popular” (*Volkspoesie*) – arte poética que fugia radicalmente dos critérios estéticos de Paris – ele afirma para seu interlocutor esclarecido:

Você faz pouco caso do meu entusiasmo por esses selvagens, quase como Voltaire zombou de Rousseau, por ele desejar andar de quatro (...), mas não pense que isso [a admiração pelos “selvagens”] me faz desprezar as vantagens de nossa própria moralidade e costumes, sejam estes quais forem. A raça humana está destinada a se desenvolver através de uma série de cenários da cultura e dos costumes. Ai de quem desdenha o cenário onde faz sua entrada, onde atua e vive sua vida! Mas ai também do filósofo da humanidade e da cultura que pensa que a cena atual é a única e julga erradamente a cena antiga como pior e mais primitiva. Se todas pertencem ao grande drama da história, então cada uma revela um aspecto novo e mais admirável da humanidade.⁷¹ (OSP, p. 157-158).

⁶⁹ Herder alude à querela em FH, p. 123. Sobre o fato de que “Rousseau combate os philosophes”, cf. o *Diário de viagem* (TD, p. 108).

⁷⁰ Cf., por exemplo, Borheim (1985, p. 81-82).

⁷¹ [Sie lachen über meinen Enthusiasmus für die Wilden beinahe so, wie Voltaire über Rousseau, daß ihm das Gehen auf vieren so wohl gefiele: Glauben Sie nicht, daß ich deswegen unsre sittlichen und gesitteten Vorzüge, worin es auch sei, verachte. Das menschliche Geschlecht ist zu einem Fortgange

Ao citar a sentença satírica de Voltaire presente na famosa carta a Rousseau de 1755 (VOLTAIRE, s/d, p. 36), Herder se coloca numa posição ambígua. Ao mesmo tempo em que se identifica com Rousseau (por seu “entusiasmo pelos selvagens”), sustenta que isso não implica em assumir o “lado” deste último na querela iniciada em 1750 com o *Discurso sobre as ciências e as artes*; de reencenar a controvérsia em solo alemão, aliando-se a ele no “combate” que moveu contra os *philosophes* (TD, p. 89, 108; OSP, p. 157-158; FH, p. 123). Deixa isso claro, ao salientar que não subscreve o que julga ser o argumento central de Rousseau, procedente desta obra: que o presente era pior que o passado, devido a uma degeneração da moral e dos costumes (OSP, p. 157)⁷². Para isso, ele salienta, divergindo de Rousseau, que não despreza “as vantagens de nossa própria moralidade e costumes, sejam estes quais forem” (Ibidem).

Isso aponta para uma contradição aparente no pensamento de Herder, que se evidencia particularmente em *Mais uma filosofia da história*. Apesar das sérias acusações que realiza nessa obra em relação ao presente, inclusive à degradação moral que a seu ver caracteriza a Europa das Luzes, ele assume uma posição aparentemente relativista ao sustentar que todas as épocas têm seu mérito intrínseco como expressão da plasticidade infinita do homem, cada qual com seus “ideais particulares de virtude e felicidade”, assim como cada povo e nação, vivendo em seu “círculo” particular, define “o centro de sua felicidade” (FH, p. 41). No *Diário de viagem*, ele havia se colocado de modo semelhante ao afirmar que:

Em todas as épocas – ainda que de modos diversos – a raça humana teve como objetivo a felicidade. Em nossa própria época estamos errados se, como fez Rousseau, enaltecermos eras que não existem nem nunca existiram, se nos tornamos miseráveis por pintar quadros românticos dessas épocas como meio de depreciar a nossa, ao invés de encontrar prazer no presente. Deve-se procurar, mesmo nas épocas bíblicas, apenas aquela religião e virtude, aqueles exemplos e modos de felicidade adequados para nós. Torne-se um

von Szenen, von Bildung, von Sitten bestimmt: wehe dem Menschen, dem die Szene mißfällt, in der er auftreten, handeln und sich verleben soll! Wehe aber auch dem Philosophen über Menschheit und Sitten, dem seine Szene die einzige ist, und der die erste immer, auch als die schlechteste, verkennet! Wenn alle mit zum Ganzen des fortgehenden Schauspiels gehören: so zeigt sich in jeder eine neue, sehr merkwürdige Seite der Menschheit. (OSS, p. 456).

⁷² Por outro lado, como vimos, em *Mais uma filosofia da história* Herder se atém a uma das teses fundamentais de Rousseau no *Discurso sobre as ciências e as artes*, de que a filosofia estava a serviço do poder; tanto como instrumento de sua legitimação, quanto meio de ocultação (GATTI, 2015, p. 24). Contudo, em seus textos publicados o jovem Herder não explicita nem esta, nem outras posições que comunga com Rousseau.

pregador da virtude de sua própria época! Oh, quanto eu não poderia fazer a este respeito. E farei!⁷³ (TD, p. 89-90).

Diante da asserção de que cada época possui seu próprio critério para o julgamento moral, o que autoriza a censura herderiana à degradação dos costumes no mundo europeu moderno e seu imperativo de contribuir para “a virtude de sua (...) época”?⁷⁴ A resposta é fornecida por Herder se atentamos para o fato de que em *Mais uma filosofia da história* ele se dedica ao problema, colocado a princípio por Rousseau no *Discurso sobre as ciências e as artes*, da ineficácia da filosofia na condução dos assuntos humanos (GATTI, 2015, p. 21-28); tema que o preocupa pelo menos desde 1765, quando começa a delinear seu programa reformista.

Como vimos, no *Diário de viagem* ele enuncia uma série de planos, alimenta grandes expectativas em relação a Riga, cidade na qual julga poder colocar suas ideias em prática. Por outro lado, menciona que, como parte do projeto civilizatório do Esclarecimento, essas reformas colocavam uma série de problemas relacionados com a contradição entre o ideal cosmopolita das Luzes e as tradições dos povos incultos. Questão esta que, evidentemente, afetava sua identidade como filósofo esclarecido e agente das reformas. De maneira que, ao mesmo tempo que coloca em questão seu próprio lugar no contexto das Luzes, ele começa a repensar criticamente a filosofia, seu papel e sua influência sobre o caráter dos povos.⁷⁵

Entre 1763 e 1765, Herder redige um manuscrito no qual toma como tema esse conjunto de questões. Trata-se do esboço para uma resposta à questão posta

⁷³ [Das menschliche Geschlecht hat in allen seinen Zeitaltern, nur in jedem auf andre Art, Glückseligkeit zur Summe; wir, in dem unsrigen, schweifen aus, wenn wir wie Rousseau Zeiten preisen, die nicht mehr sind, und nicht gewesen sind; wenn wir aus diesen zu unserm Mißvergnügen, Romanbilder schaffen und uns wegwerfen, um uns nicht selbst zu genießen. Suche also auch selbst aus den Zeiten der Bibel nur Religion, und Tugend, und Vorbilder und Glückseligkeiten, die für uns sind: werde ein Prediger der Tugend deines Zeitalters! O wieviel habe ich damit zu tun, daß ich's werde!] (JMR, p. 30).

⁷⁴ Daí Isaiah Berlin (2001, p. 26-27, 63-64) ter considerado Herder um relativista e um dos pais fundadores do Romantismo, por sua oposição radical aos fundamentos universalistas do Esclarecimento. Berlin (1991, p. 69-83, cf. esp. p. 74), contudo, altera sua posição na década de 1970, conforme afirma no ensaio “O pretenso relativismo no pensamento europeu do século XVIII”, ao sustentar que o “historicismo” de Herder (sua posição de que o homem só poderia ser compreendido em relação ao seu contexto histórico) não implicava no relativismo, mas no que Berlin (Ibidem, p. 76-81) denomina “pluralismo”: uma alternativa não relativista para o universalismo, típica de Vico e Herder, para os quais a pluralidade de valores e pontos de vista das diferentes culturas históricas, e a recusa ao estabelecimento de uma hierarquia entre elas não implicava na recusa à existência de um ponto de referência comum – uma “humanidade” una. Para ele (Ibidem, p. 79-80), é isso que sustenta a crença de Herder na inteligibilidade entre as diferentes culturas, e a própria inteligibilidade da história.

⁷⁵ Aspecto relacionado com o conflito identitário entre o “eu” herderiano e o Esclarecimento que aponte no presente capítulo.

pela Sociedade Patriótica de Berna:⁷⁶ “Como tornar a filosofia mais universal e útil para o benefício do povo?”.⁷⁷ Esse texto oferece uma série de pistas para começarmos a entender a contradição aparente entre a sua atribuição de uma “degeneração” moral e de costumes ao século XVIII, e a asserção coeva de que cada período possui seus méritos particulares, de modo que “o presente não podia ser considerado pior que o passado” (OSP, p. 157-158).

O fio condutor do ensaio *Como a filosofia pode se tornar mais universal* são os limites da filosofia como meio de formação e educação do cidadão para a política. O texto foi concebido por Herder como uma intervenção no debate que agitava as cidades republicanas suíças, como Berna e Genebra, e alcançava as “cidades livres alemãs”, como Frankfurt, a respeito dos novos problemas colocados pelo predomínio do comércio e das finanças nas repúblicas modernas (KAPOSSY, 2006, p. 231, 237). Influenciados sobretudo por autores escoceses, como Adam Fergusson, Adam Smith, William Robertson e David Hume, entre outros, os intelectuais alemães indagavam a possibilidade de formação de cidadãos patriotas (ou altruístas em relação ao bem comum da cidade) na modernidade, diante do fato de que os interesses comerciais conspiravam contra isso, por favorecerem o egoísmo e o predomínio dos interesses privados (Ibidem, p. 228-229, 231, 241-242, 244).

Logo no princípio do texto, Herder indaga quais seriam os benefícios de uma “educação filosófica (...) em nossa era econômico-política” (HPU, p. 6). Como resposta, afirma que a questão da Sociedade Patriótica de Berna poderia ser enunciada de outra forma: “Como pode a filosofia ser reconciliada com a humanidade e a política, de modo que ela também sirva a estas últimas?” (HPU, p. 6). O que se coloca para a filosofia, segundo Herder, portanto, é em que medida ela pode contribuir para a formação política e “humana” do “povo” (*Volk*), isto é, para sua virtude política (Ibidem).

⁷⁶ Uma das diversas sociedades para fomento do Esclarecimento que afloraram na Alemanha na segunda metade do século XVIII. No contexto das repúblicas da Confederação Suíça, essas sociedades explicitavam seu caráter eminentemente político. A esse respeito, cf. KAPOSSY, 2002, p. 227-247.

⁷⁷ *Wie die Philosophie zum besten des Volks allgemeiner und nützlicher werden kann* (WPV). A partir desse ponto, denomino este texto: *Como a filosofia pode se tornar mais universal* (HPU). Deve-se notar que o termo *allgemein* nesse contexto denota “universalizar” a filosofia, no sentido de torná-la conhecida, pública; isto é, que o povo seja instruído na filosofia, tese pressuposta na questão da Sociedade Patriótica de Berna que Herder se dedicou a contestar nesse texto.

Assim sendo, ao mesmo tempo em que coloca sob o foco da crítica o papel da filosofia como educadora, Herder desloca em seu texto a ênfase para o “povo” (HPU, p. 6-7); de modo que ele não trata mais da educação de “pessoas” (como era o caso da questão proposta pela academia suíça), mas do “povo”, entendido como coletivo composto por cada “cidadão (*Bürger*) no Estado” (HPU, p. 7). Ao mencionar o “povo” nesse texto, ele não se refere aos pobres (o sentido corrente do termo na época), mas especificamente aos cidadãos (*Bürger*) das cidades-Estado republicanas modernas, entre as quais, no século XVIII, Berna era considerada o exemplo mais representativo e bem acabado (KAPOSSY, 2006, p. 231-236). Trata-se, para Herder, de restituir uma dignidade ao termo que era recusada pela identificação corrente do “povo” (*Volk*) com a “ralé” ou o “populacho” (*Pöbel*) (PFY, p. 57). Como veremos depois, Herder aprofunda esse problema em outro texto da época, *Ainda temos um público e uma pátria como a dos antigos?*, no qual salienta a necessidade de resgatar a dignidade política que o povo desfrutara na Antiguidade (PFY, p. 54-59, cf. esp. p. 57). O que está em questão é se a filosofia pode ou deve contribuir para o resgate desse sentido “digno” do povo como a soma dos cidadãos virtuosos (patriotas) de uma república. Em outras palavras, se a filosofia é capaz, ou se deve ser autorizada a tentar realizar a tarefa de “educação ou formação”, no sentido da *Bildung* herderiana, do povo como entidade política na atualidade.

É em relação a esse programa que Herder explicita sua referência maior em Rousseau; segundo ele, o “amigo patriótico da humanidade [cujo] grande tema é em tudo parecido com o meu”: porque ambos educam para a virtude republicana (HPU, p. 12). Quando aluno de Kant em Königsberg, entre 1762 e 1764, Herder foi introduzido na obra de Rousseau e travou contato com seus livros mais recentes. Nesse período se intensifica a querela entre Rousseau e os *philosophes*, na qual o conflito entre a filosofia e os costumes, ou o problema da interferência perniciosa das “ciências e das artes” sobre a moralidade, particularmente na moralidade política, se torna dominante. Em 1758, na *Carta a d’Alembert sobre os espetáculos*, Rousseau situa a questão no âmbito das repúblicas modernas, particularmente de Genebra, a república modelo no seu ideário político, ao sustentar que a introdução na cidade de um teatro francês seria prejudicial à virtude política dos cidadãos. Em 1762, no *Emílio* e no *Contrato Social*, ele enfatiza o papel desempenhado pelos

costumes na formação do cidadão nas repúblicas da Antiguidade⁷⁸ (GATTI, 2015, p. 15, 64-66).

Partindo do resgate da condição política do povo, em *Como a filosofia pode se tornar mais universal*, Herder estabelece uma distinção radical entre o povo e o filósofo; caracterizados por ele por tipos excludentes de relação com o saber, a moralidade e a política. Do ponto de vista do conhecimento, o povo segue o “senso comum”, “obedece às leis da razão sadia sem escolher a alta filosofia como seu guia” (HPU, p. 7). É detentor de um tipo de saber prático, de um “modo de vida” e “inclinações”⁷⁹ que permitem a tomada de decisões corretas e virtuosas quando necessário, e a decisão pela melhor conduta, prescindindo da filosofia (HPU, p. 14).

O bom político não precisa conhecer os fundamentos da política, assim como o homem virtuoso não precisa ser um iniciado na filosofia moral nem o religioso na metafísica teológica; basta, para eles, respectivamente, o patriotismo, a virtude e a fé. Herder insiste, portanto, na eficácia do “senso comum”, correlata à ineficácia da filosofia em relação às questões morais, salientando que a “razão sadia do povo”, aliada a seus “sentimentos” e “inclinações naturais”, serve melhor na orientação dos assuntos humanos do que a “razão abstrata” dos filósofos.

Desse modo, coloca-se em questão a legitimidade da “universalização da filosofia”. Partindo da crítica de Rousseau, Herder investe contra a premissa dominante no projeto do Esclarecimento, de que o conhecimento da verdade é necessário para a formação de homens virtuosos, e que o saber é capaz de conduzir à virtude. Logo, o projeto do Esclarecimento de “universalização da filosofia” (sua difusão para o maior número possível de pessoas) se revela profundamente equivocado (HPU, p. 18). Em primeiro lugar, porque não é destruindo os preconceitos que as pessoas se tornam “moralmente boas” (HPU, p. 12). Elas prescindem da filosofia porque têm um guia melhor: a “razão sadia”, a “consciência” e os “sentimentos” (HPU, p. 19). As verdades da filosofia são intuitivamente conhecidas pelo povo, que possui “um modo de pensamento” e

⁷⁸ Temas e termos que desempenham um papel fundamental na formulação da crítica de Herder ao pensamento histórico do Esclarecimento.

⁷⁹ Trilhando um caminho semelhante ao de Rousseau, que tomava os camponeses como modelo de um modo de vida e uma virtude natural, Herder afirma que “Tudo o que o filósofo ensina e não pode fazer, aqueles que são próximos da natureza realizam, os simples habitantes do campo. Estes são os grandes observadores da natureza, em sua servidão o povo mais livre, que desprezam a tirania da honra, que jamais deixam o julgamento dos outros tomar precedência sobre seu próprio. Em suma, oh filósofo, vá para o campo e aprenda o modo de vida dos fazendeiros e transforme este quadro num ideal”. (HPU, p. 23).

“disposições” que a “filosofia moral” é incapaz de alterar (Ibidem). Por outro lado, o povo que, influenciado pela filosofia, abandona seu “modo de pensamento” particular e sua “razão sadia” perde suas características essenciais. Então, prossegue Herder, um povo filósofo, versado em questões de “teoria moral (...) não permanece mais sendo um povo” (HPU, p. 12, 15). Este teria sido o maior ensinamento de Rousseau, a forma como

ele provou para todos os que têm olhos humanos que não foram distorcidos pelo telescópio da filosofia, “que para o benefício do povo humano nenhum desenvolvimento dos poderes mais elevados da alma é desejável”, e eu tive que provar que para o benefício do povo no Estado – dessas criaturas que estão ainda mais perto da natureza que os estudiosos – nenhum desenvolvimento dos poderes filosóficos da alma é desejável⁸⁰. (HPU, p. 12).

A presença do termo “povo humano” (*Menschenvolk*) aponta para uma distinção tipicamente herderiana. O filósofo é aquele que se apartou tanto da humanidade, quanto do povo; que perdeu seus vínculos com os “homens” (*Menschen*), isolou-se e deixou, portanto, de ser plenamente homem (HPU, p. 15, 17; WPV, p. 117, 120). Daí o caráter ambíguo de seu saber, ao mesmo tempo “elevado”, superior ao dos humanos e do povo, mas que, como consequência desse isolamento, tem os olhos “distorcidos pelo telescópio da filosofia”.⁸¹ Por outro lado, o saber do povo é superior ao dos filósofos, por sua eficácia, capacidade criativa e vitalidade. O saber do filósofo é ineficaz, estéril e morto, não é capaz de criar nada senão novos problemas para se ocupar – como se a filosofia precisasse, afirma Herder, criar para o povo um labirinto de pensamentos, apenas para poder oferecer a ele o fio de Ariadne que indica a saída.

⁸⁰ [Er hats jedem, der Menschengen <hat>, ohne daß das philosophische Sehrohr sie geschwächt <,> bewiesen: “daß zum Besten des Menschenvolks keine Entwicklung der höhern Seelenkräfte zu wünschen sei”, und ich habe beweisen müssen, daß zum Besten des Volks in Staat, dieser Geschöpfe die noch näher na Natur sind, als Gelehrte, keine Entwicklung der philosophischen Seelenkräfte zu wünschen sei] (WPV, p. 114).

⁸¹ Como afirma no *Diário de viagem*, trata-se do olhar de um observador apartado da “experiência” (*Erfahrung*) do mundo”, que não aporta diretamente nas coisas (TD, p. 64-65; JMR, p. 13-14). Para Herder, é um tipo de filósofo que se mantém no isolamento – diríamos fústico – do gabinete de estudo e não aprende a “conhecer o mundo, o homem, a sociedade, as mulheres e o prazer”. Ele descreve a si próprio nessa obra como esse tipo de filósofo, quando afirma que se transformou num “tinteiro, um pesquisador de garatujas pedantes, um dicionário de artes e ciências que não vê e não compreendo (...) uma estante cheia de livros e papéis, cujo único lugar é o gabinete de estudo” (TD, p. 64-65; JMR, p. 13-14).

Partindo desses argumentos tipicamente rousseauianos, que desautorizam a filosofia em suas ambições ao conhecimento e à orientação dos assuntos político-morais, Herder se vê num dilema. Não é possível prescindir dela, pois isso mergulharia a república na barbárie; porém, é preciso reconduzir o povo a um “entendimento são” do qual foi desencaminhado pela própria filosofia. Se sua difusão havia sido um veneno para o povo, afastando-o da “razão sadia”, era preciso que ela atuasse agora contra si mesma, pois “Somente a filosofia pode servir como antídoto contra os males nos quais a curiosidade filosófica nos mergulhou” (HPU, p. 18-19, 21). Porém, não o filosofar corrente, atual. É preciso fundar uma outra filosofia, uma “filosofia do entendimento sadio” (*Weltweisheit des gesundes Verstandes*) e “das pessoas comuns”, que forme “o ser humano (...), o patriota, o cidadão que realmente age” (HPU, p. 19; WPV, p. 122).). Para tanto,

nossa filosofia deve descer das estrelas até os seres humanos. Seus elementos abstratos devem permanecer intocados, não devem ser mutilados. Mas não existiria, mais além, uma filosofia que seja imediatamente útil para o povo, uma filosofia do entendimento sadio? Devo falar para as pessoas em sua linguagem, em seu modo de pensamento, em sua esfera. Sua linguagem são coisas, e não palavras; seu modo de pensamento é vivo, e não claro; correto, e não demonstrativo; sua esfera diz respeito a vantagens reais nos assuntos cotidianos, meios para obter vantagens ou prazeres vivos. Observe! Eis o que a filosofia deve fazer para se tornar uma filosofia das pessoas comuns. Quem reconhece nosso filósofo neste quadro?

Ao invés da lógica e da teoria moral, esta filosofia forma com espírito filosófico o ser humano com pensamento independente e no sentimento da virtude. Ao invés do político, ela forma o patriota, o cidadão que realmente age. Ao invés da ciência inútil da metafísica, ela o presenteia com uma que é realmente um deleite...⁸² (HPU, p. 19).

A proposta de Herder que se delineia, de uma nova filosofia popular, guarda semelhanças com o programa de educação negativa apresentado no *Emílio* por

⁸² [Freilich muß unsre Philosophie sich von den Sternen zu den Menschen herablassen; der abstrakte Teil muß für sich unangetastet, unverstümmelt bleiben, aber gibts nicht außer ihm eine Philosophie die unmittelbar nützlich ist für das Volk: (eine Weltweisheit des gesundes Verstandes). Ich muß zu dem Volk in seiner Sprache, in seiner Denkart, in seiner Sphäre reden; seine Sprache sind Sachen und nicht Worte; seine Denkart lebhaft, nicht deutlich, gewiß, nicht beweisend; seine Sphäre wirklicher Nutzen in Geschäften, Grundlagen zum Nutzen; oder lebhaftes Vergnügen – Siehe! Das muß die Philosophie tun, um eine Philosophie des gemeinen Volks <zu sein>; wer erkennt unsre bei diesem Gemälde – / Statt Logik und Moral bildet sie mit philosophischem Geist den Menschen im Selbstdenken, und im Gefühl der Tugend: statt Politik bildet sie den Patrioten den bürger der da handelt; statt unnütze Wissenschaft der Metaphysik legt sie ihm wirklich ergötze vor, die unmittelbar.] (WPV, p. 122).

Rousseau, em sua aspiração por deixar a natureza seguir seu rumo (GATTI, 2015, p. 77-79) (HPU, p. 22-23). Assim como Rousseau, o educador herderiano permite o livre desenvolvimento da criança; o novo filósofo prefigurado por Herder “molda o corpo da criança sem coerção, e seus sentidos com toda a liberdade concedida a um animal” (HPU, p. 22).⁸³

De forma semelhante, ao educar o povo, ele deve permitir o desenvolvimento livre de suas “faculdades”, deve ensiná-lo a “agir sem pensar, a ser virtuoso sem perceber”, a “ser virtuoso sem ciência” (HPU, p. 22, 23); pois, se a filosofia não exercer sua influência “corruptora” e “prejudicial à sociedade” (HPU, p. 18, 23), o povo decidirá por si só o que é melhor para ele (HPU, p. 21, 23). Contra a antiga filosofia, fria e abstrata, que é a “corrupção do mundo”, a nova filosofia advém do sentimento: “deve ser plantada na sensação e não na razão” e, como tal, é capaz de dar origem a uma autêntica virtude política (HPU, p. 23-24).⁸⁴ Na medida em que tem no “humano” e no “povo seu foco central”, essa nova filosofia deve “se tornar antropologia” (HPU, p. 20-21, 29). Para Herder, essa transformação é semelhante à revolução ocorrida no século XVII, na passagem do sistema ptolomaico ao copernicano, de modo que em breve o “povo humano”, até então situado à margem da filosofia, estará no centro de suas preocupações.⁸⁵

Ele atribui a essa filosofia um papel de cura em relação aos males do mundo moderno, antecipando alguns aspectos que seriam retomados no *Diário de viagem* e em *Mais uma filosofia da história*. Dentre esses problemas, em *Como a filosofia pode se tornar mais universal*, Herder salienta a “desumanização” dos intelectuais, devido a um processo histórico no qual ocorreu uma diferenciação progressiva, tanto entre os filósofos e o povo, quanto entre os filósofos e sua própria condição humana. Uma perda no que se refere à “sociabilidade natural”, um dos traços fundamentais da condição humana para Herder (EOL, p. 134). Para ele, isso seria decorrente da

⁸³ Essa proposta guarda uma forte semelhança com o tema da “educação dos sentidos” exposto por Herder no *Diário de viagem*, em sua ênfase na educação pela “experiência”, pelo “olhar” e pela “ação”, assim como no autoaprendizado e na independência do aluno, em detrimento da palavra, da leitura e da “abstração filosófica” (TD, p. 77-86, cf. esp. p. 22-23).

⁸⁴ A nova filosofia deve inclusive ouvir e imitar “a parte humilde do povo”, que não só é ensinada pelos filósofos, mas que também “nos ensina a pensar” (HPU, p. 22-23).

⁸⁵ Herder se refere à “revolução copernicana” na filosofia que sua proposta filosófica pode ocasionar. Segundo Michael N. Forster (apud HPU, p. 29, n. 63), provavelmente a metáfora procede de Kant, que a estaria usando já no período pré-crítico, no começo da década de 1760, quando Herder foi seu aluno em Königsberg (HPU, p. 29). O fato de que para Herder essa “revolução copernicana” seria a transformação “da nossa filosofia (...) em antropologia”, aponta para outra referência kantiana (HPU, p. 29).

cisão histórica entre o “modo de pensamento” dos filósofos e do povo, a separação entre os que agem e os que pensam (HPU, p. 29).

Esse problema se evidencia sobretudo na linguagem, que é “sinal da época e do modo de pensamento” (HPU, p. 29). Na Antiguidade, a língua do escritor era a mesma do povo, e até mesmo a linguagem do poeta num primeiro momento foi a linguagem do cotidiano, como era o caso de Homero. Mas em algum momento isso se perdeu. O filósofo se apartou do povo quando passou a julgar que “o mundo intelectual é o paraíso e a república do povo é a Terra” (HPU, p. 29); quando a política e o povo passaram a ser associados à ignorância, e a filosofia à sabedoria. O novo filósofo, por outro lado, deve revalorizar o saber do povo e reconhecer suas próprias limitações. Nesse aspecto, como de hábito, Herder é ambíguo. Afirma, por um lado, que o filósofo deve abandonar a própria filosofia para reassumir o papel de cidadão no interior de república (HPU, p. 24); ou seja, deve se despojar das pretensões à superioridade do pensamento filosófico, e abrir mão de ditar as regras e de definir os princípios da política. Deve adotar a linguagem do povo e se reconciliar com seu “modo de pensamento”, imitando sua sensibilidade vivaz e modo de vida ativo, tornando-se, ele também, “humano”, “povo” e patriota (HPU, p. 20). Contudo, sendo ainda um filósofo, mesmo que de um novo tipo, não pode assumir esse caráter “patriótico” em sua plenitude – não pode se tornar realmente povo. Por seu “modo de vida e pensamento” peculiares, ele é condenado a viver apartado do mundo e da “humanidade” (HPU, p. 19-20).

Se a existência das repúblicas depende do comprometimento do povo com o bem comum, isto é, da solidez de sua virtude política, de seu patriotismo, a filosofia pode contribuir de duas formas. Em primeiro lugar, por ser o único instrumento que permite compreender as causas da perda da virtude, que é a perda da própria capacidade do povo para o exercício da política, ela permite sondar as razões históricas desse desvirtuamento da condição humano, investigar as razões do desvio do “entendimento sadio” que Herder diagnostica na modernidade. Além disso, o filósofo pode favorecer a retomada da saúde da república através da descoberta de remédios eficazes.

Nisso, cabe a ele a tarefa de compreender o problema político-moral da atualidade e fomentar a autonomia e a independência do povo. Herder recorre aqui, como de hábito, a metáforas agrícolas e vegetais: como uma boa semente colocada num bom solo, o povo não deve sofrer coerções, nem ter seu pensamento

confinado. A razão, a virtude e as instituições de um povo devem germinar, crescer e frutificar por si só, sem a intervenção de planos filosóficos.

Em *Mais uma filosofia da história* Herder retoma e desenvolve alguns dos argumentos centrais de *Como a filosofia pode se tornar mais universal*, sobretudo que o mundo moderno se caracteriza por uma degeneração moral. A tese principal desse texto, de que a filosofia não serve para a condução da moralidade política dos cidadãos numa república, porque é ineficaz, é ampliada em 1774 e retomada no âmbito da história universal. Por isso Herder pode afirmar na década de 1770 que julga todas as épocas válidas de acordo com seus referenciais morais, porém, ao mesmo tempo, sustentar que a época moderna era digna de censura, por ser um período de degradação moral. De algum modo, nessa “nova era” ocorreu um desvio de percurso na história da humanidade.

No seu entender, a partir do século XVI, com os grandes descobrimentos marítimos, o início do empreendimento colonial europeu, o Renascimento e o aparecimento do tipo de filosofia que tem em Bacon sua figura emblemática, teria se iniciado o enfraquecimento das “inclinações” fundamentais do homem (FH, p. 67-69; EOL, p. 139-142). A perda de aspectos basilares do caráter humano, assentados na era patriarcal, os sustentáculos da moral e da sociabilidade natural, que foram substituídas por uma “gélida filosofia”, segundo ele, é totalmente ineficaz na condução da moral.

Ademais, a depreciação do acervo linguístico e cultural da humanidade por essa filosofia, que Herder diagnostica no combate aos preconceitos da linguagem iniciado por Bacon, teria desdobramentos dramáticos na história moderna: o esfacelamento da moral e a difusão do egoísmo e da ganância que caracterizam o século das Luzes. Essa dissolução moral sem precedentes na história está relacionada com uma perda qualitativa na própria condição humana (nos modos de vida, pensamento e na sociabilidade), e é sinal um adoecimento, ou uma perda das “forças vitais” (*Lebenskraft*) e dos “sentimentos” (do poder sensorial e sensual da humanidade).

Logo, se existe um padrão valorativo, um fiel da balança pelo qual Herder julga o valor da modernidade, especialmente o século XVIII, atribuindo a esse

período uma “decadência”, este fiel é o conceito de “vitalidade”.⁸⁶ Ao sustentar que “cada época possui seu próprio ideal de virtude”, ele também quer dizer que esse ideal não se realiza plenamente a não ser que seja alimentado pela “vida”, pela “vitalidade” do povo que o detém, fator que demarca a saúde ou a doença, a florescência ou a decadência de cada período histórico, como expressão da florescência não só da virtude, como também da língua, das instituições, da religião e dos modos de vida e pensamento de um povo num período histórico. É justamente esse problema que ele diagnostica na modernidade, devido principalmente à influência da filosofia do Esclarecimento. Daí a nova filosofia, a “filosofia popular” ou a “antropologia” defendida por Herder ser fundamentalmente uma filosofia que se propõe ao fomento da vida, ou à cura pelo estímulo do “sentimento” e da “ação” (política), contra uma filosofia que ele denuncia como sendo fria, abstrata e ineficaz.

* * *

⁸⁶ Na filosofia de Herder, esse termo desempenha um papel determinante inclusive no âmbito dos grandes processos históricos. A época de decadência do Império Romano, por exemplo, é de “perda das forças vitais” e dissolução dos costumes, enquanto na Idade Média os bárbaros germânicos e o Cristianismo trazem um novo vigor ao “grande cadáver ensanguentado” em que havia se transformado o Império Romano; surgem novas referências morais e uma nova virtude, alimentadas pelo Cristianismo, aliadas à “vitalidade” dos bárbaros invasores (FH, p. 47-57, esp. p. 48-50).

Capítulo 4 – O patriotismo antes da nação

4.1 Vínculos e inclinações

Em seu estudo *História e cotidiano*, Agnes Heller (1985, p. 65-66) cita Rousseau como exemplo de como na modernidade o problema do pertencimento do indivíduo se torna problemático e assume um caráter político. Nesse aspecto, transparece a relação maior entre o pensamento histórico de Herder e Rousseau, particularmente quando se compreende o sentido político que Herder atribui a esse problema na modernidade, relacionado com o conceito emergente de nação.

Segundo Heller (1985, p. 66), no *Contrato Social*,

Rousseau analisa detalhadamente a razão pela qual a ordem estatal unitária moderna não pode ser uma comunidade; e em *La Nouvelle Héloïse*, propõe-se a apresentar um modelo da nova “pequena comunidade”.

Heller acrescenta que o pertencimento a uma comunidade pode ser decorrente de uma “necessidade interna” ou “exterior”, de uma escolha individual ou de uma determinação social e histórica. Nesse segundo caso, ela oferece o exemplo da pólis, que compunha uma “comunidade natural” – as comunidades dessas sociedades são “naturais no sentido de que não podem ser objeto de uma escolha livre” por parte de seus membros¹ (Ibidem, p. 68).

Uma distinção semelhante é estabelecida por Herder quando trata das diferenças entre o mundo moderno e as épocas anteriores, um tópico privilegiado em sua obra de juventude. Ele afirma que na época moderna o senso de pertencimento do indivíduo não advém mais de um modo “natural” ou “espontâneo”; seu lugar na sociedade e formação (*Bildung*) não são mais determinadas

¹ Nas suas palavras: “Por um lado, pode-se pertencer a uma comunidade em consequência de uma necessidade exterior; por outro, isso pode ocorrer em consequência de uma necessidade interna, ou seja, em consequência de uma escolha individual. No caso da pólis ou dos estamentos, trata-se do primeiro tipo. Essas sociedades ainda não são sociedades ‘puras’, ou seja, ainda não se consumou o processo que Marx designou como ‘retrocesso dos limites naturais’ (*Zurückweichung der Naturschranken*). As comunidades dessas sociedades são ‘naturais’ no sentido em que não podem ser objeto de escolha livre e de que a posição social do indivíduo, as possibilidades de desenvolvimento de sua individualidade e de sua hierarquia de valores estão determinadas pelo nascimento e no momento do nascimento” (HELLER, 1985, p. 67-68).

exclusivamente pelo nascimento, sua “posição” (*Stand*) pode ser alterada no decorrer da vida e até a adesão ao código moral passa a depender, numa certa medida, de uma escolha pessoal² (TD, p. 63-64, 66, JMR, p. 11-12, 16). Herder se considera fruto dessa época, e isso se evidencia nos seus próprios dilemas existenciais no *Diário de viagem*, nas escolhas que ele se permite fazer, como quando sustenta que “poderia ter se tornado outra coisa”; nos seus questionamentos em relação à moral convencional; assim como ao decidir partir de Riga em busca de outra “posição” na sociedade (quando procura o convívio com outros “círculos”) e quando coloca em questão sua condição como pastor luterano e intelectual esclarecido (TD, p. 63-66). Ele é plenamente consciente dessa “liberdade” que desfruta em relação ao que “é”, ao “círculo a que pertence”, e como pode, justamente por sua condição de homem do século XVIII, “formar-se” (*ausbilden*), tornando-se algo diferente do que é naquele momento, operar uma modificação consciente em sua condição no mundo (TD, p. 64, 66, 97; JMR, p. 13, 15, 69). Como vimos, isso transparece na atitude que ele e a geração do Tempestade e Ímpeto assumem em relação à vida, que é tomada como projeto, expressão de grandes expectativas que nutrem em relação ao futuro.

Por outro lado, se não há um lugar pré-definido no mundo, se a vida é uma possibilidade aberta, isso também se torna um problema. No *Diário de viagem*, Herder se angustia em relação aos dilemas morais e existenciais colocados por uma condição flutuante, na qual todo o solo fixo de crenças, costumes e pontos de vista fixos havia se esvaído sob seus pés. Esse sentimento transparece em *Mais uma filosofia da história*, na afirmação de que um dos traços principais da condição moderna é a dissolução dos vínculos. Antes, havia uma “coesão”, uma força dos “laços” humanos, mas isso de alguma maneira se perdeu. É exatamente pela “fraqueza dos vínculos” fundados nas “inclinações”, “costumes” e “modos de pensamento” (*Neigungen, Sitten, Denkart*) nos quais se foi educado, que essa escolha se tornou possível, que o indivíduo moderno pode colocar em questão suas crenças e valores e ultrapassar os limites do seu círculo original.

Para Herder trata-se de um evento sem precedentes. Jamais o indivíduo havia se desvinculado de suas raízes como vinha ocorrendo na época moderna. Num determinado momento, em torno do século XVI (com o advento do

² A esse respeito, cf. o capítulo 2.

Renascimento e o início da empreitada colonizadora europeia), deixou de existir o tipo de homem que se vinculava naturalmente ao mundo político e social, cuja existência era determinada por esse mundo, e surgiu um novo tipo de homem, o indivíduo que se autodetermina, que cria seu mundo. Para Herder isso se relaciona com o tipo de ordem política e econômica vigente na Europa moderna, ou seja, como a monarquia comercial e o Estado centralizado e burocrático influencia a vida das pessoas e favorece o esfacelamento dos vínculos. O entendimento deste problema, contudo, solicita o aprofundamento da compreensão das diferenças que ele estabelece entre o indivíduo moderno e pré-moderno, sob a ótica da relação entre a nação e o Estado.

Duas referências fundamentais para Herder são os gregos antigos e os Hebreus do Velho Testamento (FH, p. 78-79, 106). Em *Mais uma filosofia da história*, ele traça a distinção entre a Hélade, que considera o tipo ideal de “nação” – apresentada como conjunto orgânico de círculos nacionais independentes (as póleis), porém irmanados por um quadro comum de costumes, modo de vida e pensamento, gosto, sentimentos, instituições e linguagem – e a Europa moderna, que existe de acordo com o ideal cosmopolita do Esclarecimento (FH, p. 29). Tal como no antigo Império Romano ocorreu “uma destruição dos diversos caracteres nacionais”, ele afirma que na Europa moderna “não há caráter nacional que não se tenha dissolvido” (FH, p. 33, 86). Estabelece, nesse sentido, uma distinção e um conflito entre a nação, como ele a compreende, (significando os povos e nações que habitam a Europa) e a ordem política vigente, o tipo de Estado europeu, monárquico e centralizado, enfatizando sua influência nefasta no caráter desses povos. A distinção entre essas duas condições históricas – a antiga e a moderna –, por via da qual são colocados em questão o poder e a influência do Estado monárquico, era algo de suma importância para ele. Se, por um lado, ela demonstrava a fraqueza do “sentimento nacional” no presente, isso era sinal do modo como os Estados modernos contribuíam para o esfacelamento dos vínculos e a descaracterização das pessoas que viviam sob seu poder. Não havia na Europa nada que se assemelhasse à Grécia – não havia mais uma comunidade ou um círculo nacional real, no sentido atribuído por Herder à Hélade e às poleis –, mas Estados que abrigavam diversos povos e nações e nos quais as pessoas não se reconheciam (mais) umas nas outras. Não havia uma conjunção de vontades e ideais. Como se habitassem todos uma grande Babel, onde falavam línguas (linguagens culturais)

diferentes, ocultando essa diversidade sob o ideal cosmopolita do Esclarecimento.³ No seu entender, essa condição política e cultural era justificada por uma série de construções “abstratas” e “artificiais” – teorias jurídicas, filosóficas e políticas que, ao buscarem legitimidade no ideal cosmopolita do Esclarecimento, não levavam em conta a condição “natural”, particular e específica das pessoas, o fato da identidade real dos indivíduos se fundar no âmbito nacional, na esfera dos povos e das nações (FH, p. 28, 78-79).

Herder toma Sócrates como exemplo típico do indivíduo plenamente integrado a uma comunidade, em oposição ao “europeu moderno”, cuja figura emblemática é o filósofo do Esclarecimento. Segundo Herder, não se deve confundir a natureza do filósofo grego com a do filósofo moderno. Este se apresenta como “cidadão do mundo” (*Weltbürger*) e “amigo da humanidade”, afirma seus vínculos com a “espécie humana” e condena toda identidade “nacional” como sinal de uma visão limitada e preconceituosa. Já Sócrates era somente “cidadão de Atenas” (FH, p. 106-107). Toda sua “esfera de ação” era determinada pelo “sentimento” de pertencimento à cidade, de maneira que suas realizações eram o sinal de uma “espontaneidade” e uma “convicção” plenas (FH, p. 78-79, 106-107). Contudo, isso se perdeu na era moderna:

Tu, Sócrates do nosso tempo, não podes mais agir como Sócrates Porque te falta aquele cenário estreito, concentrado, motivante em que ele se movimentava! A simplicidade dos tempos, dos costumes e do caráter nacional! A clara determinação de tua esfera de ação...! Se és um cidadão do planeta, e já não cidadão de Atenas, é natural que te falte a perspectiva daquilo que em Atenas devias levar a cabo, o sentimento convicto daquilo que fazias, a alegria que sentias por ter conseguido o que fizeste – falta-te o *daemon*!⁴ (FH, p. 106).

Esse “daemon” mencionado por Herder, como voz (hoje diríamos inconsciente) de um “sentimento convicto” do que se faz, e a possibilidade de compreensão mútua e sentimento partilhado forjada nessas comunidades pré-

³ A negativa de Herder diante da questão “Se temos ainda uma pátria ou um público no sentido dos antigos” (*Haben wir noch jetzt das Publikum und Vaterland der Alten?*) (HPA) era a evidência maior desta perda, e sinaliza para o fato de que uma leitura particular da Antiguidade alimentava suas expectativas políticas, como veremos.

⁴ [Du kannst, Sokrates unsrer Zeit! nicht mehr wie Sokrates wirken: denn dir fehlt der kleine, enge, starkregsame, zusammengedrückte Schauplatz! die Einfalt der Zeiten, Sitten und des Nationalcharakters! die Bestimmtheit deiner Sphäre! – Erdbürger und nicht mehr Bürger zu Athen, fehlt dir natürlich auch die Ansicht dessen, was du in Athen tun sollt: das sichere Gefühl dessen, was du tust: die Freudempfindung von dem, was du ausgerichtet habest – dein Dämon!] (AEP, p. 90).

modernas, constitui um “instinto”, uma “aptidão”, um “sentimento total do ser e da existência”, algo impossível de ser compreendido ou reproduzido pelo homem moderno (Ibidem). São traços atribuídos por Herder somente ao indivíduo que habita as pequenas comunidades da Antiguidade e da Idade Média – “uma pátria, uma cidade” –, círculos “estreitos” e “limitados”, nos quais frutificou o verdadeiro “caráter nacional” (FH, p. 106-107). Aspectos raros na atualidade e quase inexistentes na Europa moderna (FH, p. 35-36, 86).

Daí suas acusações ao “artificialismo” do mundo contemporâneo, em oposição ao caráter “natural” das comunidades pré-modernas. O “natural” aqui é o que é dado historicamente (forjado “naturalmente” pela história), ao que se atribui uma origem imemorial e anônima. Também designa o tipo de relação de pertencimento de cada grupo humano em momentos históricos específicos: a “naturalidade” na assimilação do indivíduo ao grupo, caracterizada pelo reconhecimento de si nos outros, pelo sentimento de pertencimento a algo comum, pela fácil compreensão entre os indivíduos.

Para compreender essa distinção entre a atualidade moderna e o passado, no sentido do pertencimento do indivíduo a um povo, nação, ou “círculo” particular, é preciso ter em mente a centralidade do conceito de “inclinação” (*Neigung*) no pensamento herderiano.⁵ Como mencionei no capítulo anterior, para Herder esse conceito coloca em segundo plano toda indagação a respeito da “virtude e da felicidade humanas”,⁶ isto é, os fundamentos eudemonistas e utilitaristas que dominavam o questionamento histórico e político no Esclarecimento (HAZARD, 1974, p. 27-42). A educação moderna que procede à “formação” do indivíduo cosmopolita esclarecido é incapaz de formar as “inclinações” como ocorria no passado. Tanto no caso da pólis quanto do mundo “patriarcal” do Antigo Testamento (as tribos judaicas que viviam no deserto antes do reino de Judá) as inclinações eram algo comum, partilhado por todos como um traço do “espírito nacional”, que englobava “costumes, inclinações e conhecimentos” (*Sitten, Neigungen, Erkenntnisse*) (FH, p. 18). No caso dos hebreus, isso se traduzia em uma forte religiosidade e na “afeição ao despotismo” (FH, p. 18). Isso não é censurável, mas “natural”, “como cabe a uma era infantil da humanidade” (FH, p. 12-13, 16). Por sua vez, as inclinações gregas se externalizam como alegria juvenil e amor à beleza,

⁵ Cf. capítulo 3 desta tese, e também *Mais uma filosofia da história* (FH p. 8-10; AEP, p. 13-15).

⁶ No capítulo 3.

traços condizentes com sua condição histórica: a adolescência da espécie humana. Em ambos os casos, porém, o mais importante é que se trata da participação em um “ideal que nada tem de artificioso”, que ocorre “dentro da natureza”, cujos elementos concorrem para “a formação de uma natureza nas suas mais simples, mais necessárias, mais agradáveis inclinações” (FH, p. 11), de tal modo que estas determinam os papéis desempenhados pelos indivíduos em cada círculo nacional.

Assim como a Grécia, o mundo patriarcal ou hebreu é de suma importância para Herder porque permite compreender o problema do desenraizamento e da perda de vínculos que caracteriza a condição histórica da Europa moderna. Os hebreus estão na raiz da “árvore” da humanidade, base para todo desenvolvimento histórico posterior. Suas inclinações lançaram os fundamentos da própria humanidade, seu “tronco” (*Stamm*). Foram eles que definiram o que é “ser humano, homem, mulher, pai, mãe, filho, herdeiro, sacerdote, governante e patriarca de uma linhagem” (FH, p. 11; AEP, p. 14). Crescendo a partir dessa raiz primordial, essas inclinações se tornaram o “eterno fundamento à formação do homem ao longo de todos os séculos” (FH, p. 9, 11). De modo que as “inclinações” dos hebreus são apresentadas como base para toda a formação cultural posterior, a partir das quais se estabelece uma linha de continuidade histórica:

Que inclinações foram essas? Que haviam elas de ser? As mais naturais, as mais fortes, as mais simples! Servindo de eterno fundamento à formação do homem ao longo de todos os séculos. Sabedoria ao invés de ciência, temor a Deus em vez de sabedoria, amor paternal, amor dos esposos, amor filial em vez de amaneiramento e devassidão, ordenação da vida, poder senhorial e governação divina de uma casa, imagem primordial de toda ordenação e toda organização civil. E experimentar em tudo isso o prazer simples, mas profundo, de se ser humano. Como poderia tudo isso não diria ser criado, mas apenas constituído ou desenvolvido, senão por intermédio daquele poder sereno e eterno que emana de um modelo, da autoridade que se espalha à volta de uma série de modelos.⁷ (FH, p. 9).

⁷ [Was waren diese Neigungen? Was sollten sie sein? Die natürlichsten, stärksten, einfachsten! für alle Jahrhunderte der Menschenbildung die ewige Grundlage: Weisheit statt Wissenschaft, Gottesfurcht statt Weisheit, Eltern-Gatten-Kindesliebe statt Artigkeit und Ausschweifung, Ordnung des Lebens, Herrschaft und Gottregentschaft eines Hauses, das Urbild aller bürgerlichen Ordnung und Einrichtung – in diesem allen der einfachste Genuß der Menschheit, aber zugleich der tiefste – wie [konnte] das alles, ich will nicht fragen, erbildet, nur angebildet, fortgebildet werden als – durch jene stille ewige Macht des Vorbilds und einer Reihe Vorbilde mit ihrer Herrschaft um sich her?] (AEP, p. 12-13).

Herder identifica na época moderna a ruptura dessa linha e a consequente perda dos “modelos”, “papéis” ou “padrões” (*Volbild*) normativos herdados. Sinal do mal que ele diagnostica na condição presente do homem, no que concerne à perda dos “fundamentos” (*Grundlagen*) da própria condição humana (FH, p. 9; AEP, p. 12). Esse problema está no núcleo de sua crítica ao pensamento histórico das Luzes. Em seu combate aos preconceitos, o Esclarecimento incide contra as inclinações naturais do ser humano, fundadas na era patriarcal, os “modelos” que mantêm a espécie humana coesa – “vínculos sem os quais mesmo após milênios de formação, o gênero humano se desmoronaria” (FH, p. 9). A perda dessas “inclinações”, que ele diagnostica na época moderna, poderia acarretar uma “dissolução” dos laços e uma transformação do próprio ser humano em relação ao modo como este havia existido até então. Para Herder, isso estava ocorrendo no presente, diante do quê era necessário descobrir meios de conter e alterar esse processo.

Ele diagnostica nesse ponto o que julga ser um dos problemas fundamentais do Esclarecimento: o fato de que ele mina a “autoridade” (*Herrschaft*), concorrendo assim para o esfacelamento daquele “poder sereno” que advinha do “modelo” patriarcal, que era exercido com o consentimento e aprovação tácita dos indivíduos. No entender de Herder, o Esclarecimento tem um “preconceito contra a autoridade” – ele julga toda autoridade despótica.⁸ Não consegue compreender as circunstâncias nas quais é “natural” que o homem se renda – seja por amor, admiração, temor ou mero respeito à hierarquia – à autoridade por sua própria vontade. Na medida em que sustenta a crítica como valor supremo – que submete tudo à indagação, ridiculariza e debocha de todo costume e hierarquia, exceto os que favorecem seus próprios interesses, em que zomba de tudo que é fundado no tempo –, o Esclarecimento destrói as inclinações e “dissolve os laços” humanos, o consentimento que sustenta a autoridade política. Resta daí somente a tirania, o poder cru que é exercido, seja pela força bruta dos exércitos, seja por uma “educação mecânica” que “uniformiza” as pessoas e as conforma ao “pensamento comum” segundo o “ideal esclarecido do século” (FH, p. 74, 95). Ideal educativo/formativo que extirpa os indivíduos de seus traços particulares (o que restou da identidade dos povos e nações) e os relega à condição de autômatos, de peças subservientes à “gigantesca máquina do Estado” (FH, p. 68-69).

⁸ Paul Ricoeur (1977, p. 105-111) chamou minha atenção para esse aspecto da crítica herderiana ao tratar da posição de Gadamer a respeito da crítica romântica ao Esclarecimento.

Por outro lado, o que o Esclarecimento coloca no lugar das antigas inclinações não é sólido como o que havia sido fundado no tempo, ao ponto de poder sustentar novos laços e um real senso de comunidade. Seu caráter é antes negativo, de dissolução, de perda e esvaziamento daquele conteúdo humano formado no decorrer dos séculos, e, por conseguinte, o que se apresenta no presente é uma mistura de “ciência, [falsa] sabedoria, amaneiramento e devassidão” (FH, p. 9). Ele não é capaz de fundar nada que perdure, de forjar “inclinações reais”, como as que foram assentadas no período patriarcal e em outras eras do passado da humanidade, as quais, ainda que enfraquecidas, existiriam ainda como “tronco e a raiz” de todas as conformações atuais da humanidade (FH, p. 9, 11).

Isso ocorre porque o ideal do Esclarecimento incide contra o preconceito, que, no entender de Herder, é a base, o “fundamento” para o estabelecimento de toda “inclinação” (FH, p. 9, 116). Como mencionei, estas são fruto do “trabalho dos séculos”, e não de teorias filosóficas “abstratas” (EOL, p. 141-142). Logo, se existe algo como inclinações modernas (fundadas na crítica e na indagação racional), seu caráter é totalmente distinto das inclinações fundadoras. O paradoxo do homem moderno é sua inclinação à dissolução das inclinações ancestrais de origem histórica – isto é, sua inclinação dominante é a crítica que tudo coloca em questão. Trata-se, no entanto, de uma pseudoinclinação ou inclinação negativa, visto que ela não cumpre o papel de coesão e constante refundação da cultura que Herder reivindica para toda inclinação genuína. O homem moderno é incapaz de criar algo de perene no campo dos costumes, dos valores e crenças, porque é incapaz de sustentar qualquer tipo de autoridade exceto da própria crítica.

No pensamento herderiano, esse problema está relacionado com a ampliação histórica do conhecimento, um incremento que é não só quantitativo, mas qualitativo, por implicar na tomada de consciência a respeito de si pelo homem que tem lugar no Esclarecimento. De modo que não deixa de existir, simultaneamente às perdas, um conjunto de ganhos na modernidade, particularmente na esfera do conhecimento histórico e antropológico.⁹

⁹ Isso coloca a questão da relação entre projeto e primordialidade no projeto nacional herderiano: o modo como seu ideal nacional, mesmo se referenciando no passado, representa uma perspectiva e um projeto para o futuro. Dessa forma, a crítica do jovem Herder ao Esclarecimento não constitui, como pensa uma parcela representativa da crítica mais tradicional, uma recusa ou oposição radical ao projeto esclarecido de reforma do homem e do mundo, mas uma retomada desse projeto sobre outras premissas – um desvio de percurso que, no entanto, mantém a orientação da ótica esclarecida voltada para o futuro. Apesar de todos os problemas que diagnostica no presente, ele considera a

Se por um lado Herder salienta a existência de uma ruptura radical, irremediável, entre duas épocas da humanidade, inaugurada com o advento de uma era “nova” ou “moderna” a partir do Renascimento e das grandes navegações, e se isso dá origem a novos problemas postos pela situação histórica sem precedentes do homem moderno, essas constatações convergem para a formulação de um projeto coerente com essa nova condição do homem e da época. A questão fundamental que se apresenta – e que surpreende pelo modo como expressa um desejo de conciliação, de resolução do seu conflito com a visão esclarecida dominante – é como refundar a humanidade, como atuar sobre suas inclinações (sua “fundação” primordial abalada), colocando a seu favor as novas possibilidades de conhecimento, “formação e educação” (*Bildung*) da humanidade oferecidas pela condição moderna, isto é, pelo próprio Esclarecimento (FH, p. 117-ss). Se o problema é a perda dos “laços humanos” e de um senso genuíno de pertencimento, trata-se de saber como refundar esses laços no âmbito de uma condição histórica que conspira em tudo para sua dissolução. Por isso ele considera fundamental a crítica da crítica histórica esclarecida, que atua aqui como antídoto para essa dissolução. Esforço crítico que se converte em ato político ao se projetar no futuro, em favor da refundação dos vínculos num âmbito “nacional”, o único que ele reconhecia com o direito a essa realização.

Diante disso, é preciso restaurar o que resta das inclinações fundadoras, reconstruir os laços humanos sobre uma fundação histórica, isto é, tradicional. Ele encontra essa resposta na esfera da nação, que passa a ser considerada como antídoto à “dissolução” dos laços e à “degeneração” do homem na ordem cosmopolita moderna. Mas essa resposta também não é isenta de contradição. Patenteia-se em Herder a ambiguidade típica de todo projeto nacional moderno, que oscila entre o passado e o futuro, entre a experiência e a expectativa, a primordialidade e o projeto (ARANTES, p 55; KOSELLECK, 2006, p. 57). Apesar de prezar o passado pré-moderno e tudo o que advinha daí, ele sustenta a impossibilidade de retorno à espontaneidade e à naturalidade do ser humano movido pelas inclinações primevas. O tipo de homem e o modo de pertencimento que vigorava no mundo pré-moderno, exemplificado pelas figuras de Sócrates e

condição moderna como algo inevitável, a partir da qual todo plano para o futuro deve ser concebido. A particularidade de Herder é que seu projeto passa pela crítica da própria condição moderna que, de ideal celebrado pelo Esclarecimento, assume o caráter de problema. Retornarei depois a este aspecto.

Moisés, estava perdido para sempre (FH, p. 78-79, 106-107). Seria preciso formar novas inclinações, e com elas dar forma a um outro tipo de homem, afeito a um novo modo de pertencimento – a nação. Trata-se, então, de saber como reinventar esse ideal nacional, ou como “regenerar” a nação de maneira que os vínculos sejam reatados – para que seja possível a cada um “se sentir e se reconhecer no outro”, falar realmente a mesma língua (no sentido herderiano da linguagem, como metáfora do “falar, agir, e ser plenamente compreendido no que diz e no que faz”) (FH, p. 78-79).

Por conseguinte, o projeto herderiano para o futuro da nação – e particularmente da nação alemã – é repisar o solo da ancestralidade, retomar as inclinações e vínculos primordiais, construindo o novo sobre este alicerce.¹⁰ Para isso, é preciso que ocorra um resgate dos “círculos” nacionais, preservando, no que fosse possível, o que subsistiu na época moderna no âmbito de cada esfera nacional e de cada povo, porque é isso que reata, na educação/formação da humanidade, os laços entre o presente e o passado.

Daí o interesse pronunciado de Herder e muitos de seus contemporâneos por toda ancestralidade, a começar pela filologia, as genealogias, o estudo das línguas, dos contos, poesias e canções “populares”: por toda tradição que emana do “povo”, como sinal do modo de pensamento da nação, na medida em que permitem o estabelecimento do ideal nacional sobre a autoridade dos primórdios (BURKE, 1989, p. 31-49). É nesse sentido que sua contribuição maior de para a ideologia do Estado nacional do século XIX se evidencia. Como exemplo, temos a referência profunda que autores como Fichte, Hegel, Schleiermacher e os irmãos Grimm, terão em Herder, ao mesmo tempo em que procedem a uma transformação de sua ideia de nação, que será reinterpretada em função da expectativa de construção do Estado-nacional alemão e segundo os novos problemas histórico-políticos que advêm com a Revolução Francesa e as Guerras Napoleônicas¹¹ (WHITE, 2005, p. 166-181). Nesse movimento de formação da ideia de nação, a questão passa a ser o tipo de história nacional que deve ser escrita; qual sua relação com a condição presente da nação, e quais perspectivas e aspirações em relação ao futuro expressas pela historiografia são (ou não são) legítimas? Trata-se, em suma, de

¹⁰ Em 1769 no *Diário de viagem*, Herder se refere à Rússia, aos povos do leste do Báltico e do oeste da Rússia de um modo semelhante. A este respeito cf. o capítulo 2 desta tese.

¹¹ Retornarei a esta questão no capítulo 5.

referenciar o projeto nacional alemão na história, ou de forjar uma historiografia que valorize o exercício da imaginação histórica como meio de (re)construir a nação.

4.2 Patriotismo monárquico e republicanismo

Segundo F. M. Barnard (2010, p. 7-8), Herder é contrário a toda centralização de poder, sobretudo dos Estados monárquicos. De fato, em *Mais uma filosofia da história* Herder acusa a o Estado moderno, burocrático e militarizado que se autojustificava pelo ideal do Esclarecimento – como era o caso da Prússia de Frederico II e a Rússia de Catarina – de alijar os povos de suas tradições e de reduzir as particularidades culturais desses povos a uma única norma, institucionalizada no Estado (FH, p. 33, 86). *Mais uma filosofia da história* constitui uma defesa das “nações” contra tais esforços “descaracterizadores” do Estado, isto é, suas tentativas de conspurcar o “espírito” e o “caráter” (*Art*) da “nação”.¹²

Apesar de apontar a centralidade da questão do Estado para Herder, Barnard peca por não localizar historicamente essa crítica no quadro do pensamento herderiano, de modo que ele não percebe a mutação crucial que ocorre em sua posição em relação à monarquia entre as décadas de 1760 e 1770. Quando analisamos os textos de Herder desse período, evidencia-se que a princípio ele não era o crítico ferrenho do Estado monárquico que demonstra ser em 1774 em *Mais uma filosofia da história*. A formulação dessa crítica depende de desenvolvimentos posteriores de seu pensamento estético, antropológico e em sua teoria da linguagem, assim como de uma tomada de posição em relação à problemática políticas da intelectualidade burguesa alemã. Como veremos, somente à medida que esse novo conceito de nação tem lugar, como expressão de desenvolvimentos particulares de seu pensamento e de seus anseios de classe, é que se torna possível a crítica à monarquia que Herder põe em cena em 1774.

No que tange a essas questões, é revelador o texto *Ainda temos um público e uma pátria como a dos Antigos?*¹³ (*Haben wir noch jetzt das Publikum und Vaterland de Alten?*), redigido como discurso endereçado à imperatriz Catarina II da Rússia por ocasião da inauguração do Tribunal de Riga, em 1765. Como indica o

¹² Nesse sentido, o problema maior do Estado moderno para Herder é de ordem colonial. Ele acusa o Estado de oprimir os povos e nações, submetendo-os aos seus interesses econômicos e de poder, interferindo em seus costumes, religião, linguagem e modos de vida e pensamento.

¹³ Deste ponto em diante, me refiro a este texto como *Pátria dos antigos*.

título, Herder estabelece uma comparação entre a política na Antiguidade greco-romana e na Europa moderna, apontando para as transformações que ocorreram no sentido dos termos “público” e “pátria”. É surpreendente como ele concilia as virtudes políticas republicanas com o elogio da ordem monárquica, de modo que a czarina é prezada na medida em que satisfaz as aspirações republicanas do povo de Riga, por cumprir com as atribuições que ele julga de competência da monarca frente à cidade. Logo, apesar de se colocar como panegírico à imperatriz, este “discurso” é na verdade um programa político para uma cidade republicana submetida a um Estado monárquico, com ênfase na problemática da realização do ideal político republicano na modernidade (KAPOSSY, 2002, p. 227-247; PIIRIMÄE, 2009, p. 196-199; 2015, p. 643).

Segundo Herder, na época moderna falta um público homogêneo, como o que existiu na Antiguidade. Isso porque tanto a sociedade quanto o Estado se tornaram muito mais complexos, heterogêneos e desiguais. Na Antiguidade, “o povo” (*das Volk*)

Era um título de reverência, cobrindo todos os cidadãos, exceto o conselho e os sacerdotes, mas hoje designa só a ralé ou a canalha. Antes, todos os cidadãos eram iguais; eram ao mesmo tempo soldados, camponeses e membros do Conselho do Estado. Hoje, a agricultura, a condição do soldado e, sim, frequentemente também o governo são segregados da classe dos cidadãos: o mercador e o artesão estão posicionados contra ele – Onde, portanto, está o público da Antiguidade em relação ao Estado?¹⁴ (PFY, p. 57).

Essa passagem chama a atenção por evidenciar o gênero de contribuição política que Herder julga poder realizar com sua filosofia, ao estabelecer o conceito de povo contra a heterogeneidade social e política que ele percebe na modernidade como um obstáculo à realização de seu ideal de comunidade política. A complexidade atual da política e da sociedade – devido principalmente à divisão do trabalho e estratificação da sociedade em classes e estamentos – impedia que se formasse um “povo” unitário, de maneira que o povo e o Estado se tornaram apartados e eventualmente entram em conflito. Ou melhor, não há um “povo” no

¹⁴ [Dort war dieser Nameehrwürdig: er begriff alle Bürger, Rat und Priester ausgenommen: jetzo ist er gemeiniglich so viel als Pöbel und Canaille. Dort waren alle Bürger gleich: sie waren Soldaten, Ackersleute, und Staatsräte zusammen; heut zu Tage sondert man Ackerbau, und Soldatenstand, ja gemeiniglich auch die Regierung vom Bürgerstande ab: man setzt Kaufmann und handwerker dagegen. – Wo ist also das Alte Publikum in Absicht des Staats <?>] (HPA, p 45).

sentido pleno do termo no mundo moderno, cindido pelos interesses dos diversos grupos que compõem a sociedade. Diferentemente da Antiguidade greco-romana, não há uma identidade comum “cidadã” (*bürgerlich*) nem uma convergência de interesses dos diversos grupos sociais, algo necessário para compor o *Publicum*: uma comunidade política unitária cuja existência é reconhecida no (e pelo) Estado (PFY, p. 58).

É preciso, portanto, restituir ao “povo” a dignidade como ideia. Por conseguinte, ele ressalta que o “povo” a que ele se refere não é a “ralé (*Pöbel*) das ruas”,¹⁵ o povo de carne e osso (HERDER apud PASCAL, 1953, p. 82; PFY, p. 57). O caráter transcendente do conceito expressa o desejo de Herder de superar tanto o problema da diversidade quanto da desigualdade social, para a construção de uma identidade política uniforme e “cidadã” (*bürgerlich*) para os habitantes de Riga. Estatuto político que comportaria, no entanto, somente a classe média, os comerciantes burgueses, aristocratas, excluindo a dita “ralé” (Ibidem). O grande problema aqui é o fato de que os “cidadãos” (*Bürger*) são “segregados”, excluídos da condução dos negócios do Estado (PFY, p. 57). Além disso, são “posicionados contra ele” (Ibidem). Diante dos problemas da exclusão da política e do antagonismo entre a sociedade e o Estado, Herder sustenta que deve ser firmado um compromisso entre o monarca e a cidade. Por isso ele responde afirmativamente à pergunta a respeito da existência de uma pátria na atualidade:

Temos uma pátria pela qual o guerreiro ainda pode lutar, derramar sangue e morrer? Sem dúvida! Mas somente se ele for algo mais que um mercenário sem vida que aceita um pagamento em dinheiro (...) por sua bravura, seu sangue e sua vida; [então] as palavras monarca, pátria, imperatriz para ele soarão como a vitória, pulsando em suas veias, arrebatando seu coração, movendo suas mãos e protegendo seu peito com uma armadura de ferro. Para o patriota, não só é doce e honorável morrer pela pátria onde a lei e centenas governam, mas também pela pátria onde a lei e apenas um governa, mas na qual este um é o pai ou a mãe de povos felizes. O livro *Sobre a morte pela pátria*¹⁶ irá depor em meu favor nesses assuntos¹⁷. (PFY, p. 60).

¹⁵ Com esse termo, ele designa os servos e pobres urbanos, assim como a todos do Terceiro Estado que não são “burgueses”, artesãos ou proprietários de terra.

¹⁶ O livro a que Herder se refere é *Vom Tode für das Vaterland*, de Thomas Abbt, publicado em 1761.

¹⁷ [Haben wir ein Vaterland, davor der Krieger, streiten, Blut vergießen, sterben kann? Allerdings! Ist er mehr als ein toter Soldsman, der sich seine Tapferkeit, sein Blut, sein Leben (...), bar bezahlen läßt: so wird der Name Vaterland, Monarch, Monarchin für ihn ein Siegston sein, der seine Adern anglüht, sein Herz belebt, seine Hand mit Nerven, und seine Brust mit einem eisernen Panzer stärker. Auch für das Vaterland ists dem Patrioten süß und ehrenvoll zu sterben, nicht bloß, wo das Gesetz und

A ambiguidade desse “patriotismo monárquico” complica nossa compreensão; pois este patriota presta tributo tanto ao monarca (expressão do Estado) quanto à cidade, ao burgo, a sua pequena “república”. Mas, se por um lado há uma pátria definida, expressa na cidade de Riga, não existe aqui exatamente uma nação. Ao analisar esse problema é preciso não se deixar enganar pelos significados do “patriotismo” forjados no decorrer do século XIX, após a consolidação do Estado-nação. A pátria como nação estava em processo de formação na década de 1760. Por isso em *Pátria dos antigos* seu patriotismo busca ainda seu objeto, sua “pátria” de fato; vazio que é ocupado por outras imagens, pela czarina e pela pátria cidadina de Riga. A nação está ausente porque ainda não foi formulada a contento como ideia – não assumiu a coerência ideológica necessária para ocupar seu lugar no discurso patriótico. Este, no entanto, se antecipa, encontrando sua razão de ser em outros objetos, efetivando-se temporariamente como patriotismo monárquico. Por essa razão, a Rússia não é pensada como essa pátria – não se morre pela Rússia, mas pela monarca, que é o segundo objeto desse patriotismo, além de Riga. Em suma, há a vontade republicana de morrer pela pátria, mas ainda não há uma pátria-nação para o patriota se oferecer em sacrifício.

Herder assevera que as monarquias seriam capazes de fornecer uma pátria, o que se demonstra no ideal de “patriotismo” que pode ser cultivado onde “só uma lei e um reina, mas onde esse ou essa que reina é o pai ou a mãe de povos felizes” (PFY, p. 60). Essa relação entre os “povos” e o Estado é essencialmente paternalista. De um modo diferente da liberdade antiga – da democracia, que Herder denomina “audácia sem limites” –, existe na modernidade a “liberdade de consciência” assegurada pelo Estado, cujo papel é manter a paz e possibilitar às pessoas que usufruam do fruto de seu trabalho e pratiquem sua religião, seja ela qual for (PFY, p. 61). Assim sendo,

quem não pode se proteger precisa de um patrono, de um pai (...) é esta a liberdade modesta que todo patriota deseja hoje para si e esta

hurderten herrschen, sondern auch für das, wo Gezet und einer herrcht; einer, der aber der Vater oder die Mutter glücklicher Völker ist. Das kleine Buch: von Tode fürs Vaterland führt hierin an meinerstaat das Wort.] (HPA, p. 50).

é a joia que Riga recebeu esplendidamente das mãos de sua justa Imperatriz e da qual usufrui graciosamente.¹⁸ (PFY, p. 61).

Esse texto evidencia uma solução típica da Alemanha da época, que advém de uma parcela dos intelectuais prussianos esclarecidos, principalmente de Thomas Abbt, o autor do livro citado por Herder, *Sobre a morte pela pátria* (PFY, p. 61). Ela surge como maneira de conciliar os valores republicanos com a ordem política vigente. Logo, o elogio de herderiano à monarca não tem como objeto principal a monarquia, mas é autorreferente, de tal forma que o discurso retorna a si mesmo e toma como objeto a própria virtude política republicana, expressa no autossacrifício desinteressado por uma comunidade política. Por isso a ênfase maior é na morte pela pátria. O problema, como mencionei, é que essa pátria não se realizou plenamente como figura da imaginação política. Ele faz menção à devoção à monarca e a Riga, mas ambos ficam em segundo plano, e o discurso insiste em guardar uma obscuridade quando indagamos a quem se dirige.

Assim como Rousseau, Herder sustenta que a república só pode ser implantada na época moderna em pequenas cidades, como havia sido na Antiguidade.¹⁹ Apesar das condições necessárias para a existência de uma república (a “simplicidade política” e “dos costumes”, assim como a “homogeneidade dos cidadãos” e da cultura) serem algo irremediavelmente perdido no mundo moderno, alguns traços subsistiam em pequenas repúblicas europeias (FH, p. 78-79, 106-107). Seu modelo (outro paralelo com Rousseau) são as cidades republicanas suíças, especialmente Berna. Logo depois que se instalou em Riga em 1763 como clérigo luterano e professor, ele passa a ter na capital da Livônia o alvo de suas aspirações políticas. Herder projeta em Riga um ideal patriótico republicano que toma como modelo tanto as repúblicas suíças quanto as cidades-Estado greco-romanas. Ele tem referência tanto em fontes da Antiguidade, como Plutarco e Tito Lívio, quanto em autores modernos, principalmente Thomas Blackwell, Rousseau, Montesquieu e Thomas Abbt, com os quais ele partilha uma discursividade

¹⁸ [was sich nicht selbst Schtz ist , braucht Schutzherren, braucht Väter (...), dies ist die Freiheit, die gemäßigte Freiheit, die sich heut zu Tage jeder Patriot wünschet, sie ist das Kleinod, das Riga aus den Händen seiner gerechtesten Monarchin so vorzüglich, und mit aller Dankbarkeit genießet.] (HPA, p. 50).

¹⁹ Em *Do contrato Social*, Rousseau (1973c, p. 106-110) atribui essa limitação principalmente à necessidade de representação direta, como a que acontecia nas poleis gregas. Ele compreende toda representação e delegação de poder como um resquício ilegítimo de instituições medievais. A esse respeito, cf. o capítulo XV: “Dos deputados ou representantes” (Ibidem).

republicana típica da época (FH, 103-104, 123; NORTON, 1991, p. 60; PIIRIMÄE, 2009, p. 208; 2015, p. 643-648). Suas expectativas políticas são apresentadas em 1769, no *Diário de viagem*, na afirmação de que Riga

Não deve continuar sendo uma falsa república, uma república dentro de outra república, mas deve se tornar uma serviçal com privilégios e alta posição no Império Russo. Quão feliz não seria o homem que realizasse isso! Seria mais que Zwingli e Calvino – um libertador e ao mesmo tempo um cidadão! Existiriam meios para realizar isso? Se não agora, quem sabe depois, por pressões na corte? Eu estive a serviço da cidade, lidando com advogados, a Chancelaria e o Conselho; agora me colocarei sob a Coroa, e conhecerei esse [âmbito] também, investigarei a ambos. Isso não deveria ser um preconceito para mim. Se eu fizer uso de Campenhausen, Tesch, Schwarz e Berenz, se eu trabalhar silenciosamente, talvez um dia eu possa dizer algumas palavras ao ouvido da Imperatriz!²⁰ (TD, p. 96-97, grifo meu).

Logo, apesar da ética republicana, que caracteriza suas aspirações políticas na década de 1760, existe no substrato fundamental dessa política um *ethos* paternalista típico do Antigo Regime, que acontece socialmente como uma cadeia de favorecimento e subserviência, de modo que todos precisam se colocar sob o manto protetor de patronos aristocratas para realizar suas aspirações a contento. Nesse contexto, porque situada dentro do Estado imperial russo, a cidade de Riga só pode se afirmar como uma república se for totalmente fiel – como uma “serviçal” (*Dienerin*) – à imperatriz (TD, p. 96-97). Não há em Riga, portanto, autonomia de fato na esfera pública (nem na privada); ao menos nada que vá além do direito (negativo) à “liberdade de consciência” (PFY, p. 61). Tudo depende do assentimento maternal da imperatriz, ainda que Herder circunscreva esse assentimento nos limites da lei.

Como afirmei,²¹ a figura do reformador ilustrado que Herder assume em 1769 expressa seu desejo de ampliar seu compromisso com a ordem vigente. Ele sustenta em seus textos desse período (tanto no *Diário de viagem* quanto em *Público dos Antigos*) o desejo de se “adequar ao presente” e à ordem monárquica,

²⁰ [Sie bleibe keine Scheinrepublik, keine R<es>p<ub>l<ica> in republ.; aber eine Dienerin mit Vorzügen und Range; wie glücklich wer das könnte! Der ist mehr als Zwingli und Calvin! ein Befreier und zugleich Bürger- sind dazu keine Wege möglich? aber jetzt nicht: spät: durch Gewalt an Hofe. Ich bin bei der Stadt gewesen, mit Advokaten, Kanzlei und Rat umgegangen; komme unter die Krone, werde dies Departement kennenlernen; beides untersuchen – soll dies nicht Vorurteil für mich sein? Kampenhausen und Tesch und Schwarz und Berens nützen: im stillen arbeiten, und vielleicht bekomme ich einmal ein Wort ans Ohr der Kaiserin!] (JMR, p. 74).

²¹ No capítulo 2.

de assumir um compromisso com o poder para realizar as reformas políticas republicanas que desejava em Riga²² (TD, p. 88). Para isso, contudo, precisava colocar em ação as práticas tipicamente cortesãs da intriga e da adulação, como meio de ganhar o favor dos poderosos, contexto no qual “falar ao ouvido da Imperatriz” se torna sua ambição maior (TD, p. 96-97).

Ora, há todo um aspecto da cultura burguesa alemã da época (e não só, visto que isso também ocorre na França e na Grã-Bretanha), de crítica ao que se designava como comportamento “cortesão”, identificado com as cortes e a nobreza, e que contém uma recusa incisiva ao patronato (ELIAS, 1990, p. 35-37). Algo que transparece fortemente, por exemplo, nos textos autobiográficos de Rousseau²³ e na literatura sentimental do último quartel do século XVIII, como vemos no *Werther*, na cena em que é expulso da reunião dos nobres (GOETHE, 2012, p. 98), como expressão do desconforto diante da submissão devida aos nobres pelos burgueses, ou na subserviência que destes se espera pelos que se encontram numa posição superior na ordem estamental.²⁴ Isso é particularmente sensível na Prússia de Frederico II, na qual prevalece uma ordem política burocrática e militarizada, a burguesia é segregada do convívio com a nobreza, e aos aristocratas é oferecido o privilégio das altas posições no exército e na burocracia do Estado (ELIAS, 1999, p. 38).

²² Ele acrescenta que não se comportava de maneira correta nos ambientes sociais, de modo a alcançar seus objetivos, pelo contrário, socialmente parecia excêntrico e ridículo, por timidez e por uma dificuldade pessoal em se relacionar com pessoas estranhas (TD, p. 68-70; JMR, p. 21-26).

²³ Tenho em mente especialmente as *Confissões* e *Os devaneios do caminhante solitário* (ROUSSEAU, c. 1950; 2008).

²⁴ Devo a lembrança dessa passagem do *Werther* (“15 de março de 1772”) a Norbert Elias (1999, p. 36-37), para quem ela traduz o sentimento de inadequação social dos burgueses numa sociedade dominada pela nobreza, por seu *ethos* e valores, o que implica muitas vezes na desmoralização das pessoas situadas numa condição “subalterna” na ordem estamental do Antigo Regime. Trata-se de uma problemática típica da literatura sentimental do século XVIII, a exemplo dos romances de Richardson (*Pamela, ou a virtude recompensada* e *Clarissa, ou a história de uma jovem senhorita*), de Rousseau (*A nova Heloísa*), do jovem Goethe (*Os sofrimentos do jovem Werther*), de Sophie La Roche (*A história da senhorita Sophia Sternheim*), assim como o drama burguês de Diderot e Lessing, que desaguam no drama trágico do *Tempestade* e *Ímpeto* na década de 1770. Obras que retratam conflitos sociais e o fosso social existente entre a nobreza e a classe média, nas quais a tragicidade advém da condição submissa do burguês mediano ao nobre, de cujo patronato ele é sempre dependente (ELIAS, 1990, p. 36-37, 40; WATT, 1990). A ênfase dessa literatura na figura humana mais desprotegida nessa realidade social, a mulher jovem submetida às investidas sexuais de nobres degenerados, reflete a mesma situação de classe, porém levada a um ponto extremo. Movimento pelo qual o drama sentimental revela seu conteúdo simultaneamente trágico e político, pelo qual a burguesia reivindica para si uma dimensão elevada, digna, antes outorgada somente à nobreza. *Werther* morre com o drama *Emília Galotti* de Lessing à cabeceira, sinalizando que seu sentimento de inadequação social corresponde ao de Galotti, a jovem que se suicida para não ser desonrada pelo príncipe que tiraniza sua família burguesa e virtuosa (GOETHE, 2012, p. 173; LESSING, 2010).

Por conseguinte, o patriotismo monárquico de Thomas Abbt abraçado por Herder na década de 1760 é expressão de uma tentativa de reconhecimento do valor moral da burguesia num ambiente político e social que conspira em tudo para sua depreciação. É sob essa ótica que devem ser interpretadas suas evocações ao heroísmo militar e à morte heroica em *Pátria dos Antigos*. O patriota é aquele que manifesta a virtude suprema, porque deixa de agir por motivações egoístas, abandona o amor próprio em favor de um bem maior; no caso, a imperatriz e a pátria (por mais que o sentido dessa palavra ainda seja inconsistente). Como afirma, o patriota é aquele que se entrega “ao sacrifício magnânimo, ao sacrifício de si”; sentimento daquele que sente amor ao “irmão”, e “até mesmo por aqueles que estão acima dele”; “que se sente como um elo numa corrente do todo” (PFY, p. 61). Esse ideal de patriotismo é a fonte primeira de um tipo de moralidade política pela qual Herder sustenta o valor moral do burguês diante do nobre, na medida em que dignifica e enobrece o “comum”, cujo valor deve ser apreciado não segundo o nascimento, mas pela dignidade de suas realizações.

Do ponto de vista da teoria política, *Pátria dos Antigos* se insere no debate setecentista a respeito dos fundamentos morais da política moderna, que tomou força principalmente a partir da publicação do *Espírito das leis*, em 1750. Como se sabe, Montesquieu trata do gênero de homem que é engendrado por cada constituição política. A república favorece a virtude política, o sentimento do patriotismo, a submissão do interesse pessoal ao bem comum. Na monarquia a paixão dominante é a honra, sentimento fundado no egoísmo, no desejo de fama, fortuna e honrarias. Ao contrário das repúblicas da Antiguidade, as monarquias comerciais modernas são ricas e celebram seus heróis com bens; contexto no qual os homens são movidos pelo desejo de riqueza e reconhecimento, e não por uma aspiração altruísta de servir à pátria. O problema principal que decorre daí, para seus contemporâneos, é que Montesquieu havia dissociado a monarquia da virtude, no que parece acusar a ordem monárquica – e, para alguns, a própria condição política moderna – de fomentar o egoísmo e a iniquidade. Esses aspectos negativos da política moderna foram reiterados por Rousseau no *Discurso sobre a origem da desigualdade* (1754) e associados de fato a uma crítica geral da sociedade e da monarquia (PIIRIMÄE, 2009, p. 197). A posição rousseauniana, por sua vez, ampliou o debate que já vinha ocorrendo a respeito da virtude monárquica. Diversos autores

propõem reformas para que a monarquia fosse capaz de satisfazer as exigências da virtude republicana. A posição que Herder adota em 1765, em *Pátria dos antigos*, deve ser pensada também em relação a esse contexto.

Para Herder, assim como para Montesquieu, trata-se de pensar o tipo de homem que cada ordem política engendra. Em *Pátria dos antigos*, ele menciona duas concepções excludentes do homem: como ser naturalmente social (postura que defende) ou como criatura egoísta (típica de Mandeville e Maquiavel). No seu entender, essas duas posições ético-políticas excludentes eram fundamentais para qualquer juízo sobre a possibilidade de construção de uma nova ordem política na modernidade. Seguindo os desdobramentos do debate setecentista sobre os fundamentos morais da política, portanto, Herder coloca em questão se na época moderna seria possível formar homens virtuosos.

Não só Herder, mas outros autores-chave do Esclarecimento alemão, como Isaak Iselin,²⁵ Johann Georg Zimmermann e Thomas Abbt, procuram defender as virtudes modernas e a “sociabilidade natural” do ser humano contra o que julgavam ser uma posição comum a Rousseau e Montesquieu. Sustentam a possibilidade de formação de um homem virtuoso de acordo com um referencial burguês e republicano, não tanto como proposta antimonárquica, mas como ideal de conduta política e moral a ser seguida em conformidade com a ordem política vigente. Em seu entender, Helvétius havia contribuído para o problema legado por Rousseau e Montesquieu quando, em *Do espírito* (1758), afirmou que o homem era por natureza egoísta e que os interesses pessoais não eram direcionados para o bem comum. Para Helvétius, a solução seria fomentada a longo prazo, pelo Esclarecimento, e assim seria possível, com o tempo e a difusão da razão, alinhar os interesses egoístas da sociedade comercial a uma atuação em favor da “utilidade geral” (PIIRIMÄE, 2009, p. 197-198). Contra essa posição, Iselin sustenta que a virtude é a base do Estado, seja ele qual for (PIIRIMÄE, 2009, p. 198). Logo, como consequência da “capacidade moral altruísta” do ser humano, ela devia ser possível na monarquia. Zimmermann afirma, na mesma época, e de maneira semelhante, que existe um princípio altruísta na base de todas as formas de governo; princípio

²⁵ Lembrando que Iselin é o historiador suíço citado por Herder em *Mais uma filosofia da história*, junto a Hume, Robertson e d’Alembert (FH, p. 64), conforme tratei no capítulo 3. Segundo Kapossy (2012, p. 232), Iselin, que era secretário de Estado da República de Basle, defendia a integração das repúblicas da Confederação Suíça na ordem comercial europeia; algo coerente com seus elogios à ordem comercial e política do século XVIII. De fato, ele é mencionado por Herder em 1774 como um apologista da monarquia e do Esclarecimento (FH, p. 64).

este que ele encontra na ideia de nação e em valores coletivos expressos nas artes e nas ciências, como a liberdade e o patriotismo (PIIRIMÄE, 2009, p. 197). Herder se alinha a essas posições quando defende, em *Pátria dos antigos*, que

Somente um Helvétius,²⁶ que só vê no homem motivações egoístas; um Mandeville, que nos transforma em meras abelhas; um Hobbes, que inscreve hostilidade na fronte de todo homem; um Maquiavel, que cria aquele déspota monstruoso que suga o sangue por coletores de impostos [e] vampiros (...), só estes frios e vis misantropos podem nos privar do sentimento gentil do patriotismo; como fazem as almas perversas que se despojam de sua pátria, à semelhança da construção ptolomaica, que toma seu próprio torrão terrestre como o centro do todo.²⁷ (PFY, p. 61).

Levando em conta a aversão que iria manifestar cerca de dez anos depois, em *Mais uma filosofia da história*, em relação ao Estado e à monarquia, chama a atenção o alinhamento de Herder, em torno de 1765, com autores que celebram as virtudes do Estado monárquico, e até mesmo do Estado prussiano, como Zimmermann, Abbt e Iselin. Isso se patenteia em *Pátria dos antigos*, em sua adesão à concepção de patriotismo monárquico de Abbt (PIIRIMÄE, 2015, p. 641, 650, 653-654, 661). Apesar de não louvar Frederico II neste, nem em outros textos da época, como era o caso de Abbt, Herder se solidariza com as ideias do patriota prussiano expostas em *Da morte pela pátria*. Portanto, nada impedia que seu texto também fosse lido na época como uma justificação e um estímulo ao patriotismo em relação a Frederico, ou a qualquer outro monarca que fosse, como afirma: “o pai ou a mãe de povos felizes” (PFY, p. 60). Este texto expressa tangencialmente a confiança que Herder e a intelectualidade burguesa alemã haviam depositado em Frederico II e na conciliação de seus interesses de classe com os da monarquia.²⁸ É preciso perceber

²⁶ A menção de Herder a Helvétius é importante, porque informa sobre sua posição contra o utilitarismo e anticlericalismo radical do Esclarecimento francês, que logo seriam colocados sob o crivo da crítica em *Mais uma filosofia da história*.

²⁷ [Nur ein Helvetius, der bloß eigennützige Triebe im Menschen finden will; ein Mandeville, der uns bloß in Bienen verwandelt, ein Hobbes, der für jedes Menschen Stirn Feindschaft schreibt, ein Machiavell, der jenes Ungeheuer des Despoten schafft, das durch Zöllner, Vampyren (...) das Blut aussaugt, nur diese niedrige und kalte Misanthropen rauben uns die sanfte Empfindung des Patriotismus; und jede schlechte Seele läßt sie sich rauben, die sich von ihrem Vaterlande losreißt, und nach dem ptolomäischen Weltgebäude, ihren eignen Erdenkloß zum Mittelpunkt des Ganzen macht.] (HPA, p. 51).

²⁸ Por outro lado, ele aponta para o fato de que a mudança radical na posição de Herder em relação à monarquia (particularmente em relação à monarquia prussiana da década 1770) deve ser pensada em razão da quebra desse compromisso por Frederico II. De algum modo, o rei e o Estado monárquico vão se demonstrar incapazes de satisfazer os imperativos morais que Herder defende.

a existência desse compromisso com o poder, pelo qual os intelectuais esclarecidos alemães da época apostam no “patriotismo” dos monarcas, em sua capacidade de servir ao povo e ao Estado (PIIRIMÄE, 2009, p. 196-199; 2015, p. 643). Tal compromisso depende, no entanto, de que o governante cumpra o papel que se espera dele numa economia paternalista de poder.²⁹

O próprio Frederico havia se utilizado de uma retórica semelhante ao declarar-se o “primeiro servidor do Estado”, e assumido uma ética política correspondente, enunciada no começo de seu reinado no livro *Anti-Maquiavel*, no qual firma um compromisso esclarecido de cunho paternalista com os súditos, e salienta a importância da virtude do monarca como exemplo para a conduta dos governados (KOSELLECK, 2009, p. 209; ELIAS, 1990, p. 33; NISBET, 2013, p. 237). O que estarrecia os contemporâneos, no entanto, é o modo como esse caráter esclarecido, paternal e virtuoso enunciado pelo jovem Frederico em seu *Anti-Maquiavel* contradizia as razões de Estado, o imperativo ético-político que de fato definia sua prática de governo, quando então se demonstrava um governante maquiavélico, frio e calculista (KOSELLECK, 2009, p. 209). Por conseguinte, não cumpria justamente o que se esperava dele na ordem paternalista, deixava de ser um abrigo para a “felicidade e bem-estar” dos súditos e assumia a feição de um tirano manipulador. Isso transparecia tanto no modo autocrático como conduzia o Estado – que herdou de seu pai, e, ao contrário das expectativas contrárias que alimentou a princípio, manteve como uma moderna e azeitada máquina burocrático-militar –, quanto na tirania que exercia sobre os oficiais e soldados no exército, e na maneira como se fazia presente no cotidiano das pessoas, por obra de espiões que semeava em todo lugar, e na ameaça perene de engajamento à força que pairava sobre os jovens. Essa contradição no caráter do rei prussiano foi um enigma na sua própria época³⁰ (ELIAS, 1990, p. 33; KOSELLECK, p. 104, 208). Lessing, por exemplo, não deixou de celebrar nele o monarca esclarecido que fomentava as ciências e as artes, um defensor do Esclarecimento (NISBET, 2013, p. p. 236). Outras figuras de destaque do Esclarecimento alemão, como Nicolai, Zimmermann,

Como veremos, isso se deve principalmente ao desenvolvimento de uma nova concepção de nação em seu pensamento político.

²⁹ Chama a atenção em *Pátria dos antigos* o modo como Herder coloca a retórica republicana a serviço da ordem paternalista. Segundo Piirimäe (2015, p. 650-656), sua posição deve muito à influência de Abbt.

³⁰ “Enigma” que persistiu na historiografia pelo menos até 1892-1893, quando Franz Mehring (2018) problematizou a questão em *As origens da cultura da classe média alemã: o mito de Lessing*.

Iselin e Abbt, partilhavam dessa opinião. É notável que a devoção patriótica a Frederico tenha se constituído justamente por ocasião das vitórias militares prussianas na Guerra de Sucessão Austríaca (1740-1748)³¹ e na Guerra dos Sete anos (1756-1763), das quais a Prússia emergiu como a mais nova potência na balança de poder europeia (WALLERSTEIN, 1984, p. 326-328, esp. p. 326). Por volta da década de 1750, estabeleceu-se na Prússia, e mesmo em outros territórios alemães, uma espécie de culto a Frederico, que passou a ser considerado como o monarca que elevaria o país à altura de grandes nações, como a Inglaterra e a França (NISBET, 2013, p. 81). De acordo com H. B. Nisbet (Ibidem, p. 234-235, 242), isso se expressa no patriotismo que tem lugar no círculo de Lessing na década de 1740. Como o próprio Lessing declara depois, quando residia em Leipzig ele era considerado um “arqui-prussiano” por defender Frederico II contra seus detratores saxões (Ibidem, p. 236). De fato, no período de Leipzig ele publicou diversos poemas ao rei no *Berlinische privilegierte Zeitung* (Ibidem, p. 243). Quando se mudou para Berlim em 1759, testemunhou um patriotismo exaltado e radical, inclusive por parte de amigos, como Nicolai, Mendelssohn e Ramler (Ibidem). No primeiro ano da guerra ocorreram celebrações patrióticas nas ruas de Berlim que impressionaram Lessing, e que se ampliaram com as diversas batalhas vencidas por Frederico, até a vitória definitiva em 1763 (Ibidem, p. 242-243). Os poetas Johann Wilhelm Ludwig Gleim e Ewald Christian von Kleist, ambos próximos de Lessing, escreveram poemas celebrando as virtudes guerreiras, que não deixaram de ser elogiados por Lessing. Gleim exalta as batalhas em poemas de cunho marcial, enquanto Kleist salienta a virtude do autossacrifício patriótico, da morte pela pátria.³² Em ambos – como será também o caso de Abbt – se tratava de um patriotismo monárquico “entusiasta”, de caráter fortemente sentimental (Ibidem, p. 234). Com a morte de Kleist no campo de batalha em 1759, o patriotismo no círculo de Lessing atingiu seu ápice.

É nesse contexto que se formulam as diversas teorias sobre o patriotismo monárquico no âmbito do Esclarecimento alemão, como as de Zimmermann e Abbt. *Da morte pela pátria* (1762) – que, como vimos, foi uma referência importante para *Pátria dos Antigos* – foi escrito logo após a vitória prussiana. Segundo Nisbet,

³¹ Principalmente no interlúdio de paz que se seguiu à vitória militar da Prússia frente à Áustria em 1745, quando esta foi obrigada a ceder a Frederico a rica província da Silésia.

³² Nisbet (2013, p. 234-235) se refere às *Canções de guerra* (*Kriegslieder*) de Gleim e aos “poemas marciais” de Kleist.

Frederico II assume nesse livro “um caráter quase mítico”, e os campos de batalha da guerra dos Sete Anos, sobretudo o de Kunesdorf, onde morreu o poeta Kleist, são evocados por Abbt “em apoio a um chamado à guerra aceito na época por muitos estudantes prussianos” (NISBET, 2013, p. 237-238). Nesse aspecto, este texto coloca em cena uma proposta inovadora na época, de uma guerra republicana. Isto é, Abbt forja na imaginação as guerras prussianas de Frederico II como conflitos de cunho patriótico, o que não se coadunava de modo algum com a própria natureza do Estado, do exército prussiano e da guerra setecentista. O exército era uma força composta por soldados profissionais, reforçada frequentemente por mercenários e, como mencionei, o engajamento à força de jovens. A composição de um exército patriota, no qual os soldados manifestam de fato um sentimento de patriotismo, é uma realização política da Revolução Francesa, que se difunde pela Europa com a mesma velocidade que a ideia de nação que a sustenta. Por conseguinte, chama a atenção esse aspecto do patriotismo monárquico de Abbt, assim como o fato de estudantes berlinenses terem se engajado voluntariamente por razões patrióticas. São algo de singular no contexto da época – parece estar fora do tempo e do lugar.

O patriotismo monárquico seria, no entanto, logo abandonado, não só na Prússia, mas na Alemanha como um todo, em favor de um patriotismo nacional.³³ Isso ocorre paulatinamente, como sinal de uma radicalização da intelectualidade burguesa alemã pela qual sua retórica, que havia se afirmado já a princípio republicana, passa a incorporar a crítica ao patronato da nobreza, à submissão humilhante que lhe era imposta pelos nobres, particularmente no campo da expressão artística e cultural (o que será um dos temas principais do *Tempestade e Ímpeto*). Mas isso só emerge de fato na década de 1770, como demonstra a crítica polemista e agressiva que Herder dirige à ordem monárquica em *Mais uma filosofia da história*.

A radicalização contra a monarquia começa a transparecer no começo da década de 1760, na crítica de Lessing aos patriotas prussianos Glem e Kleist. Esse momento se caracteriza também pela atuação da intelectualidade alemã em favor da caracterização da nação, passo fundamental para sua construção ideológica. Deve-

³³ Movimento de formação ideológica da nação que, partindo de Abbt, Herder e outros autores da década de 1760, alcança sua realização plena com Fichte (2017) nos *Discursos à nação alemã* (*Reden an die deutsche Nation*) em 1808. A este respeito cf. Mark Redfield (1999, p. 72-ss.).

se notar que a adoção por Lessing de um patriotismo “cultural” é coeva a uma série de críticas que ele realiza em relação aos patriotas prussianos que se entusiasma com as guerras de Frederico. Entra em cena o patriotismo que tem lugar nas *Cartas sobre a literatura recente* (1759-1765), que se caracteriza pela tentativa de definição do “caráter” (*Art*) alemão pelo estudo da língua e da literatura. Processo que culmina na década de 1770 com a “descoberta” ou “invenção da nação” alemã no seu sentido moderno.

Lessing se indispõe com o patriotismo militarista de Glem em torno de 1760, quando afirma que é problemático quando

O patriota toma o lugar do poeta – principalmente o patriota militar que se dedica a acusações que são totalmente infrutíferas! É verdade que o patriota não se extinguiu totalmente em mim, mas o título de patriota zeloso é, no meu modo de pensar, a última coisa que ambiciono – um patriota que poderia me fazer esquecer que eu devo ser um cidadão do mundo (*Weltbürger*). (NISBET, 2013, p. 235).

Ao que acrescenta depois, cansado dos excessos do amigo:

não tenho absolutamente nenhuma concepção de amor pela pátria, (...) me parece uma fraqueza heroica que eu dispenso com alegria (Ibidem, p. 235).

Contra o patriotismo, Lessing situa explicitamente as virtudes do cosmopolita, do cidadão do mundo. Esse deslocamento de uma posição patriótica para o cosmopolitismo foi mal compreendido pela crítica posterior, e estabeleceu uma questão que persiste até os dias de hoje. No século XIX, a historiografia se dividiu em duas vertentes: os nacionalistas alemães tendiam a salientar o patriotismo prussiano de Lessing, enquanto críticos marxistas como Franz Mehring destacavam seu cosmopolitismo e a oposição crítica que realizou a Frederico II (MEHRING, 2018; NISBET, 2013, p. 236-237). No entanto, quando consideramos a posição política de Lessing no período estudado, observa-se uma virada em relação ao patriotismo prussiano em torno de 1760, que tem lugar tanto em sua correspondência quanto na dramaturgia. A tragédia *Philotas*, de 1759, é considerada a maior resposta crítica de Lessing ao patriotismo militarista dos poetas Glem e Kleist, e sua redação foi motivada pela morte deste último por ferimentos em combate na Guerra dos Sete Anos (NISBET, 2013, p. 238). Na tragédia, *Philotas*,

filho de um general de Alexandre, é aprisionado pelo inimigo e só pode ser libertado mediante resgate. Colocado entre a alternativa de prejudicar o pai ou cometer suicídio, ele opta pela segunda opção. A peça em si é ambígua. Glem a considerou uma crítica ao patriotismo, e escreveu uma versão crítica na qual o suicídio de Philotas é exaltado como tributo à pátria; enquanto o crítico suíço Jacob Bodmer escreveu uma resenha depreciativa, por julgar que a peça elogiava a virtude patriótica de Philotas, expressas na peça por uma retórica exaltada, desarrazoada e de forte cunho sentimental (NISBET, 2013, p. 244-245). Ou seja, não fica claro, nem mesmo para os contemporâneos, se Lessing havia abdicado de seu “amor à pátria”, apesar do julgamento de Bodmer ser um caso de evidente má interpretação.

De fato, Lessing abandona o apreço à Prússia e a Frederico por volta de 1760. Como vimos³⁴, em 1759 ele se uniu a Nicolai e a um grupo de críticos alemães no semanário berlinense *Cartas sobre a literatura recente*. Como será o caso de Herder nos *Fragmentos sobre a nova literatura alemã*, seu patriotismo se expressa na defesa da literatura e das tradições alemãs contra os modelos estéticos e o gosto francês (Ibidem, p. 234). Nisbet salienta, quanto a isso, que Lessing expressa um “patriotismo cultural” muito diferente do militarismo de Glem, e que o fato de ter traduzido e divulgado o teatro de Diderot depõe contra qualquer suspeita de xenofobia (Ibidem).

O problema aqui é o modo como o recurso a tais categorias políticas (xenofobia e patriotismo) atrapalha a compreensão do problema nacional alemão na época e, logo, da relação entre a crítica de Herder ao pensamento histórico do Esclarecimento e a questão da nacionalidade alemã. Não se trata de afetar um rigor historicista em relação ao significado dos termos, mas antes de compreender o peso referencial que o “patriotismo” possui hoje, considerando a presença dos sentidos legados pela ideologia do Estado nacional dos séculos XIX e XX. Igualmente, não é possível afirmar que existiu essa entidade (a nação) no século XVIII, no sentido em que o Estado monárquico não comporta ainda os significados ideológicos atribuídos depois ao Estado-nação. A “nação”, considerando o modo como vão se delineando os significados do termo no último quartel do século XVIII, só vai assumir seu sentido pleno, ou forma ideológica acabada, durante os acontecimentos políticos na passagem para o século XIX: os movimentos independentistas da América

³⁴ No capítulo 2.

Espanhola, as Revoluções Americana e Francesa e as Guerras Napoleônicas (ANDERSON, 1989, p. 57-77). Por isso, é preciso cuidado ao pensar o problema do patriotismo de Herder e de seus próximos, como Lessing. O que parece paradoxal é a forma como ocorre esse trabalho, pelo qual a criação da coisa (a nação) precede sua existência, processo que, no entanto, é coerente com um traço essencial da ideologia, que é supor aquilo que ela cria como algo dado desde o princípio, e como fonte de sua legitimidade (CHAUI, 2014, p. 122-123, 133). Aspecto que se evidenciará nas iniciativas de Herder de definir a nação segundo o critério da primordialidade, tema ao qual retornarei adiante.

Como afirmei, seu patriotismo em torno de 1765 se caracteriza pela devoção à cidade e à realeza, e mescla um *ethos* paternalista, típico da sociedade estamental, a uma ética e uma retórica republicanas. Por outro lado, todo o trabalho que se desenvolve na intelectualidade esclarecida alemã desde então tende a colocar em segundo plano esses que eram os objetos do patriotismo monárquico (o Estado, a cidade, o monarca), em favor do que podemos denominar como conceitos aglutinantes, como “povo” e “nação” – conceitos que anulam toda diversidade, desigualdade e heterogeneidade social e cultural, em favor da unidade.³⁵ Isso se evidencia na importância assumida pelo círculo, figura dominante no pensamento herderiano a partir de 1769, e imagem fundamental de seu imaginário nacional.

Como vimos, Herder aborda a questão da heterogeneidade moderna em *Pátria dos Antigos* quando sustenta que o principal obstáculo para a construção de um “público” (*Publikum*) e de uma “pátria” (*Vaterland*) na época moderna é a diversidade e a complexidade social e política, a divisão social do trabalho e a desigualdade. O conceito de povo (*Volk*) na cidade antiga era sinal de uma situação diametralmente oposta, na qual todos eram iguais, onde existia a “simplicidade” social e política, expressão de sua homogeneidade. A retomada desse conceito “antigo” por Herder, portanto, traduz sua vontade de retomada dessa homogeneidade social. Por isso ele ressalta que não se trata de forjar um “povo” em seu sentido moderno, degradado, como é o significado do termo *Volk* na sociedade estamental. Como vimos, não é a plebe, assim como não é o povo de fato que se encontra nas ruas, que denomina “ralé” (*Pöbel*). Deve ser restituída ao termo “povo”

³⁵ Utilizo a expressão “conceito aglutinante” para designar conceitos caros ao imaginário político, como o de povo e a nação, sabendo que estes incorporam (ocultando) a diversidade, a diferença, a desigualdade e as contradições sociais, traduzindo a realidade como pura ideia. A esse respeito, cf. Marilena Chauí (2014, p. 125-127).

a dignidade da Antiguidade; mas para que isso ocorra, ele deve assumir uma outra acepção, designando uma coletividade transcendente, incorporando o “espírito da nação”. Nessa nova definição, o povo é uma construção imaginária, pura ideia, ainda que para Herder seja certamente algo mais real do que os indivíduos de carne e osso (PFY, p. 57). Como conceito aglutinante, o conceito de “povo” se aproxima, então, de um sentido “nacional” – está pronto para designar a nação.

A conclusão desse processo pelo qual se atribui ao *Volk* esse sentido nacional ocorre em *Mais uma filosofia da história*, em 1774, quando Herder apresenta a pólis como comunidade política ideal na qual todos se reconhecem porque são membros de uma nação homogênea (o “povo grego”), na qual todos falam uma mesma língua e se compreendem realmente, porque pensam e sentem de maneira semelhante (como é o caso da relação de Sócrates com os atenienses³⁶) (FH, p. 106). No *Ensaio sobre a origem da linguagem* (1772) também temos uma contribuição importante para a articulação dessa relação entre povo e nação, pela qual cada povo constitui um círculo nacional bem definido, delimitado pela língua, costumes e modos de vida e pensamento. O patriotismo herderiano só assume, portanto, um sentido plenamente moderno quando ele passa a traduzir essa homogeneidade do povo, que é objetivada na nação. Quando a pátria pode, afinal, ser designada como nação. Isso ocorre em 1772, quando surge a menção ao “patriota” como aquele que atua por uma “nação”, no sentido em que ama e se identifica com seu círculo ou sua “família” particular – o indivíduo que se reconhece nos compatriotas e que possui os atributos necessários para que possa ser considerado um membro do povo³⁷ (EOL, p. 152-153). Essa transformação é reiterada logo depois, na identificação entre patriotismo e “nacionalismo”, realização de Herder quando em 1774 introduz o termo *Nacionalismus* na linguagem política moderna (FH, p. 43; AEP, p. 39).

Partindo dessas reflexões, é proveitoso comparar o gênero de patriotismo do círculo de Lessing na época das *Cartas sobre a literatura recente* (1759-1765) e as iniciativas herderianas pela construção da nação nos dez anos seguintes. O caso de Herder é notável, por conjugar duas posições políticas procedentes do círculo de Lessing que a crítica, como é o caso de Nisbet (2013, p. 234-235), tem considerado

³⁶ Conforme tratei no início do presente capítulo.

³⁷ Os desdobramentos ideológicos dessa elaboração podem ser detectados na definição do “verdadeiro alemão” por Fichte (2017, p. 12-13) em 1808.

excludentes, refletindo a tese canônica de que o patriotismo monárquico, militarista e prussiano de Abbt, Glem e Kleist é o oposto do “patriotismo cultural” de Lessing (NISBET, 2013). Na verdade, Herder se identifica com ambos. Não tanto com a poesia marcial de Glem e Kleist, pois apesar de defender a morte pela pátria no texto de 1765, ele não faz menção a Frederico II, nem ao Estado monárquico prussiano. Herder de fato adere ao patriotismo monárquico de Abbt na época, como demonstra sua afirmação de que a virtude política maior é o sacrifício da vida no campo de batalha. Isso parece estranho, quando se constata que Herder preza o que Nisbet denomina “patriotismo cultural” de Lessing (Ibidem) – que é, ademais, a motivação central de seus *Fragmentos sobre a nova literatura alemã* (1766-1767), obra na qual ele retoma, bem a seu modo, a proposta crítica das *Cartas sobre a literatura recente* de Lessing em favor do estabelecimento de uma identidade cultural e de uma república das letras “genuinamente alemãs”. Como já mencionei,³⁸ Herder atua em favor dessa identidade alemã principalmente pela filosofia da linguagem e pela identificação entre a língua e a nação. A invenção da relação entre a linguagem, o povo e a nação – ou a “descoberta” da língua alemã como língua do povo e da nação – caracterizada pela discussão a respeito da conexão entre a língua, os “costumes” e os “modos de pensamento” apontam para o fato de que os *Fragmentos sobre a nova literatura alemã* constituem um esforço de explicitação do caráter ou do “gênio da nação”. Os artigos de Abbt nas *Cartas sobre a literatura recente* constituem uma referência importante, no sentido em que a maior parte dessa discussão nos *Fragmentos* toma como referência ou é apresentada como resposta a questões colocadas por Abbt. Por exemplo, a teoria das fases na vida da linguagem, que irá exercer uma influência importante na teoria dos ciclos históricos de Herder, procede de Abbt, assim como sua teoria da relação da linguagem com os modos de pensamento e de vida³⁹. Isso aponta para o fato de que existe uma série

³⁸ No capítulo 2.

³⁹ Herder tem referência no livro *Do mérito*, de Thomas Abbt, para a formulação de seu conceito de “povo” (*Volk*) (DL1, p. 201, 260). Ele também adota o conceito de Abbt de uma “história pragmática”, significando uma história política nacional, cujo exemplo são as histórias de Tácito, Tucídides e Tito Lívio (MENZE; MENGES, 1992, p. 278-279). Sua influência na teoria herderiana das “fases na vida da linguagem” (DL1, p. 104-105) é discutida por Menze e Menges (1992, p. 282-283). Além disso, a noção herderiana de “senso comum” ou “bom senso” tem relação com a noção de Abbt de uma “razão simples, contudo boa” (*schlichte aber gute verstand*), remetendo aos méritos do “bom senso”, ou do “senso comum” (Ibidem, p. 294). Outro aspecto do pensamento deste autor que alcança Herder é a teoria dos “traços nacionais” (*Nationalzeichen*), que se aproxima dos conceitos herderianos de “caráter da nação”, “natureza da nação” e “caráter da pátria” (*Nationalcharakter*, *Nationalnatur*,

de elementos – referentes à ação e ao pensamento político – que aproximam Lessing, Abbt e Herder, à margem das questões da “xenofobia” e da exaltação das virtudes guerreiras. Nesse aspecto, ao contrário do que afirma uma porção representativa da historiografia,⁴⁰ na formação da consciência nacional alemã não existe um lado esclarecido (humanista, cosmopolita e “benévolo”), cujo maior representante seria Lessing, ao qual se opõe um lado “prussiano” (obscurantista, irracional e militarista), caso de Glem, Kleist e Abbt; entre os quais se posiciona Herder, o qual, pelo beneplácito da crítica tende a ser conduzido ora para o lado dos “bons”, ora dos “maus”. Essa visão é um desdobramento do “mito de Weimar”, de que existe a “boa Alemanha de Goethe” – a “pátria de pensadores e poetas”, no dizer de Heidegger⁴¹ – em luta contra a “má Alemanha” do militarismo prussiano e suas decorrências trágicas, do pangermanismo ao cataclismo nazista. O que cobra ainda mais reconhecer a complexidade da posição de Herder no contexto da época, sem fugir das contradições que se apresentam ali, é o fato destas caracterizarem a própria formação da consciência nacional alemã.

O traço comum a essas perspectivas aparentemente excludentes é, como bem percebeu Norbert Elias, a necessidade da burguesia de afirmar sua consciência emergente de classe, que ela passa a identificar gradualmente com a própria nação (ELIAS, 1990, p. 47, 49). Num primeiro momento, particularmente nas décadas de 1750 e 1760, isso se traduz na tentativa de estabelecimento de um compromisso com a realeza prussiana pelos intelectuais esclarecidos, como ocorre na celebração de Frederico II no círculo de Lessing em Berlin. Esse compromisso se realiza no culto ao rei patriota e paternal, o herói militar que, com seu exemplo, poderia mover os sentimentos dos alemães para a virtude, que é o núcleo da teoria do patriotismo monárquico de Abbt (PIIRIMÄE, 2009, p. 204, 2006). Esse acordo tem dois lados, no entanto. Depende, em primeiro lugar, da aposta de que o rei iria fomentar um ideal de esclarecimento compatível com as aspirações da burguesia, isto é, de um Esclarecimento “genuinamente alemão”, ou que obrasse também pelo que Nisbet define como “patriotismo cultural” (NISBET, 2013, p. 234). Isso, porém, nunca ocorreu, levando ao sentimento de que o rei traía os alemães. Um compromisso com

Vaterlandscharakter) (FH, p. 86; AEP, p. 75; SH, p. 22; SHK, p. 506), de suma importância para o delineamento de seu ideário nacional.

⁴⁰ Como tratei no capítulo 1.

⁴¹ A menção a Heidegger é procedente de Lacoue-Labarthe (2002, p. 86-87). Já segundo Peter Gay (1996, p. 247), a expressão tem origem no livro *Sobre a Alemanha (De l’Allemagne)*, no qual em 1818 a Mme de Stäel apresentou para o mundo o (que ela compreendia como o) Romantismo alemão.

o qual ele de fato assentiu, mas segundo uma compreensão de seus compromissos muito diferente das expectativas em favor de uma cultura nacional nutridas pela intelectualidade burguesa. De modo que é possível afirmar que Frederico II foi mal compreendido pelos intelectuais alemães. Seu esclarecimento não era exatamente o que julgaram a princípio, e ele não era realmente um rei patriota, o que se torna mais claro para eles à medida que seu patriotismo passa a ter como objeto a nova ideia de nação. Lessing é um dos primeiros a perceber isso, o que transparece em suas críticas nas *Cartas sobre a literatura recente* ao descaso de Frederico II em relação aos autores alemães, coevo com sua indisposição com o patriotismo monárquico e marcial de Glem e Kleist, e à sua ênfase nas virtudes do cosmopolitismo. É curiosa essa convergência entre cosmopolitismo e “patriotismo cultural” em Lessing, opção pela qual, ao mesmo tempo em que se declara um cidadão do mundo, ele defende as particularidades culturais alemãs, dilema que se assemelha à dialética que move Herder em 1769, quando decide abandonar a província em busca da amplitude do mundo; viagem na qual, como vimos, ele (re)descobre seu apreço pelo “caráter alemão”.

Por outro lado, o fato dele ter decidido em *Pátria dos antigos* tomar Riga e Catarina da Rússia, e não uma cidade prussiana e Frederico II como objetos do patriotismo monárquico, sinaliza para o fato dele não nutrir (já em 1765) as mesmas expectativas de Abbt em relação a Frederico II, como governante benévolo e exemplar ou o patrono ideal para as artes e a cultura alemã. Isso se acentua em 1769, quando ele afirma que Frederico não tinha apreço real nem pelos alemães, nem pela Prússia (TD, p. 95). Fazendo menção à estadia de Voltaire na Prússia entre 1750 e 1752 a convite de Frederico, e deste ter povoado a Academia Prussiana de Ciências (Academia de Berlim) com intelectuais franceses, ele indaga:

O que sua academia realizou? Seus franceses trouxeram tanto benefício para o país quanto se esperava deles? Não! Seus Voltaires desprezaram os alemães sem conhecê-los, enquanto os alemães, por sua vez, tiveram tanto interesse neles quanto demonstram por qualquer coisa que emane da França. Sua academia contribuiu para o declínio da filosofia O que eram seus Maupertuis, Prémontvals, Formeys, d'Argens como filósofos? (...) eles não compreenderam Leibniz e Wolf. (...) O gosto voltairiano na história que Frederico também seguia não se difundiu, apesar de seus esforços; seus súditos estavam muito abaixo dele e de Voltaire para tomar este como modelo: eles eram muito alemães, muito ignorantes ou rudes, muito submissos. A filosofia de Voltaire e Frederico se difundiu, mas

principalmente para prejuízo do mundo. Porém, o exemplo pessoal de Frederico se demonstrou ainda mais pernicioso que suas teorias filosóficas. Pois ele não era completamente ignorante sobre seus alemães? Ele não desprezava totalmente a Prússia? Ele pode até ter refutado Maquiavel no papel, mas isso não evitou que ele o seguisse na prática. Há prospectos de felicidade para seus súditos com a fragmentação [do território].⁴² (TD, p. 95).

No *Diário de viagem* de 1769, ele também deixa claro como as atitudes de Frederico II representaram um rompimento com o compromisso que havia sido firmado entre o rei e os súditos na ótica da intelectualidade burguesa alemã. Do ponto de vista do patriotismo monárquico, o rei não havia se demonstrado virtuoso como prometeu a princípio em seu *Anti-Maquiavel*; pelo contrário, “o seguiu na prática”, agiu como o “Maquiavel” retratado em *Pátria dos antigos* como antítese do governante ideal: um “déspota monstruoso” privado do “sentimento de patriotismo”, como uma “alma apodrecida que se despoja de sua pátria e faz do seu próprio ego o centro de tudo” (PVY, p. 61). Por conseguinte, Herder vê em Frederico justamente a quebra do compromisso paternalista pelo qual se esperava que o rei fosse o “pai (...) de povos felizes” (PFY, p. 60); decepção que se acentua na constatação de que havia deixado de cumprir com suas obrigações no âmbito da ordem estamental como patrono das artes e da literatura alemã.

O tópico da ausência de Frederico como mecenas da arte alemã é típico dessa época, e recorrente tanto em Lessing quanto em Herder (NISBET, 2013, p. 326; TD, p. 94-95). Por isso, é problemático o apego de Frederico aos franceses, proporcional a sua aversão e desprezo pelos alemães, expresso no fato dele trazer intelectuais esclarecidos da França para povoar a Academia de Berlim (TD, p. 94). Como também lemos no *Diário de viagem*, trata-se de pensadores medíocres, visto que “não compreendem nem mesmo Leibniz e Wolf”, filósofos fundamentais na tradição do pensamento esclarecido com a qual Herder se identifica e na qual se

⁴² [Was hat seine Akademie ausgerichtet? Haben seine Franzosen Deutschland und seinen Ländern so viel Vorteil gebracht, als man glaubte? Nein! seine Voltaire haben die Deutschen verachtet und nicht gekannt: diese hingegen haben an jenen so viel Anteil genommen, als sie auch immer aus Frankreich her genommen hätten. Seine Akademie hat mit zum Verfall der Philosophie beigetragen. Seine Maupertuis, Prémontvals, Formeys, d'Argens was für Philosophen? (...) den Leibniz und Wolff nicht verstanden (...). Der Geschmack der Voltaires in der Historie, dem auch er gefolgt ist, hat sich nicht durch ihn ausgebreitet: seine Untertanen waren zu tief unter ihm und Voltaire, um ihn zum Muster zu nehmen: zu sehr unwissende Deutsche, zu sehr Untertanen. Seine und Voltaires Philosophie hat sich ausgebreitet; aber zum Schaden der Welt: sein Beispiel ist schädlicher geworden, als seine Lehre. Daß er seine Deutsche nicht kennet? warum er Preußen verachtet? Daß er Machiavell folgt, ob er ihn gleich widerlegt hat. Aussichten auf das Glück seiner Untertanen nach der Zerteilung.] (JMR, p. 71).

reconhece (NISBET, 2013). Isso se traduz na sua acusação do “desconhecimento e desprezo” de Frederico em relação aos alemães, e até mesmo à Prússia, algo coerente com seu apreço pelo “gosto voltairiano na história” (uma história que menospreza tudo o que não tenha como referência o Esclarecimento e Voltaire, com os quais o rei se solidariza). Para Herder, esses aspectos são o que há de mais pernicioso nas “teorias filosóficas” voltairianas⁴³ (TD, p. 95).

É curioso notar como nesse contexto – lembrando que ele antecede em 5 anos a publicação de *Mais uma filosofia da história* – a crítica herderiana a Frederico não só convive com o abraço da teoria de Abbt do patriotismo monárquico, mas também encontra nela alguns de seus fundamentos, como indica a reivindicação do compromisso paternalista por Herder. O rei é mau porque não cumpriu com sua parte como patrono e propiciador da literatura e da felicidade do povo alemão. A novidade está no novo sentido atribuído ao termo “povo” no interior dessa fórmula moral, que já toma a feição do “povo” solidário com o novo conceito de “nação” em formação. Pois o rei rompe justamente com os “alemães” (TD, p. 95).

Por outro lado, se atentarmos para a posição de Frederico II em relação a essas questões, transparece que ele não se considerava alemão, e nem mesmo prussiano, no sentido atribuído a esses termos por Herder e pela intelectualidade alemã da época. Essa divergência demarca a existência de duas perspectivas políticas e sociais radicalmente divergentes separando a aristocracia, com a qual ele partilha os valores e a visão de mundo, e as classes médias alemãs (ELIAS, 1990, p. 28, 33). Como salienta Norbert Elias, Frederico se movia numa “sociedade de corte”, que transcendia as fronteiras nacionais. Esta se caracterizava pelo uso generalizado da língua francesa, bem como a adesão a uma estética e às demandas de um “gosto” tipicamente francês, como sinais de distinção social, algo que transcendia as fronteiras e era referência para as classes altas em toda a Europa (ELIAS, 1990, p. 33). A aposta dos intelectuais esclarecidos alemães em Frederico, portanto, não se realizou, principalmente por uma divergência estética que é também social e política: porque ele considerava a arte e a literatura burguesa

⁴³ Deve-se notar que Herder (TD, p. 95) conclui essa passagem do *Diário de viagem* afirmando que é possível aventar “prospectos de felicidade para seus súditos, com a divisão ou fragmentação” de seu território (FH, p. 95). Isso aponta para a peculiaridade de seu discurso nacional em formação. Do modo como é concebida por ele, a nação reflete um desejo de autonomia política, e, como tal, é pensada em conflito com o Estado monárquico. Logo, a Alemanha deve se realizar politicamente como conjunto de círculos autônomos que se irmanam culturalmente, à imagem da Hélade (FH, p. 29, 79, 106).

indigna de suas ambições em relação à Prússia, que se pautavam por um projeto civilizacional que valorizava a arte, a literatura e a filosofia francesa, segundo os referenciais típicos da sociedade de corte. Assim, o Esclarecimento de Frederico se realizou, mas não da maneira e com as consequências para a cultura alemã que Herder e os intelectuais esclarecidos alemães esperavam. O rei estabeleceu a Academia de Berlim, mas a povoou com *philosophes* que não faziam segredo do desprezo que nutriam em relação à Alemanha. Além de Voltaire, ele convidou La Mettrie para se instalar em Berlim, onde este ficou popularmente conhecido pela denominação zombeteira de “ateu do rei” (ADAMOV-AUTRUSSEAU, 1982, p. 109; POMEAU, 1988, p. 159-161). Além disso, como percebeu Gustav Mehring já no século XIX, o Esclarecimento de Frederico II não deixou de ser percebido e condenado pela intelectualidade burguesa como instrumento de manipulação e de justificação para seu poder autocrático.⁴⁴ Essa posição transparece na acusação do maquiavelismo do rei por Herder no *Diário de viagem*, tema que é desenvolvido depois em *Mais uma filosofia da história* (FH, p. 73-74, 84, 69; MEHRING, 2018, cf. esp. parte 2).

Como mencionei no começo desta tese, o fosso que se abre entre a intelectualidade burguesa e Frederico II se amplia na década de 1770 no período do Tempestade e Ímpeto, cuja literatura o rei teima em desconhecer e em desprezar. Algo que os contemporâneos percebem, e é comprovado pelo próprio rei quando publica *Da literatura alemã* (em francês) em 1780, obra na qual sustenta que os alemães não possuem uma literatura digna do nome; além de ignorar quase tudo que se produziu na literatura alemã em sua época, inclusive o *Werther*, o teatro de Lessing e a poesia de Klopstock, autores que eram altamente valorizados nos círculos burgueses (ELIAS, 1990, p. 31-33). Igualmente, a existência de duas propostas para o teatro alemão nas décadas de 1760 e 1770 evidencia a distância entre as propostas estéticas de Frederico e da burguesia. Como afirma René Pomeau (1988, p. 160), o teatro é uma realidade palpável na vida alemã nesse período. As críticas de Herder e Lessing ao classicismo francês no teatro e na literatura expressam uma profunda insatisfação com o alto valor que se atribui aos modelos estéticos franceses na Alemanha, especialmente nas cortes principescas e

⁴⁴ A francofilia de Frederico II é apontada por Mehring (2018) como uma ofensa à “consciência nacional” alemã nascente.

nos círculos da nobreza, e no modo como isso afeta o gosto e a percepção de si das classes médias urbanas.

No entender de Elias, a descoberta pela burguesia do desprezo de Frederico pelas “coisas alemãs” possui duas dimensões convergentes. Ela afetava tanto sua consciência de classe em formação, quanto a consciência nacional alemã, também em processo de elaboração, e cuja definição nesse momento passa pela universalização dos próprios referenciais intelectuais e estéticos da burguesia (ELIAS, 1990, p. 47-49). Dessa forma, ainda segundo Elias, ocorre a “lenta ascensão da burguesia alemã de classe de segunda categoria para depositária da consciência nacional”, processo que no seu entender se consolida no início do século XIX (Ibidem, p. 47). Por conseguinte, na Alemanha os significados modernos dos termos como “pátria” e “patriota”, assim como da própria “nação”, são forjados no conflito social.

Como vimos, estes aspectos estão fortemente presentes nos textos de Herder da década de 1760, sobretudo em *Pátria dos antigos*, no qual o abraço do patriotismo monárquico de Abbt e a cobrança de uma moralidade política tipicamente burguesa surgem como antessala para a condenação de Frederico II e da monarquia (PFY, p. 54, 60-62). É isso, igualmente, que baliza a descoberta por Herder, em torno de 1769, de que Frederico era um tirano, um rei egoísta e maquiavélico, em tudo oposto às suas aspirações políticas. O conflito entre Frederico II e os intelectuais esclarecidos alemães tem como fulcro essa dimensão social pela qual, à medida que a ideia moderna de nação passa a tomar forma, o monarca vai se revelando cada vez mais antipatriótico e ofensivo aos “alemães”. Não que o rei tenha se transformado. O que muda realmente é a percepção de si e da “nação” por esses intelectuais. Sentido em que a crítica ao *ethos* aristocrático, esclarecido e francófono de Frederico II caminha lado a lado com a invenção da nação pela burguesia alemã naquele momento histórico. A condição para que essa acusação fosse feita dependia, contudo, do estabelecimento da nova ideia de nação. Para isso, a contribuição de Herder foi fundamental.

Capítulo 5 – A crítica Herderiana da modernidade e a formação da nação

5.1 A formação estética da nação

Chama a atenção que a questão da nação e da nacionalidade em seu sentido moderno tenha sido expressa no momento de sua fundação, em fins do século XVIII, em textos de cunho literário e estético, isto é, como um elemento privilegiado na discussão sobre as artes e a literatura. Apesar disso se evidenciar e assumir um caráter particular na cultura política alemã, a convergência entre a estética e a política não é de modo algum um fenômeno restrito à Alemanha. Reinhard Koselleck (2009, p. 88-110, esp. p. 96) menciona como no século XVIII existe uma imbricação entre a política e a estética, pela qual a crítica literária serve como arcabouço para o exercício de uma crítica política que de outro modo não seria possível, devido à existência da monarquia como uma ordem política cujo princípio fundamental era a exclusão da participação efetiva nos negócios do Estado.¹ Indo por um caminho semelhante, Habermas credita ao século XVIII a fundação da “república das letras” esclarecida como modo de superação dessa condição de exclusão, lugar de origem de uma “esfera pública burguesa”, na qual as pessoas exercitam a crítica política, como espaço de ação que prepara a tomada da cena política pela burguesia no século XIX (HABERMAS, 2014, p. 39, 48, 94-95, 200, 208-211).

A imbricação entre a crítica literária e a política se relaciona também com o caráter peculiar da ordem disciplinar do século XVIII, em que não cabia a rígida distinção entre literatura, ciência, política e filosofia que se firma no século XIX. O último quartel do século é justamente o momento da cisão epistêmica entre as eras “clássica” e “moderna”², que alterou radicalmente a organização das disciplinas.³

¹ Não só a crítica literária. Koselleck (2009, p. 89) vai além ao afirmar que a própria “arte entra em cena como antípoda da ordem estabelecida. É um sintoma da estrutura intelectual do século XVIII, que convertia o mundo inteiro num palco [teatral] de forças opostas”.

² Foucault (1981, p. 12) sustenta a existência de “duas grandes descontinuidades na episteme da cultura ocidental: aquela que inaugura a idade moderna (por volta de meados do século XVII) e aquela que, no início do século XIX, marca o limiar da nossa modernidade. A ordem, sobre cujo fundamento pensamos, não tem o mesmo modo de ser que a dos clássicos”. Ainda segundo Foucault (ibidem, p. 12), “vê-se que o sistema de positivities mudou de maneira maciça na curva dos

Temas que consideramos hoje típicos da literatura e de outras disciplinas ou regimes discursivos que se “originaram” ou assumiram sua feição moderna (referente à “nossa modernidade”) somente no século XIX têm uma inserção inusitada nos discursos estéticos e políticos naquele momento histórico.⁴ Refiro-me, nesse caso, não só às disciplinas “acadêmicas” que assumem sua forma hodierna a partir do século XIX, como a sociologia, a antropologia e a própria história, mas a outros discursos cuja presença é importante no corpus herderiano, como os que são típicos da epístola, do diário e do romance, formas literárias que mantêm fortes vínculos com a esfera privada. Em Herder, o conceito de nação é um ponto de convergência desses múltiplos discursos, atuando como um catalisador de aspirações e sentimentos que não se restringem de modo algum a um conteúdo filosófico, mas envolvem o âmbito das sociabilidades e das aspirações individuais. Além disso, ele e outros autores alemães da época teorizam a política lançando mão de conceitos, formulações teóricas e tópicos procedentes da estética e da crítica literária. Isso ocorre de tal modo que não é possível dizer que se tratam de discursos distintos (o político, o filosófico e o literário), porém, antes, de um discurso estético-

séculos XVIII e XIX. Não que a razão tenha feito progressos, mas o modo de ser das coisas e da ordem que, distribuindo-as, oferece-as ao saber, é que foi profundamente alterado”.

³ Foucault (1996, p. 30, 36) situa disciplina e discurso como termos sobrepostos. A “disciplina – afirma ele – é um princípio de controle da produção do discurso” e “se define por um domínio de objetos, um conjunto de métodos, um corpus de proposições verdadeiras, um jogo de regras e de definições, de técnicas e de instrumentos: tudo isto constitui uma espécie de sistema anônimo à disposição de quem quer ou pode servir-se dele, sem que seu sentido ou verdade estejam ligados a quem sucedeu ser seu inventor”. Acrescenta que “uma disciplina não é a soma de tudo o que pode ser dito de verdadeiro sobre alguma coisa; não é nem mesmo o conjunto do que pode ser aceito, a propósito de um mesmo dado, em virtude de um princípio de coerência ou de sistematicidade”, mas a delimitação das “proposições” segundo instrumentos conceituais ou técnicas de um tipo bem definido”, segundo um “modelo funcional” e um “certo horizonte teórico” (Ibidem, p. 31-32). Em *Mudança estrutural na esfera pública*, Habermas (2011, p. 47-48) integra o conceito de “discurso” de Foucault a seu horizonte teórico, ao definir as particularidades da esfera pública burguesa. Conforme Habermas (Ibidem, p. 47), “Foucault define as regras que formam o discurso detentor de poder como mecanismos de exclusão que a todo momento constituem seu ‘outro’”, de modo que, enquanto a “esfera pública representativa da dominação tradicional” (o universo da sociedade de corte) era por natureza excludente, e não integrava “o outro”, a esfera pública burguesa abriu espaço para a “articulação” de várias discursividades, no modo como contempla e aceita a participação (o diálogo) com a alteridade. Talvez possamos ver aí a brecha que o Esclarecimento abriu, pela qual Herder desenvolveu sua visão da compreensão do outro como decifração empática, cujos modelos são o diálogo e a tradução.

⁴ Como afirma Vinicius de Figueiredo (1993, p. 11) a respeito das *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime* de Kant, “a sociologia é uma invenção do século passado; no século XVIII mais de um autor descobriu em categorias estéticas o expediente mais apropriado para tematizar as formas de sociabilidade que (...) impregnavam a experiência cotidiana das sociedades europeias”. Como veremos, isso também é pertinente no que se refere à relação entre a política, a estética e a escritura do mundo privado no pensamento do jovem Herder.

político, no qual as questões referentes à sensibilidade estética e à imaginação poética são indissociáveis de uma discursividade marcadamente política.

Essa convergência entre o estético e o político se evidencia sobretudo no modo como os temas da nação e do patriotismo se articulam no pensamento político alemão das décadas de 1760 e 1770 com problemas “estéticos, isto é, da ordem da “sensação” e do “sentimento”.⁵ Segundo Gottlob Baumgarten, que introduziu o uso filosófico do termo “estética” (*Aesthetica*) em 1735, ela é a “ciência de como as coisas são conhecidas pelos sentidos” (BAUMGARTEN apud GUYER, 2005, p. 3; PIIRIMÄE, 2009, p. 201). Essa ênfase no “sensual” ou “sensível”, em detrimento da cognição racional, procedente de Baumgarten, é típica das teorias alemãs do patriotismo monárquico na década de 1760 e permanece forte mesmo quando esse tipo de patriotismo é abandonado em favor daquele que tem como objeto a nação, como é o caso de Herder. O sentido do termo “estética” nesse contexto não era restrito, portanto, aos esforços filosóficos de formulação de um juízo sobre a arte. A própria difusão e presença das teorias sensualistas de autores como Locke e Hume leva a essa abertura dos significados do termo, que de início já não era tão fechado, visto que o próprio Baumgarten havia expandido sua definição quando acrescentou que a “estética” como “ciência da cognição sensível” abrangia “a teoria das artes liberais, baixa gnoseologia, a arte do belo pensar” (BAUMGARTEN apud GUYER, op. cit., p. 3; PIIRIMÄE, op. cit., p. 201). Se, por um lado, o problema da formulação de um juízo sobre o belo delimitava o objeto da estética como a “arte” (AGAMBEN, 2012, p. 75-80), isso também implicava numa abertura, visto que seus fundamentos

⁵ Herder se expressa muitas vezes na linguagem do “sentimento ou da sensibilidade” (*Empfindsamkeit*), discursividade típica da literatura sentimental da época, que, como mencionei, também tem lugar nas sociabilidades (como veremos na troca epistolar entre ele e sua noiva, Caroline Flachland) (DUNCAN, 1999, p. 27). Ao mesmo tempo, como chama a atenção Ian Watt (1990, p. 19), essa discursividade tem uma relação próxima com a da filosofia empirista de Locke. Por exemplo, quando menciona no *Diário de viagem* os problemas que enfrenta no convívio social (seu isolamento, segundo ele doentio) devido à má educação dos sentidos a que foi submetido na infância, afirma que “o senso(ual) do sentimento e o mundo dos prazeres – destes não desfrutei” [*der Sinn des Gefühls und die Welt der Wollüste – ich habe sie nicht genossen*]. (TD, p. 69-70; JMR, p. 111-112). Procede daí que suas noções de “sentimento” (*Gefühl*) e a “sensualidade” (*sinnlich*) são muito próximas quando se refere à “experiência”, ao trato empírico (experimental) com o mundo, do qual se sente privado; como quando afirma que “devia ter aprendido a conhecer o mundo, os homens a sociedade, as mulheres e o prazer” (TD, p. 64). Por outro lado, quando chega a Nantes, ele conhece um jovem sueco chamado Koch, que vive de uma maneira oposta à sua, expressando seu próprio ideal de educação dos sentidos. Koch, afirma Herder, possui “um sentimento (*Gefühl*) de realidade, de modo que não se satisfaz com hipóteses e não deseja aprender as coisas pelos livros, mas segue a trilha da experiência e da práxis”: (*er in allem ein gewisses Gefühl von Realität hatte, das ihn nicht mit Hypothesen sättigte; daß er nicht aus Büchern Sachen lernen wollte, die auf Erfahrung und Praxis beruhen, sondern zur Tat schritt*); isto é, o jovem Koch vive de fato (TD, p. 69-70; JMR, p. 111-112).

se imbricam com a epistemologia sensualista e a psicologia racional do Esclarecimento. Isso faz com que a ênfase concedida ao “psicológico” nos romances, diários e cartas, assim como o próprio *ethos* sentimental fomentado por essa literatura assumam, aos olhos dos alemães, um caráter estetizante.⁶ De tal maneira que o sensualismo estético e o sentimental literário caminham lado a lado e se confundem. Esses aspectos serão fundamentais no estabelecimento do *ethos* político sentimental típico da intelectualidade burguesa alemã do último quartel do século XVIII.⁷

A correspondência entre Herder e sua noiva, Caroline Flachsland, na época da viagem de 1769 evidencia essa relação existente entre o sentimentalismo literário e o ideal político nacional. Fazendo menção aos poemas “patrióticos” de Klopstock, Flachsland afirma que:

As odes à pátria são nobres e sublimes; as que eu compreendo são excelentes, e justamente o que meu velho coração alemão (que é geralmente motivo para ridículo⁸) deseja. Parece-me que os feitos de nossos ancestrais, que eram meros mortais, devem necessariamente ter mais efeito sobre nós do que todas as odes do Olimpo⁹. Eu sempre estremeço quando Armínio ou um bardo é chamado à vida de sua tumba coberta de hera. Pobre Klopstock, provavelmente fala para ouvidos moucos e corações indiferentes.¹⁰ (FLACHSLAND apud ADLER, 1913, p. 136).

⁶ “Estetizante”, no sentido em que a literatura procura expressar experiências sensíveis e sentimentos humanos de um modo verossímil. O modelo para o gênero sentimental que se difundiu na Europa na segunda metade do século XVIII é o romance inglês de Richardson (principalmente *Pamela*, de 1740 e *Clarissa*, de 1748). Para Ian Watt, o referencial epistêmico dessas obras é principalmente o sensualismo de Locke. Rousseau dá seguimento ao gênero na França em 1761, com *A nova Heloísa*, e Goethe na Alemanha, com *Os sofrimentos do jovem Werther* (1774). A romancista alemã Sophie de la Roche foi muito popular entre a classe média alemã nas décadas de 1760 e 1770, e era muito apreciada pela noiva de Herder, Caroline Flachsland (ELIAS, 1990, p. 40).

⁷ Elias (1990, p. 39-46) menciona esse *ethos* sentimental da classe média alemã, fazendo menção inclusive ao aspecto político da literatura que advém daí.

⁸ É interessante a afirmação de Flachsland de que seu patriotismo ainda é “motivo de ridículo”. Esse “ridículo” também é mencionado no *Diário de viagem*, e diz respeito ao deslocamento das atitudes “sentimentais” e “francas” em sociedade, como atitudes não convencionais; como ele afirma em 1769: “Seja nas amizades ou em sociedade, em tudo sou estorvado por uma ansiedade inconveniente ou uma expectativa exagerada que sempre me enganam e fazem de mim um tolo”. Situação que também ocorre com Werther, quando de sua expulsão de uma reunião da nobreza, descrita na carta de 15 de março de 1772 (GOETHE, 2012, p. 97-100). Na segunda metade do século XVIII o deslocamento social torna-se um *topos* do gênero sentimental, recorrente em Rousseau, por exemplo, sobretudo nas *Confissões* e nos *Devaneios do caminhante solitário*.

⁹ Essa posição de Flachsland se alinha à noção herderiana de que na poesia nacional os heróis da nação devem ocupar o papel dos deuses de uma nova mitologia. A esse respeito, cf. HERDER apud ADLER, 1913, p. 135-136. Retomo o tema adiante.

¹⁰ Carta de Caroline Flachsland para Herder, em dezembro de 1771.

Este patriotismo, cuja referência é a poesia de Klopstock, possui um viés tanto histórico quanto sentimental. Klopstock, que também é um dos poetas preferidos de Herder, havia publicado em 1752 o poema *Armínio e Thusnelda*, (*Hermann und Thusnelda*) celebrando os feitos do herói germânico Armínio.¹¹ Como menciono no capítulo 1, desde a redescoberta da *Germânia* de Tácito no século XVI, os alemães passaram a considerar os germânicos como seus ancestrais diretos,¹² e a rebelião de Armínio contra os Romanos, a exemplo do modo como é mencionada por Flachslan, desempenha desde então o papel de marco fundador de uma “germanidade” ancestral (DJAZAERLY, 2008, p. 3; TÁCITO, 1974). Daí a alusão ao “meu velho coração alemão”, aliada à conexão quase mística que ela menciona, com “nossos ancestrais” que se erguem das tumbas quando da evocação dessa ascendência germânica comum (FLACHSLAND apud ADLER, 1913, p. 136).¹³

Nesse sentido, Klopstock desempenha o papel de catalisador das aspirações patrióticas dos intelectuais alemães de classe média na segunda metade do século XVIII. Assim como Herder e os membros do círculo de Lessing em Berlim, Klopstock também deu vazão a um patriotismo monárquico entre as décadas de 1750 e 1760, e alimentou expectativas em relação aos reis “esclarecidos”, inclusive Frederico II, crendo que ele poderia se tornar um verdadeiro rei patriota (ADLER, 1913, p. 108-109). E, assim como eles, deixou gradativamente de acreditar que Frederico estava disposto a desempenhar esse papel (Ibidem).

Herder aprecia a poesia de Klopstock desde o começo da década de 1760 (Ibidem, p. 126). O poeta é destacado por ele nos *Fragmentos sobre a nova literatura alemã* (1766-1767), ocasião em que elogia o “gênio” de Klopstock e suas realizações em favor da língua e da poesia alemã (DL1, p. 113, 138-139). Dessa época em diante, há evidência de sua importância crescente na formação de sua concepção de nação. Em 1769, ele cita o poema de Klopstock *O novo século* (*Das neue Jahrhundert*), fazendo menção ao papel de um poeta-herói que cria sua poesia para a pátria, o povo e a nação. Em suas palavras:

A palavra “pátria” deve transformar o poeta num herói e o herói num poeta, e tornar a ambos filhos amorosos de sua pátria. O herói irá

¹¹ Como tratei no capítulo 1, item 1.2, Armínio chefiou o grupo de tribos germânicas que derrotou os invasores romanos na batalha da floresta de Teutoburgo em 9 d.C.

¹² WIKIPÉDIA, verbete “Hermann und Thusnelda”. Disponível em: <https://en.wikipedia.org/wiki/Hermann_und_Thusnelda>. Acesso em: 19 dez. 2017.

¹³ Caroline Flachslan para Herder, em dezembro de 1771.

lutar por ela, e o poeta a cantar; e se ambos não a salvarem, irão se enlutar por ela. E agora, o poeta, o herói e o filho da pátria são uma pessoa só; esta é a época de canções patrióticas de lamentação. Elas irão fluir de um coração pleno, não só no papel, mas serão retidas na memória e viverão na alma. A tradição irá preservá-las; o povo as cantar; elas causarão lágrimas e atos. Elas são o tesouro da nação, e as emoções que elas expressam são as emoções deste povo; elas possuem espírito nacional – um grande sentimento de patriotismo. (HERDER apud ADLER, 1913, p. 135-136).

Enquanto Flachsland havia tomado como referência para seu patriotismo somente o passado, relacionando-o com o luto por uma era perdida de grandes feitos alemães (a exemplo do herói germânico Armínio), Herder inverte a perspectiva desse patriotismo para o futuro, ao acrescentar a expectativa por grandes realizações. O papel desempenhado pelo poeta é fundamental, no sentido em que ele substitui o antigo herói e patriota militar. Como é o caso de Klopstock para Herder, o patriotismo é reapresentado como combate, mas agora a luta tem lugar na escrita, e não mais nos campos de batalha, como era o caso do patriotismo militar de Glem e Kleist. Ele retoma a ênfase no sentimento como fator que move à ação, como era o caso desses poetas, assim como do patriotismo monárquico de Abbt. Contudo, não se trata mais de um sentimento que move o herói para a morte em batalha, tendo como objeto uma pátria difusa e mal definida. O ato heroico se transforma na própria criação da nação, na qual o papel principal é concedido ao poeta e à poesia. Ele salienta, quanto a isso, que o maior perigo é que essa poesia se torne letra morta ao deixar de comungar com o conteúdo “espiritual” da nação. Os sentimentos fortes e efusivos são a condição para que ele viva. A tarefa do poeta-herói reivindicada como verdadeiro patriotismo é, portanto, trazer o passado à vida através desses sentimentos. Como no patriotismo de Flachsland, as lágrimas, o sofrimento e o luto em relação ao passado são fundamentais para Herder; são eles que dão vida ao passado e à “tradição” e, desse modo, garantem que a poesia não esteja “somente no papel”, mas “flua do coração, retida na memória e viva na alma do povo” que a canta. Essa poesia “causa atos” (Ibidem, p. 135-136). É nessa convergência entre o passado, o presente e o futuro, entre a memória e as expectativas, o luto e a esperança que advém a nova ideia herderiana de nação. A criação da nação depende de uma evocação do passado, que é justamente o papel das “canções patrióticas de lamentação”; por estabelecerem um vínculo entre os vivos e os mortos, entre os atos do passado, do presente e do futuro. Fazendo

menção ao que está enterrado (como os mortos e o passado), ele afirma que essas canções são o “tesouro da nação”.¹⁴ Por emanarem de um legado ancestral, por expressarem os “sentimentos do povo” e o “espírito da nação” são o que há de mais valioso (HERDER apud ADLER, 1913, p. 135-136). Delas advém, no luto e nas lágrimas, esse “grande sentimento de patriotismo” que move para a ação, para a (re)criação da nação.¹⁵

Falar em uma “criação da nação” por Herder e seus contemporâneos pode parecer excessivo se a expressão denota uma intencionalidade, a criação deliberada da nação como ato da imaginação poética. Contudo, essa dimensão não é de maneira alguma estranha a ele e seus próximos, como demonstra uma carta de Flachsland datada de 1771, na qual ela faz menção a outro poema de Klopstock, a *Canção da pátria (Vaterlandslied)*:

Ai de mim! Nossa pátria é somente o fantasma de nossos ancestrais! Especialmente para os homens, homens como você, Herder! Ah, então devemos criar uma pátria ideal. Se ela não pode ser real, deixe ao menos ela ser um sonho doce! Não é assim, meu amado? Nós dormimos e sonhamos este sonho na paz e segurança; que é modo designado por Deus.¹⁶ (FLACHSLAND apud ADLER, 1913, p. 136-137).

A fala de Flachsland demonstra como a nação passa a ser pensada nesse momento como algo a ser imaginado e sentido. Daí a ênfase e o papel atribuído à literatura (seja à poesia ou à crítica) em sua formação ideológica.¹⁷ Por outro lado,

¹⁴ Ele se refere ao passado linguístico em termos semelhantes aos expostos nos *Fragments sobre a nova literatura alemã*, como veio de ouro que se oculta nas montanhas e florestas alemãs e que precisa ser descoberto e minerado pelo poeta e pelo linguista.

¹⁵ Mark Redfield (1999, p. 68, 80-81) identifica no nacionalismo de Fichte o que denomina caráter “thanatofílico” (*tanathophilic*) das celebrações nacionais alemãs (e não só), pelo qual a nação se ergue sobre os ossos e os cadáveres dos heróis. Desse modo, sua fundação (no duplo sentido do termo, como origem e alicerce) nas origens é sempre uma tentativa de trazer os mortos à vida, de ressuscitar o heroísmo e a glória do passado. Elemento que transparece no imaginário de herderiano (apud ADLER, 1913, p. 135-136) em sua referência sentimental às “canções patrióticas de lamentação”. Para ele, o poeta herói é alguém capaz de lamentar a morte (a glória da nação e os heróis mortos no passado), ao mesmo tempo em que traz à vida o corpo e a palavra dos mortos, “revivificando” o corpo morto da própria nação (Ibidem).

¹⁶ Carta de Caroline Flachsland para Herder, em dezembro de 1771.

¹⁷ É interessante estimar o quanto essa criação tem de deliberado, isto é, até que ponto Herder concebe sua tarefa como a criação de uma “mitologia moderna”. Trata-se justamente da proposta tangencial do ensaio “Sobre o uso moderno da mitologia”, parte dos *Fragments sobre a nova literatura alemã* (DL1, p. 213-233). Nesse ensaio ele menciona a possibilidade da criação de mitologias modernas (DL1, p. 214-233). O problema para ele é – como era o caso no *Diário de viagem* (TD, p. 73) – a questão da crença (DL1, p. 222), o fato de que as mitologias antigas são incapazes de nos falar como falavam aos antigos, porque seus deuses morreram (DL1, p. 222). Por conseguinte, uma nova mitologia, para ser eficiente, deve ser erigida sobre figuras verossímeis, “a

ela se recusa a nutrir expectativas de realização do “ideal” nacional. Esse quietismo político, que tem lugar na recusa em alimentar suas expectativas de criação da nação, não é partilhado por Herder. Ele critica o caráter sonhador dos alemães, que se atém somente às ideias e à escrita e não se dispõe a realizá-las em atos. Era preciso ir além da posição de sua noiva, de que a pátria “não pode ser real!” e que eles deviam ficar na “paz e segurança” do sonho. De modo que o ideal de nação herderiano comporta um desvio do conformismo (no sentido atribuído por Flachslund, de se abandonar aos “desígnios de Deus”) e um chamado à ação, aos “atos”, que tem lugar numa noção da literatura e da república das letras como espaço de ação política. Isso se explicita na sua referência à (re)fundação da nação por meio de uma literatura que movesse as pessoas pelo sentimento, assim como um herói era movido pelo sentimento no combate.

Essa convergência entre o estético o político que advém no momento de surgimento da nação em seu sentido moderno – isto é, quando a ideia burguesa de nação inicia a tomada da cena política – é coerente com a definição da nação por Benedict Anderson como “comunidade imaginada”, uma entidade política cuja existência decorre de um ato de imaginação (ANDERSON, 1989, p. 13-16, 36, 41, 73). Anderson menciona a existência de dois registros temporais relacionados, referentes à ideia de nação desde seu surgimento. Em primeiro lugar, o imaginário da nação se desdobra temporalmente como o enredo de um romance, no sentido em que, como essa forma literária, a nação depende da existência de uma unidade dramática e de um mito de fundação – uma narrativa das origens, pela qual sua existência no presente se explica e se justifica, assim como se delineiam as expectativas em relação a suas atribuições futuras (sua “destinação”) que ocupam o lugar do desfecho ou conclusão da “biografia nacional” – a narrativa romanceada da nação (LAÏDI, 2000, p. 157-159).¹⁸ Como o romance, a narrativa épica e o drama

verdade histórica e religiosa” de sua época (DL1, p. 222, 227). Tendo como modelo a poesia de Horácio e Píndaro, ele propõe a criação de uma mitologia poética “nacional” e “patriótica” (DL1, p. 227-228). Quanto a Píndaro, afirma que sua “mitologia é a história da pátria, a história da cidade natal, que reflete o orgulho de seu herói por seus ancestrais e sua família (...) uma canção nacional sagrada, secular e patronímica” (DL1, p. 228). Partindo daí, Herder avança “criar uma mitologia inteiramente nova”, uma “mitologia moderna” (DL1, p. 229). O problema então é como “descobrir – como era o caso do mundo imaginário dos antigos – um novo mundo só nosso” (DL1, p. 229, grifo meu).

¹⁸ A noção de “enredo” procede de Paul Ricoeur e a de “biografia nacional”, de Benedict Anderson, ambos citados por LAÏDI, 2000, p. 158-159.

teatral que lhe servem de modelo, a nação precisa de heróis, de personagens ilustres, assim como de eventos dramáticos¹⁹ cuja atribuição é conferir uma lógica à fabulação romanesca.²⁰ É esse o papel desempenhado pela poesia para Herder, quando evoca heróis nacionais, como o germano Armínio. Além disso, segundo Anderson, a ideia de nação pressupõe a existência de um “tempo vazio e abstrato”, onde ela navega e os membros da nação se percebem como participantes de uma mesma narrativa nacional (ANDERSON, 1989, p. 31-45). Por isso, a literatura é fundamental como instrumento do reconhecimento dos indivíduos como participantes da mesma temporalidade abstrata da nação. Isso depende, prossegue Anderson, da difusão no século XVIII da nova noção de “simultaneidade” temporal, coeva ao surgimento do público leitor, noção basilar para o surgimento tanto do romance quanto do jornalismo, formas literárias nas quais fatos aleatórios, assim como pessoas diversas em locais diferentes ocupam lugares coevos no “tempo abstrato da nação” (Ibidem, p. 31-45). Essa noção possibilita que os leitores se vejam como participantes de um tempo simultâneo, sem o qual não seria possível a noção de “fraternidade” (*kinship*), o sentimento de que todos participam de uma mesma “família” nacional (Ibidem, p. 14-16). Por conseguinte, partindo de Anderson, temos que essa grande criação abstrata, invisível e resiliente à representação concreta que é a nação moderna, depende totalmente de mecanismos estéticos para sua formulação e existência (REDFIELD, 1999, p. 61-62). Isso transparece sobretudo no momento de sua fundação, na Alemanha do último quartel do século XVIII, como demonstra a obra de Herder entre as décadas de 1760 e 1770, conforme vim tratando.

¹⁹ “Marcos periodizadores”, segundo Carlos Alberto Vesentini (1997, p. 17), ou “acontecimentos-charneira”, no dizer de Paul Ricoeur (apud LAÏD, 2000, p.157).

²⁰ Quanto a esse aspecto, é preciso considerar o movimento que tem origem nesse momento, pertinente à Grã-Bretanha e à Alemanha, pelo qual a história (ou aquilo que se considera a narrativa histórica genuína) encontra expressão maior no romance, na poesia e no drama teatral. Isso se evidencia no surgimento de um interesse particular por Shakespeare na Alemanha nas décadas de 1760 e 1770, cujo teatro passa a ser interpretado como um tipo de gênero histórico, colocando um acento político no debate a respeito desse autor que percorre o século XVIII. É curioso notar também a existência de um movimento coevo, tanto na Alemanha quanto na Grã-Bretanha, que se desdobra a partir da década de 1760, pelo qual romancistas e autores teatrais passam a se referenciar em Shakespeare na fundação de um tipo novo de romance histórico que desde então irá desempenhar um papel importante no estabelecimento do imaginário da nação. Fio condutor que, na Grã-Bretanha, segue desde Horace Walpole, na década 1760, chegando a Walter Scott no século XIX, passando por Ann Radcliffe e Clara Reeve. Na Alemanha, essa literatura influencia o drama do Tempestade e Impeto, no qual *Os Bandidos* de Schiller é um exemplo expressivo. A esse respeito, cf. Devendra Varma (1987, p. 74-84), “Historical-Gothic school: the heirs of *Otranto*”, e Mario Praz (1986, p. 7-34).

É preciso ter em mente, contudo, que essa convergência entre o estético e o político – que é também uma convergência com o histórico – não é algo novo no século XVIII nem estranho ao âmbito cultural das Luzes. Pelo contrário, é nesse universo cultural e de valores, e partindo dele, que se forja a ideia moderna de nação. Como vimos no capítulo 3, para Herder a historiografia do Esclarecimento já havia se desviado para o poético e para o imaginativo em suas concepções do processo histórico, o que se evidenciava sobretudo no modo dualista como os filósofos das Luzes pensavam a história, como uma luta mítica das Luzes contra as trevas. Ele afirma – consoante, aliás, com a postura de Voltaire (2007, p. 16-18) – que o mito e a imaginação se manifestam na própria fundação grega da historiografia, como é o caso de Heródoto, que segundo ele havia misturado a poesia e a história em seus livros “sem se dar conta de que o fazia” (TD, p. 73). A singularidade aqui é o fato de Herder sustentar sua crítica ao pensamento histórico do Esclarecimento lançando mão da acusação de que a filosofia da história do século XVIII realizava uma “estetização” e uma mitificação – um desvio do histórico para o poético, pelo qual a veracidade da história se via prejudicada –, ao mesmo tempo em que, quando trata da nação, propõe uma história poética na qual o mito desempenha um papel chave. É preciso ter em conta, no entanto, a diferença entre as propostas historiográficas herderiana e do Esclarecimento. Se este tinha como imperativo a “descoberta da verdade”, como parte de um programa esclarecido de desmistificação do mundo, o tipo de história proposto por Herder diverge radicalmente dessa posição.²¹ Como vimos, partindo de sua crítica ao conceito esclarecido de preconceito, ele aposta numa dialética entre a verdade e a ficção, no que procede de um modo que seria inaceitável para as linhas dominantes do pensamento histórico do Esclarecimento franco-britânico.

Esta proposta historiográfica possui um triplo viés: como história da atualidade, que comporta a crítica ao Esclarecimento e à modernidade; como história nacional; e, por fim, como narrativa que sustenta a existência de uma “história universal” (*Weltgeschichte*) que conjugava as histórias particulares de todos os tempos, povos e nações (FH, p. 44-46, 104, 125). Esses três modos de pensar a história são fundamentais para o estabelecimento de seu projeto de nação. No primeiro caso, de modo coerente com suas origens esclarecidas, Herder assume

²¹ Como tratei no capítulo 3.

uma postura crítica e desmistificadora em relação ao momento presente, isto é, o mundo político e cultural contemporâneo, corporificado no Esclarecimento e na ordem monárquica e colonial. Contudo, na medida em que deseja contribuir com a nova ideia de nação, sua proposta historiográfica assume uma função distinta, de mitificação, expressa em sua ênfase na poetização do passado nacional. Esta, contudo, é radicalmente distinta da “poetização” da história realizada pelos historiadores-filósofos do Esclarecimento.

No entender de Herder, poetizar a nação não é falsificar a sua história, mas resgatar, pela poesia, o verdadeiro caráter da nação, propiciando seu “despertar” (*aufwachen*) (TD, p. 90; JMR, p. 67). Ele considera que a poesia e as obras de cunho imaginativo seriam capazes de realizar a tarefa de resgate do “espírito nacional”, de (re)construção da nação sobre o solo da primordialidade, cumprindo, assim, o compromisso da história com a verdade (HERDER apud ADLER, 1913, p. 135-136).²² O poeta assume, portanto, o papel de historiador.²³ Ele deve se remeter às fontes, aos substratos e aos mananciais históricos que expressam o caráter da nação. Por isso a formação herderiana da nação, ou sua “criação”, é sempre uma (re)criação. Implica em trazer à luz, em exumar algo que já existe, fazer “despertar” aquilo que se encontra oculto por obra do tempo e da história. É preciso escavar, se aprofundar no passado para identificar e extrair o “tesouro” – o “gênio da nação” que se encontra perdido, oculto nas profundezas da terra, que cabe ao bom poeta e ao bom historiador descobrir (DL1, p. 114).²⁴ Para Herder, a história passa a ser, portanto, o veio privilegiado no qual pode ser lavrado aquilo de essencial que qualifica a pátria ou a nação alemã. Nesse processo, o “espírito da nação” é situado

²² Herder anuncia, assim, uma história poética e uma poesia histórica, gêneros que teriam uma longa carreira no Romantismo, a exemplo de Michelet, na França, e Walter Scott, na Grã-Bretanha.

²³ Na acepção herderiana, esse “historiador” é um estudioso do “espírito da nação”, entre filólogo, poeta e estudioso da literatura. (DL1, p. 94, 101-103).

²⁴ As metáforas minerais e florestais são as preferidas por Herder quando trata desses aspectos, para ele, essenciais do povo alemão. *Nos Fragmentos sobre a nova literatura alemã* (DL1, p. 112-113; FDL, p. 190-191), ele menciona os “tesouros” (*Fundgruben*) da língua alemã, que cabe ao linguista pesquisar, descobrir, por serem depositários do “caráter” ou “modo de ser” (*Art*) peculiar do povo alemão. O verdadeiro poeta, o historiador da literatura e o “filósofo da linguagem” (figuras indistintas no texto herderiano) escavam nas profundezas da língua, como se minerassem em “fendas” ou “veios nas montanhas” (*Bergklütte*), onde se encontra o ouro – mineram o sentido profundo da língua, oculto nas suas peculiaridades idiomáticas e dialetais (*Idiotismen*); pois, “se a língua alemã é uma língua das montanhas e das florestas, devemos explorá-la como se fôssemos mineiros e caçadores” (DL1, p. 102-103, 114; FDL, p. 194).

na margem extrema da geografia histórica do Esclarecimento, isto é, na “Idade Média” alemã.²⁵

Essa aproximação entre a história e a imaginação poética se evidencia no ensaio “Shakespeare” (SH), publicado no livro *Da arte e do caráter dos alemães* em 1773 (DAK). Shakespeare é retratado por Herder como um autêntico historiador, no sentido em que ele teria sido capaz de transcrever o “espírito nórdico” comum aos ingleses e aos alemães (SH, p. 32-33).²⁶ Em *Mais uma filosofia da história*, a Idade Média é apresentada como período histórico de “fermentação das forças” que deram nova vida aos povos europeus, fruto da conjunção de forças entre o Cristianismo e os “bárbaros nórdicos” que cumpriram o papel histórico de revigorar a Europa velha e decrépita por ocasião do declínio de Roma (FH, p. 48-53). Na medida em que Herder vê no teatro shakespeariano um aspecto “gótico” ou medieval,²⁷ ele julga que Shakespeare expressa essa primordialidade “nórdica” dos alemães (SH, p. 32-33). Isso se traduz no modo como Shakespeare dava atenção aos costumes e modos de vida medievais em suas peças, não só na ambientação das cenas, mas na própria trama e no caráter dos personagens, em seus conflitos e contradições, expressão do modo de ser intempestivo e da “vitalidade” (*Lebenskraft*) típicos das nações da Europa do norte. Assim como na Grécia antiga o teatro de Sófocles havia sido “a mais alta expressão do caráter nacional” (*Nationalnatur*), ele julga que o teatro de Shakespeare seria capaz de contribuir para um *ethos* e uma cultura tipicamente germânica (SH, p. 22; SHK, p. 506). No seu dizer, assim como “os [dramaturgos]

²⁵ A ênfase que ele atribui a esse período histórico como momento de fundação da nação alemã, demonstra a importância de sua crítica ao Esclarecimento, nos quais a Idade Média era depreciada. Cf., por exemplo, as referências irônicas em *Mais uma filosofia da história* à incompreensão da época medieval por David Hume, Voltaire e pelo historiador escocês William Robertson (FH, p. 41, 57, 64, 83-84).

²⁶ Além disso, afirma que “Shakespeare era capaz de transformar qualquer romance vulgar, ou história fabulosa, numa totalidade viva”, de modo que “cada peça é história num sentido mais amplo” (SH, p. 58-59, 64). Como afirma Márcio Suzuki (1996): no entender de Herder, “Shakespeare, inventando planos consistentes para tragédias aparentemente confusas, poderá ser considerado um verdadeiro ‘deus dramático’”, de modo que o enredo shakespeariano corresponde a uma miniatura do processo histórico universal.

²⁷ Em relação aos “costumes góticos” (medievais), sua referência principal é o bispo anglicano inglês Richard Hurd (1720-1808). Duas obras deste último são citadas em *Mais uma filosofia da história* (FH, p. 56 e 86): *Letters on Chivalry and romance* (1762) e *Dialogues on the uses of foreign travel* (1763). Hurd exerceu forte influência sobre o chamado *gothic revival* inglês dos séculos XVIII e XIX, movimento de revalorização da Idade Média na pintura, literatura, arquitetura e historiografia, que teve desdobramentos importantes no Romantismo. Nas *Cartas sobre a cavalaria e o romance*, Hurd (1762, p. 27, 44-45, 55, 58-59, 60, 76, 104, 109) descreve e elogia os “costumes góticos” (*gothic manners*) e avalia seu mérito segundo os critérios da época, aspecto este que repercute fortemente na apreciação herderiana do teatro grego no ensaio “Shakespeare” (SHK).

Gregos movem, ensinam e comovem gregos, (...) Shakespeare ensina, move e forma homens nórdicos!” (SH, p. 32).

A questão da formação da nação também tem lugar no elogio contundente dedicado a Goethe na conclusão do ensaio (SH, p. 63-65). Segundo Herder, com a peça teatral *Götz von Berlichingen*, o jovem Goethe estaria prestes a reviver na Alemanha a grande realização teatral de Shakespeare na Inglaterra (Ibidem). Ele salienta a importância de Goethe ter adotado uma dupla referência, tanto no autor inglês quanto na Idade Média alemã. Nas suas palavras:

Sou feliz por viver nos últimos dias de uma época em que ainda é possível para mim entendê-lo [a Shakespeare], e em que você, meu amigo, que se reconhece e se sente nessa leitura, e a quem mais de uma vez abracei diante de seu sacrossanto retrato, época em que você ainda pode nutrir o sonho doce e digno, de construir um monumento a ele em nossa pátria tão descaracterizada, retirado de nossa própria era da cavalaria e escrito em nossa língua. Eu invejo seu sonho, desejando que tua nobre força alemã não arrefeça até que a grinalda coroe o teu esforço.²⁸ (Ibidem).

Para Herder, a peça de Goethe era a justa resposta a um problema do tempo: à rápida mutação do conteúdo simbólico das coisas que eles vivenciavam em sua época. “Como as pirâmides”, as obras de Shakespeare que inspiraram Goethe permaneceriam, mas logo se tornariam incompreensíveis (SH, p. 63-65). Nessa palavra – nesse “ainda” enunciado por Herder – se expressa uma urgência em relação ao tempo que se acelera (HARVEY, 1994, p. 199). Essa percepção demanda uma corrida contra o tempo pela manutenção (ou recriação) do sentido das coisas, algo indissociável da ação em favor do caráter nacional.²⁹ Isso transparece em sua asserção de que a peça de Goethe é um “monumento” para Shakespeare. É um monumento pelo que ela contém como expressão da medievalidade e da primordialidade nórdicas, por isso é algo que vai contra a

²⁸ [Glücklich, daß ich noch im Ablaufe der Zeit lebte, wo ich ihn begreifen konnte, und wo du, mein Freund, der du dich bei diesem Lesen erkennst und fühlst, und den ich vor seinem heiligen Bilde mehr als einmal umarmet, wo du noch den süßen und deiner würdigen Traum haben kannst, sein Denkmal aus unsern Ritterzeiten in unsrer Sprache, unserm so weit abgearteten Vaterlande herzustellen. Ich beneide dir den Traum, und dein edles deutsches Würken laß nicht nach, bis der Kranz dort oben hange.] (SHK, p. 520).

²⁹ Como afirma David Harvey (1994, p. 199), seguindo de perto Pierre Bourdieu: “a modernização envolve a disrupção perpétua dos ritmos espaciais e temporais, e o modernismo tem como uma de suas missões a produção de novos sentidos para o espaço e o tempo num mundo de efemeridade e fragmentação”. Trabalho este que para Harvey é essencialmente estético e demanda a mitologização.

condição “descaracterizada” (*abgeartet*)³⁰ da pátria (SH, p. 64). No monumento o tempo deixa de ser um fluxo e se materializa, torna-se um lugar do pensamento e da memória (*Denkmal*), que é justamente o espaço da nação (HARVEY, 1994, p. 200-201) que Herder busca demarcar e defender, caracterizar, atribuir uma “feição” (*Art*). O espaço é comprimido e o tempo congelado na imaginação da nação, delimitado, fixado.³¹ Ao afirmar que a peça de Goethe é um “monumento dedicado a Shakespeare em nossa pátria tão descaracterizada”, ele faz menção a esse monumento como obra que “regenera” pela materialização e fixação espaço-temporal da nação, de tal modo que é capaz de impedir que o conteúdo primordial que sustenta a existência da pátria-nação – expresso tanto na primordialidade medieval quanto na língua³² alemã – seja perdido.

Por isso, de acordo com Herder, não se trata de “copiar” Shakespeare, mas de “imitar”³³ o que este havia feito em sua época e em seu país. Só assim ele poderia consistir numa contribuição representativa à cultura alemã. Fruindo das fontes da história inglesa, Shakespeare havia oferecido aos ingleses uma autêntica “poesia nacional”, uma obra pela qual podiam se reconhecer, se qualificar, expressar sua “anglicidade” e seu ser “nórdico”³⁴, definindo o “caráter” ou tipo (*Art*) particular

³⁰ Se o adjetivo alemão *geartet* designa algo constituído de um “caráter”, “estilo” ou “tipo” alemão (*deutscher Art*), uma pátria que é “descaracterizada” (*abgeartet*) é aquela que perdeu ou não possui um “tipo” um “caráter”, seu “modo de ser” particular que a diferencie de todas as demais. Hoje diríamos que ela perdeu sua identidade. O prefixo alemão *ab* diz respeito a algo que foi retirado, que foi excluído. A pátria *abgeartet* é aquela que foi “desqualificada”, que perdeu aquilo de essencial que a qualifica, sua própria natureza ou gênero particular.

³¹ Funda-se, assim, o espaço afetivo da nação, com o sentido imaginário profundo referido por Bachelard, semelhante ao do lar, da casa como “nosso lugar no mundo”, espaço nuclear da familiaridade, do conforto e da segurança (BACHELARD, 1978, p. 199-244, cf. esp. p. 200-201, 236-237).

³² Problema relacionado com esvaziamento simbólico do mundo que Herder sustentava estar acontecendo na modernidade, como afirma tanto no *Ensaio sobre a origem da linguagem*, a respeito do combate dos filósofos (com a referência fundadora em Bacon) ao acervo cultural e linguístico da humanidade (EOL, p. 139-142).

³³ A respeito da noção herderiana de “imitação”, cf. também o capítulo 2, item 2.2 desta tese.

³⁴ O termo “nórdico” possui um amplo leque de significados nos seus textos desse período. No ensaio “Shakespeare” (SH, p. 32-33; SHK, p. 508-509), ele utiliza a palavra para designar o “drama nórdico” (*nordischen Drama*), assim como se refere aos “homens nórdicos” (*nordische Menschen*) e a uma “humanidade nórdica” (*nordischen Menschheit*). Em *Mais uma filosofia da história* (FH, p. 47; AEP, p. 43), ele utiliza a expressão “povos nórdicos” (*nordische Völker*) quando trata dos “bárbaros” que deram origem ao mundo medieval, “o imenso oceano nórdico de povos”, (*nordische Meer von Völkern*) dos quais, no seu entender, descendem os alemães (*Deutsche*). Com a queda do Império Romano, esse “mar de povos nórdicos” irrompe e regenera o sul velho e decrépito (FH, p. 47, 49). “Bárbaros” que, “em vez de artes traziam consigo a natureza, em vez de ciências a saúde do seu nórdico entendimento, em vez de refinamento costumes fortes e bons, ainda que selvagens” (*Ibidem*). O termo “nórdico” sinaliza, assim, para a distinção espacial que tem lugar no pensamento herderiano, entre o meridional e o setentrional, o germânico e o latino. Herder designa tudo que não é de ascendência latina, o que está a leste do Reno e ao norte dos Alpes, incluindo os escandinavos, ingleses, povos do báltico alemães e eventualmente os eslavos (ele não é preciso nesse aspecto).

pelo qual se concebiam como nação. É justamente aí que reside a importância maior da peça shakespeariana de Goethe no entender de Herder. Porque, se por um lado os ingleses já possuíam seu caráter nacional definido – por existir, desde a época de Shakespeare, uma “poesia nacional” inglesa –, a Alemanha ainda carecia dessa realização. Havia acontecido alguma coisa que fez com que a “pátria alemã” perdesse seu caráter, que a tornou “descaracterizada” (*abgeartet*). Logo, o *Götz von Berlichingen* de Goethe tem o mérito de oferecer à pátria justamente aquilo de essencial que a designa e qualifica como tal, de demonstrar para ela sua verdadeira feição, seu gênero ou caráter particular, que dá corpo à sua própria existência como nação. É, portanto, como sinal de um resgate de seu “modo de ser” (*Art*) que Shakespeare deve ser apreciado pelos alemães; sentido em que o jovem Goethe teria assumido a missão de ser o novo “poeta nacional” depois de Klopstock.

5.2 A “mecanização moderna”

Como vimos, um dos maiores inconvenientes da política moderna para Herder é a centralização do poder, o Estado Leviatã que nivela tudo à sua medida, uniformiza, conta as pessoas e as coloca a serviço do Estado. Por conseguinte, seu desejo de (re)formar a nação alemã se alinha à concepção de que a afirmação política da nação se opõe à centralização monárquica e que seu estabelecimento conduz necessariamente à fragmentação do Estado (TD, p. 95). Essa fragmentação é condição para a autonomia política e cultural dos “povos” submetidos ao poder

Assim sendo, é como autor “nórdico” e “germânico” que Shakespeare é para Herder um referencial relevante na definição da identidade nacional alemã, algo que a princípio pode nos parecer singular (SH, p. 32-33). A importância do termo “nórdico” em *Mais uma filosofia da história*, como designação “nacional” se evidencia no fato dele fazer pouco uso das expressões compostas pelo radical *deutsch* (5 referências), enquanto há apenas uma ocorrência da palavra “Alemanha” (*Deutschland*). Por outro lado, existem nessa obra cerca de 30 ocorrências de termos compostos com o radical *nordisch*. Como salienta Gregory Moore (2008, p. x-xi), no ensaio “Shakespeare” ele confunde deliberadamente o vocábulo *deutsch* com *nordisch*, tornando nebulosa a distinção entre alemães, ingleses e povos escandinavos, enquanto reforça a linha divisória entre os nórdicos e os latinos. Curiosamente, no ensaio *Ossian e as canções dos povos antigos* (OSP/OSS), publicado junto com o ensaio “Shakespeare” em 1773, comparece profusamente o termo *deutsch* (são 29 ocorrências), para caracterizar as coisas referentes à Alemanha, isto é, ao país dos “alemães” (*Deutsche*), designando, especificamente o “povo” que partilha “um modo de vida e de pensamento” relativamente unitário, relacionado com uma história e língua alemã comum. É preciso atentar, contudo, para a ambiguidade no que pesa ao termo, seja pela linha divisória (histórica e política) entre a Áustria, a Suíça e os territórios de fala alemã mais ao norte (para não entrarmos na discussão bizantina das fronteiras do Sacro Império Romano Germânico), seja pela diversidade inerente à própria língua alemã na época, questão longamente discutida por ele nos *Fragmentos sobre a literatura alemã* (1766-1767) (DL1, p. 111-114, 128-131), obra na qual o termo *deutsch* é onipresente, sobretudo para designar a língua nacional.

centralizador das potências coloniais, seja nos limites territoriais dos Estados europeus, seja nas áreas colonizadas em outros continentes.

Logo, a ideia herderiana de nação surge aliada a uma crítica radical à monarquia, algo que o patriotismo monárquico evidentemente não expressava, no sentido em que se mantinha nos limites da cobrança do reconhecimento pela nobreza dos méritos do *ethos* burguês, dava vazão a uma crítica moderada, cuja moeda de troca era a defesa da virtude monárquica se o monarca cumprisse com suas atribuições. Como vimos, isso se demonstrou impraticável, visto que Frederico II jamais iria se tornar aquilo que a burguesia esperava dele, um rei esclarecido e virtuoso e que valorizasse o “caráter alemão”, isto é, o próprio *ethos* burguês do modo como este vinha sendo construído pela burguesia como ideal nacional. Como mencionei, a virada de Herder em 1769 é sinal da falência dessas expectativas e do compromisso entre o rei e a burguesia. Posição que se traduz na radicalização crítica de 1774 em *Mais uma filosofia da história*, obra na qual ele critica os fundamentos do compromisso paternalista, e da noção subjacente a ele de que uma monarquia esclarecida poderia atuar pelo bem-estar dos súditos, servindo como exemplo de virtude.

Um dos princípios fundamentais do patriotismo monárquico tal como foi expresso por Abbt em *Da morte pela pátria* era o poder do exemplo oferecido pelo rei ao comandar seus exércitos em batalha, por mover os soldados a atos heroicos. A morte em combate seria a demonstração máxima da virtude política, no sentido em que o patriota oferecia o que lhe era mais caro, a vida, em favor do bem comum. Herder investe contra essa ideia em *Mais uma filosofia da história*, ao sustentar que a condição moderna destitui todo ato de heroísmo em batalha de sua glória original (FH, p. 69). No seu dizer:

O canhão foi inventado: e vede! [Onde está] A antiga valentia de Teseu, dos espartanos, dos romanos, dos cavaleiros, dos gigantes...? Desapareceu! A guerra transformou-se. E com ela quantas outras coisas!³⁵ (FH, p. 68).

Daí se conclui que o gênero de virtude advogado por Abbt, que motivou o sacrifício de homens como Kleist na Guerra dos Sete anos, era algo destituído de

³⁵ [Geschütz erfunden: und siehe! die alte Tapferkeit der Theseus, Spartaner, Römer, Ritter und Riesen weg – der Krieg anders und wie viel anders mit diesem andern Kriege!] (AEP, p. 60).

sentido. O soldado moderno não era um guerreiro independente, que usava sua habilidade para vencer num combate singular, no qual demonstrava sua destreza (FH, p. 68-69). O exército se tornou uma máquina, na qual grupos de homens “sem pensamento” são alinhados e, sem ao menos verem o rosto seus inimigos, atiram-se para a morte (FH, p. 70, 73). Na “máquina” em que havia se transformado o exército moderno, vicejavam homens submissos à “uniformização” imposta pela ordem monárquica. Não havia mais lugar para o heroísmo nessa ordem das coisas.³⁶

Isso se relaciona com o enfraquecimento do homem moderno, a perda de “forças humanas”, que vieram a ser substituídas por “novos métodos que foram mudando o mundo” (FH, p. 68-69):

Certas virtudes, nos planos da ciência, da guerra, da vida política [burguesa], da navegação ou da governação, tornavam-se desnecessárias. Tudo ia se transformando em máquina... e uma máquina é governada por um só homem! Com um só pensamento! Com um pequeno gesto! Em contrapartida, quantas forças foram ficando adormecidas! Inventou-se a artilharia, e com essa invenção veja-se como enfraqueceram as seivas que alimentavam o rude vigor guerreiro do mundo antigo, no corpo e na alma, a bravura, a fidelidade, a iniciativa individual, o sentimento de honra! Um exército passou a ser uma máquina contratada, destituída de vontade, orientada pela cabeça de um só homem que lhe paga para realizar à distância uns quantos movimentos e desempenhar a função de muralha viva que lança e recebe balas. Um romano, um espartano diria talvez que, no fundo, extinguíram-se as virtudes que ardiam no fogo mais íntimo do coração e que murchou a coroa de louros da honra militar... E em substituição o que temos? O soldado, envergando a sua libré de herói, tem o estatuto de primeiro servidor a expensas do Estado. Aí se pode ver a sua honra e a sua vocação! Sem qualquer esforço voam pelos ares os restos de existência individual, a antiga forma gótica da liberdade, da carreira de armas e da propriedade...³⁷ (FH, p. 69).

³⁶ De fato, como Herder certamente sabia, o poeta Kleist, herói do patriotismo monárquico prussiano, não havia morrido de um modo realmente heroico na Guerra dos Sete Anos. Depois de ter participado de uma carga de cavalaria em Kunesdorf, quando a batalha já estava perdida, ele pereceu não tanto pelos ferimentos em combate, mas por ter sido abandonado de maneira inglória no campo de batalha num frio intenso, onde adoeceu após suas roupas terem sido roubadas por cossacos russos. Morreu semanas depois, numa cama de hospital. (NISBET, 2013, p. 230-231).

³⁷ *[Ebendaher muß folgen, daß ein großer Teil dieser sogenannten neuen Bildung selbst wirkliche Mechanik sei; näher untersucht – wird diese, wie sehr neuerer Geist! Wenn meistens neue Methoden in jeder Art und Kunst die Welt veränderten – neue Methoden entübrierten Kräfte, die voraus nötig waren, sich aber jetzt (denn jede ungebrauchte Kraft schläft!) mit der Zeit verloren. Gewisse Tugenden der Wissenschaft, des Krieges, des bürgerlichen Lebens, der Schifffahrt, der Regierung – man brauchte sie nicht mehr: es ward Maschine, und die Maschine regiert nur einer. Mit einem Gedanken! mit einem Winke! – dafür schlafen auch wie viel Kräfte! Geschütz: erfunden, und damit welche Nerve roher körperlicher Kriegsstärke und Seelenkriegsstärke, Tapferkeit, Treue, Gegenwart in einzelnen Fällen, Ehregefühl der alten Welt ermattet! Das Heer ist eine gedungte, gedankenkraft-, willenlose Maschine geworden, die ein Mann in seinem Haupte lenkt und die er nur als Pantin der*

Esse caráter mecânico do exército (FH, p. 69) resume uma mecanização geral do “espírito moderno” que ocorre em todos os âmbitos da sociedade: no “espírito da filosofia e da educação”, na política (“nova modalidade filosófica da governação”) e principalmente no Estado militarizado (FH, p. 69-72), a exemplo da Prússia, onde

talvez a pátria, o país, os habitantes, os cidadãos, representem ainda alguma coisa, mas tudo se resume a ser senhor ou criado, déspota ou servidor de libré, em cada profissão, em cada tarefa, em cada carreira, do camponês ao ministro e do ministro até o padre. A tudo isso se chama elevação do país ou arte da política de Estado! É a nova modalidade filosófica de governo! Autêntico emblema principesco, coroa real dos últimos séculos. Veja-se sobre que fundamento! A conhecida águia solar que se encontra em cada moeda mostra bem que tudo assenta sobre os tambores, os estandartes, as balas e os barretes sempre disponíveis da soldadesca.³⁸ (FH, p. 69).

Prevalece uma ordem, na qual as “antigas liberdades” e toda virtude política (no sentido das virtudes republicanas mencionadas por Herder em *Pátria dos antigos*) se torna impraticável, porque prevalece um governo autocrático, “de um só” (PFY, p. 60). Essa passagem evidencia a radicalidade da transformação no pensamento político de Herder entre as décadas de 1760 e 1770, e explicita o abandono de qualquer anuência à ordem monárquica, particularmente em relação ao Estado prussiano. Como mencionei, o rompimento do compromisso paternalista entre o rei e os súditos foi um dos motivos para essa postura. Por outro lado, também é possível sondar outras razões para a radicalização contra a monarquia que tem lugar em 1774. Chama a atenção, nesse aspecto, o modo como em *Mais uma filosofia da história* a crítica à realeza se imbrica com uma crítica da “mecanização moderna” (FH, p. 67-74).

Bewegung, als eine lebendige Mauer bezahlt, Kugeln zu werfen und Kugeln aufzufangen. Im Grunde also, würde ein Römer und Spartaner vielleicht sagen, Tugenden im innersten Herde des Herzens weggebrannt, und verwelkt ein Kranz militärischer Ehre – und was ist an der Stelle? Der Soldat ist erster Lohndiener des Staats in Heldenlivrei – siehe seine Ehre und Beruf! Er ist – und mit leichter Mühe die Reste von einzelnen Existenzen gesprengt: die altgotische Freiheitstände] (AEP, p. 60).

³⁸ [daß Land, Einwohner, Bürger, Vaterland manchmal wohl etwas, aber Herr und Knecht, Despot und Livreiendiener jedes Amts, Berufs und Standes, vom Bauer bis zum Minister und vom Minister zum [337] Priester, alles ist. Heißt Landeshoheit! verfeinte Staatskunst! neue philosophische Regierungsart! – ist's auch wirklich Fürstenhut und Krone der neuern Jahrhunderte! – Worauf sie ruhen; – wie's der berühmteste Sonnenadler auf allen Münzen zeigt – auf Trommeln, Fahnen, Kugeln und immerfertigen Soldatenmützen.] (AEP, p. 60)

A referência à máquina e à mecanização não deve ser desprezada, sobretudo porque o ano é 1774 e devemos ter em conta o fato de que a Revolução Industrial e a aceleração do processo de modernização (HARVEY, 1994, p. 22-23) se tornavam, então, um fato patente para os contemporâneos, sobretudo na Prússia, onde a modernização conduzida por Frederico II se autojustificava segundo os imperativos críticos e racionais do Esclarecimento. Nesse contexto, a cobrança por Herder e seus contemporâneos na década de 1760 de mais patronato significa uma reação à dissolução de antigos laços de “compadrio” da ordem estamental, propiciada pela política esclarecida de Frederico. A consciência de que a progressiva dissolução desses laços era inevitável se demonstra no gênero de crítica ao Estado monárquico (particularmente ao Estado prussiano) realizada em *Mais uma filosofia da história*, na qual a constatação de que o rei não é um patriota virtuoso corre lado a lado com a acusação da mercantilização geral das relações humanas e da formalização dessas relações de um modo “mecânico” e “esclarecido” (FH, p. 69-71).

Não existe esfera alguma da experiência humana que se furte a essa nova ordem mecânica do mundo. Em *Mais uma filosofia da história* a modernidade é apresentada como época da perda de “forças” (*Kräfte*), sentimentos e inclinações tradicionais, que são substituídos por uma “mecanização” geral da cultura e da sociedade. Segundo Herder, “três invenções mecânicas” foram determinantes para essa ordem de coisas: a agulha magnética, a prensa de Gutemberg e a pólvora. São elas que dão impulso à era moderna:

O fundamento de cada reforma foi sempre uma pequena semente (...).

Quase sempre uma simples descoberta mecânica de que, em parte, há muito se dispunha, que há muito se tinha observado, tendo talvez servido de brinquedo, mas que de súbito, porque alguém tinha uma ideia, se aplicava de um modo diferente e mudava o mundo. Assim, por exemplo, a aplicação das lentes na ótica, do magneto na bússola, da pólvora na guerra, da imprensa nas ciências (...). – E tudo assumia uma nova forma! (...)

E a pequena agulha capaz de orientar os homens no mar... Quem pode contar todas as revoluções que ela operou em todas as partes do mundo? Descobriram-se terras muito maiores que a Europa! Conquistaram-se costas onde não faltavam o ouro, a prata, as pedras preciosas, as especiarias e a morte! Converteram-se gentes, levou-se lhes a cultura, ao mesmo tempo que essas gentes eram

metidas em minas, reduzidas à escravidão e à depravação! A Europa despovoou-se, foi corroída nas suas mais íntimas forças pelas doenças e pela opulência! Quem pode contar, quem pode descrever as transformações! Novos costumes, novas inclinações, novas virtudes e novos vícios! Quem os pode contar e descrever! A roda em que o mundo se move de há três séculos para cá é infinita... E qual foi o eixo? Que força a pôs em movimento? A ponta de uma agulha, duas ou três ideias mecânicas.³⁹ (FH, p. 67-68).

Partindo do sentido inicial de um conjunto de “invenções mecânicas” que afetaram a perspectiva (ótica), a orientação (bússola), a reprodução (prensa) e a destruição (pólvora), ele afirma que elas passaram a afetar globalmente a natureza do homem moderno, envolvendo todas as áreas de experiência. Em função da técnica (das “invenções” e dos seus modos de aplicação) ocorre uma modificação do homem que tem consequências dramáticas em suas capacidades afetivas e cognitivas naquele momento histórico.⁴⁰ Como era o caso da honra e da virtude militar, a mecanização destitui e substitui “virtudes, costumes e inclinações”, alterando os rumos seguidos até então pela história humana. Por conseguinte, concomitante aos “ganhos” (a difusão do conhecimento, o incremento da riqueza e da instrução), existe um conjunto de perdas propiciadas pela “revolução” pela qual vinha passando a humanidade desde o século XVI.⁴¹ Se por um lado ocorreu um incremento na comunicação (o que se diz na Europa é logo conhecido em todo o mundo, lê-se mais, aprende-se mais), há uma perda semântica e um enfraquecimento da capacidade cognitiva do homem, isto é, da capacidade para

³⁹ [Der Grund jeder Reformation war allemal eben solch ein kleines Samenkorn (...) / Meist nur simple mechanische Erfindungen, die man zum Teil längst gesehen, gehabt, damit gespielt, die aber jetzt, durch einen Einfall so und nicht anders angewandt, die Welt veränderten.« So z.B. die Anwendung des Glases zur Optik, des Magnets zum Kompass, des Pulvers zum Kriege, der Buchdruckerkunst für die Wissenschaften (...) – und alles nahm andre Gestalt an. (...) / Mit der kleinen Nadel auf dem Meer – wer kann die Revolutionen in allen Weltteilen zählen, die damit bewirkt sind. Länder gefunden, soviel größer als Europa! Küsten erobert voll Gold, Silber, Edelsteine, Gewürz und Tod! Menschen in Bergwerke, Sklavenmühlen und Lastersitten hineinbekehrt oder hinein kultiviert! Europa entvölkert, mit Krankheiten und Üppigkeit an seinen geheimsten Kräften verzehrt – wer kann zählen! wer beschreiben! Neue Sitten, Neigungen, Tugenden, Laster – wer kann zählen und beschreiben? Das Rad, in dem sich seit drei Jahrhunderten die Welt bewegt, ist unendlich – und woran hing's? was stieß es an? die Nadelspitze zwei oder drei mechanischer Gedanken!] (AEP, p. 59-60).

⁴⁰ Essa transformação é de tal ordem para Herder que não é possível afirmar com certeza que ela não tenha alterado sua natureza substancial, isto é, que ele permaneça “humano”. Ele afirma que os primeiros “laços” (*Bande*) humanos sustentam a “imagem primordial de toda ordenação e organização social”, “sem os quais, mesmo após milênios de formação, o gênero humano desmoronaria” (FH, p. 9; AEP, p. 12-13). De modo que a perda desses vínculos ou laços primordiais na modernidade abalaria o próprio “fundamento” da humanidade. A esse respeito, cf. capítulo 4.

⁴¹ Segundo as ideias mestras que orientam seu pensamento, de que existem “forças” (*Kräfte*), uma “vitalidade” (*Lebenskraft*) e “inclinações” (*Neigungen*) atuantes no homem e na história. Grande parte de *Mais uma filosofia da história* é dedicada a um balanço entre esses ganhos e perdas modernas.

Herder tipicamente humana de simbolização do mundo (FH, p. 74, 81). Esse problema – ao qual fiz menção quando tratei da crítica herderiana a Bacon e ao conceito esclarecido de preconceito⁴² – implica, de acordo com ele, numa redução da estatura humana, que passa a ser condicionada e a existir nos limites impostos pela “mecanização”. O homem moderno, pela divisão e especialização cada vez maior do trabalho, age como as máquinas das manufaturas, que só podiam cumprir uma única função; assim como na vida o homem moderno só pode, ou se permite, percorrer uma única via – como é o caso do homem que, segundo Goethe no *Werther*, segue sua trilha na vida como um cavalo com antolhos e não percebe que pode tomar outros rumos (GOETHE, 2012, p. 45). Isso se manifesta nas mais diversas áreas: na filosofia dualista dos filósofos do Esclarecimento (FH, p. 71), em sua imposição da crítica aos “preconceitos”; no formalismo pedante dos eruditos; na uniformização dos modos de vida; e, sobretudo, nos condicionamentos sociais e culturais que conformavam cada um a cumprir um papel “estreito” e “limitado” na vida, que Herder compreende como traço do próprio *ethos* “burguês”.⁴³

Tais aspectos apontam para a complexidade do papel cumprido pela técnica na modernidade no entender de Herder, como se evidencia na amplitude de significados atribuídos por ele ao substantivo “máquina” (*Maschine*) e ao adjetivo “mecânico” (*mechanik*). As acepções desses termos em *Mais uma filosofia da história* ultrapassam o que poderia ser interpretado como uma mera crítica ao viés “mecanicista” do pensamento das Luzes, ou ao “cartesianismo”. Sua noção de mecanização, porém, vai além e diz respeito a todos os aspectos da vida e do pensamento da sua época. Ele é incisivo ao afirmar que na era moderna teve lugar um processo pelo qual “tudo se ia transformando em máquina” (FH, p. 68-69). Quando fala em “mecanização”, ele se refere tanto à filosofia quanto à educação, à “forma de governo” e economia (FH, p. 68-74). Ele também menciona uma transformação mais abrangente, da vida e da experiência humana, isto é, o que denomina “mecanização do espírito” humano (FH, p. 70-72). Sentido em que a crítica herderiana à “mecanização” se assemelha mais a uma crítica ao processo de modernização, do que especificamente à industrialização em curso na Europa. É preciso ter em conta que o fato da Alemanha, assim como outras áreas

⁴² No capítulo 3.

⁴³ Nos *Fragmentos sobre a nova literatura alemã* (DL1, p. 115; FDL, p. 195) ele propõe a tradução de outras línguas como superação para o empobrecimento da língua alemã causado pelos limites “de nosso mundo burguês” (*unsere burgerlichen Welt*).

semiperiféricas da economia-mundo, estar à margem do processo de industrialização não significa que ela estava à parte do conjunto de transformações sociais e culturais que afetavam a vida das pessoas na época, não só na Europa, mas em todo o mundo.⁴⁴ Transformações pelas quais os modos de vida tradicionais, hierarquias e compromissos sociais entre os estamentos estavam sendo visivelmente desestruturados e corroídos (HARVEY, 1994, p. 98). Como afirma David Harvey, essa corrosão se traduz também em alterações na percepção do tempo e do espaço, numa consciência crescente da transitoriedade das coisas e da perda da continuidade histórica (Ibidem, p. 22-23, 193). Tais aspectos são ainda mais patentes no caso da Prússia, na sua condição de “semiperiferia” do capitalismo, sobretudo pelos esforços modernizadores de Frederico II em sua disputa por um lugar no centro, junto às potências dominantes, a França e a Inglaterra. Além dos seus laços econômicos com as potências do centro, a relação da Prússia com o processo de industrialização em curso se evidencia no interesse pronunciado de Frederico II pela rica província austríaca da Silésia. A ocupação gradual dessa região como butim de guerra⁴⁵ culmina com sua incorporação definitiva à Prússia em 1763. Segundo Wallerstein (1984, p. 326-328), a aquisição da Silésia colocou a Prússia “em vias de converter-se numa verdadeira potência mundial”, visto que a Silésia era, naquela altura, a possessão mais rica e “industrializada” dos Habsburgos, onde estava a maior parte das tecelagens austríacas de lã, linho e algodão. De modo que sua perda, ainda de acordo com Wallerstein (Ibidem, p. 328), representou um duro golpe para a economia austríaca, inversamente proporcional ao ganho da Prússia, abrindo as vias que colocaram esse país em contato direto com a economia mundial.

É preciso, no entanto, cuidado ao pensar a crítica herderiana da “mecanização” tendo como referência a problemática da Revolução Industrial e da modernização. O significado para ele e seus contemporâneos da “mecanização” que estava em curso na Europa naquele momento – sua percepção desse aconte-

⁴⁴ Segundo Immanuel Wallerstein (2004, p. 21–24), à medida que o capitalismo se desenvolve, ele também se universaliza como “sistema” ou “economia-mundo” (*world-system, world-economy*), na qual são definidos desde o princípio, um centro e um periferia, duas zonas interdependentes, em cuja relação se delineia o domínio político, econômico e cultural das potências do centro. Ainda conforme Wallerstein (1984), na ordem colonial da segunda metade do século XVIII o centro era ocupado pela Inglaterra e pela França, seguidas pela Áustria; enquanto a Holanda, Portugal, a Espanha e a Suécia estavam em franco declínio, a Prússia e a Rússia se destacavam como potências semiperiféricas ascendentes.

⁴⁵ Refiro-me à Guerra de Sucessão Austríaca (1740-1748) e à Guerra dos Sete Anos (1756-1763).

cimento que denominamos Revolução Industrial, que se encontra imbricado no processo de modernização em curso desde o século XVI – pode ser mais bem compreendido se atentarmos para o fato de que as inovações técnicas no capitalismo terem se investido no século XVIII (e não só) de um caráter “espetacular” (AGAMBEN, 2013, p. 71-72). Isso significa que os “inventos técnicos” se tornam naquele momento evidência de que o maravilhoso, antes atribuído à magia, gradualmente desmoralizada pelo Esclarecimento, havia se tornado, no entender dos homens do século XVIII, algo real e palpável por intermédio da técnica. Isso transparece na ênfase que Herder atribui ao poder de transformação dos “inventos técnicos” que alteraram não só a história, mas o próprio “espírito humano” (FH, p. 67-68).

O sinal mais patente desse caráter espetacular reivindicado pela técnica é a obsessão do século XVIII com os autômatos, as máquinas “semoventes” com aparência humana ou animal que desempenhavam tarefas preestabelecidas. Ficaram famosos os autômatos construídos em 1738 pelo engenheiro francês Vaucanson: o “Pato digeridor” (*Canard digérant*) que comia, digeriria e defecava, assim como o tamborileiro e o flautista (LOSANO, 1992, p. 76-79). Os irmãos Jacques-Droz, de uma família de relojoeiros suíços, também se notabilizaram por criar em 1773 o “escrivão”, um autômato no formato de menino que realizava cinco desenhos, e a “Tocadora” que executava cinco melodias diferentes num órgão (Ibidem, p. 83-84). Porém, o mais famoso de todos, sem dúvida, foi o “Turco jogador de xadrez” de Kempelen, fabricado em 1769, que disputava partidas de xadrez com maestria e em seguida respondia a perguntas apontando para um quadro que era colocado à mesa no lugar do tabuleiro. O enxadrista de Kempelen deu ensejo a uma infinidade de livros que tentavam explicar o enigma por trás de seu funcionamento, artefato que, como era o caso de muitos do seu gênero, misturava ciência e embuste.

Os autômatos são instrumentos típicos da era industrial, e se a industrialização atingiu o imaginário alemão no século XVIII de uma forma contundente, foi primeiramente por meio dessas máquinas. Os fabricantes de autômatos estavam envolvidos com a indústria e a modernização (Ibidem, p. 84). Os irmãos relojoeiros Jacques-Droz, por exemplo, eram figuras destacadas da manufatura relojoeira suíça. Kempelen (1734-1804), o criador do enxadrista, foi engenheiro da corte austríaca, projetou um canal entre Budapeste e Fiume e as

fontes do parque do palácio de Schönbrunn (LOSANO, 1992, p. 91). Já o autor do “pato digeridor”, o francês Vaucanson, participou ativamente no processo de industrialização na década de 1740, ao projetar o primeiro tear mecânico, um sistema que teria importantes repercussões na indústria têxtil do século XIX (Ibidem, p. 78). Por isso, é possível aventar que as primeiras máquinas dedicadas à produção não deixavam de ser, à sua maneira, autômatos, no sentido em que realizavam tarefas repetitivas antes designadas somente aos humanos. Os laços entre Vaucanson, os seus autômatos e o processo de industrialização nascente se evidenciam também por ter ocupado o cargo de inspetor da indústria francesa da seda, quando tentou reorganizar as manufaturas de Lion por via de um novo conjunto de normas que reduzia a empregados os comerciantes-manufatureiros e os chefes de oficina (Ibidem, p. 78). A relevância do intento de Vaucanson pode ser diagnosticada pela reação dos manufatureiros, que se insurgiram e o expulsaram a pedradas de Lion em 1744, recusando-se a trabalhar sob o novo código (Ibidem, p. 78). Laços que também cativaram a imaginação do Esclarecimento, como demonstra o convite de Frederico II a Vaucanson, provavelmente por indicação de Voltaire, para integrar a Academia de Ciências de Berlim (Ibidem, p. 78), assim como a menção a suas criações nos artigos da enciclopédia “Autômato” e “Androide” (Ibidem, p. 79). Além disso, existe a vertente do Esclarecimento que tem expressão no filósofo e médico La Mettrie, para quem o autômato é referência fundamental na elaboração de uma antropologia do “homem-máquina”.⁴⁶

Esse conjunto de aspectos relacionados com a técnica, o Esclarecimento e com o processo de modernização se patenteiam na concepção herderiana da “mecanização”. Para Herder, o homem moderno perde o seu “espírito” e se torna “mecânico” quando, como um autômato, se “uniformiza” – passa a desempenhar tarefas únicas e repetitivas designadas por um “criador”, seja este o discurso

⁴⁶ La Mettrie (1982) publica seu livro *O homem-máquina* entre 1747 e 1748, justamente no período áureo dos autômatos, momento em que causavam sensação entre as cortes europeias. Apesar de não haver evidência de que a crítica de Herder à “mecanização” toque em questões específicas postas por La Mettrie nessa obra, é certo que a concepção de La Mettrie do homem como uma “máquina” seria para nosso filósofo sem dúvida detestável. Quanto a isso, há dois aspectos da concepção do homem-máquina que podem alimentar a sua aversão à “mecanização moderna”: em primeiro lugar, o “mecanicismo”, ou a paternidade que a filosofia de La Mettrie tem na tradição da física mecânica de Galileu e Descartes; e por seu “materialismo”: pelos laços que possuía com a tradição libertina, relacionada com seu suposto ateísmo e modo hedonista de vida (CARVALHO, 1982, p. 24-25, 31-32). É digno de nota o fato de que La Mettrie foi um dos filósofos franceses abrigados por Frederico II, que residiu na corte em Berlim entre 1748 até sua morte em 1752, período em que ganhou da população berlinense a alcunha satírica de “ateu do rei” (CHATELET, 1988, p. 159).

Esclarecido e sua perspectiva universalista, que se deseja única, ou o monarca que faz funcionar “o grande mecanismo que se tornou o Estado” moderno (FH, p. 84). Outro traço relevante do autômato, que foi uma das grandes realizações da técnica setecentista, era sua capacidade de fazer soar palavras e até mesmo frases curtas, como era o caso do enxadrista de Vaucanson. Esse mecanismo, contudo, é limitado a repetir. Ele repete “mecanicamente” as mesmas palavras e frases, segundo o que lhe foi designado pelo construtor. Frases que, ademais, além de não terem um sentido próprio digno de nota, excluída a maravilha proporcionada pela técnica (ou pelo embuste nela oculto), não são compreendidas sequer por quem as profere, isto é, pelo autômato. De maneira semelhante,

Um homem que conhecesse o modo de pensamento artificioso do nosso século, que lesse todos os livros que desde criança lemos, elogiamos e aprendemos a dizer que nos formaram, (...) se desse conhecimento quisesse concluir alguma coisa sobre o conjunto do mecanismo vivo que move o nosso século... que deplorável seria seu erro! Precisamente porque esses princípios são lugar comum, porque andam de mão em mão, como teatro de marionetes, de boca em boca, como coisa recitada⁴⁷ (FH, p. 75).

Esse aspecto espetacular, encenado, expresso na acusação de Herder de que o século “brinca”, “encena” ou “atua” (no sentido teatral do termo alemão *spielen*) como uma máquina é recorrente em *Mais uma filosofia da história*. Assim como o autômato esconde seu mecanismo, o século oculta seus verdadeiros motivos (o segredo de seu “funcionamento”) por meio de um artifício que é simultaneamente técnico e teatral. Atuação que, por sua vez, está em todas as partes: no Estado, nas academias, nas sociabilidades e no próprio “ideal do Esclarecimento”. Como afirma:

É este então o ideal para o qual temos sido formados? O ideal que cada vez mais se difunde pela Europa, que atravessa oceanos para chegar a todas as partes do mundo e que tudo pretende policiar para que sejamos o que somos? Mas o que somos? Homens? Cidadãos da uma pátria? Seres capazes de por si mesmos ser alguma coisa no mundo? Talvez! Mas decerto apenas dentro dos limites de número, de necessidades, de fins e determinações do cálculo

⁴⁷ [Ein Mensch, der die künstliche Denkart unsres Jahrhunderts kennenlernte, läse alle Bücher, die wir von Kind auf lesen, loben und, wie es heißt, uns darnach bilden, (...) wollte hieraus nun auf das ganze lebendige Triebwerk des Jahrhunderts Schluß machen – erbärmlicher Fehlschluß! Eben weil diese Grundsätze so gäng und gäbe sind, als Spielwerk von Hand zu Hand, als Mundwerk von Lippe zu Lippe gehen] (AEP, p. 75).

político! Cada um envergando o uniforme da sua condição, máquinas! Para tanto, aí estão os resplandecentes mercados destinados à educação e formação da humanidade, os púlpitos e os palcos, salas de audiência, bibliotecas, escolas e, muito em especial, coroação de todos esses lugares, as ilustres academias! Que luminoso esplendor! Para glória eterna dos príncipes! Para quão grandes desígnios de formação e educação e Esclarecimento do mundo, de felicidade da humanidade! Inauguradas com esplendor – Que fazem elas? O que podem fazer? – Elas atuam!⁴⁸ (FH, p. 74).

Quando faz menção à mecanização como uma repetição vazia (diríamos hoje “automática”) das palavras e das ideias no século do Esclarecimento, Herder se refere também à perda semântica, ao problema do enfraquecimento progressivo do poder expressivo da linguagem que, no seu entender, caracteriza a modernidade. Desse modo, ele intui um problema palpável de sua época, que é reconhecido ainda hoje como um dos traços essenciais da modernização. Segundo Giorgio Agamben, o capitalismo “expropria o homem” não só da “atividade produtiva”, mas realiza também uma “alienação (...) da linguagem, da própria natureza linguística e comunicativa do homem” (AGAMBEN, 2013, p. 72). De modo semelhante, Herder sustenta que, ao forjar a vida como espetáculo da modernização (cuja maior realização simbólica é o autômato), a ordem monárquica esclarecida despojava as pessoas de sua história, dos laços afetivos, dos sustentáculos da identidade e da sociabilidade, desvalorizados em nome da universalização do ideal do Esclarecimento.⁴⁹ A crítica herderiana ao “século” evidencia sua intuição desse

⁴⁸ *[Ist dies nun das schöne Ideal vom Zustande, zu dem wir durch alles hingebildet sind, das sich immer weiter in Europa ausbreitet, das in alle Welttheile hinschwimmt und alles polizieren will, zu sein, was wir sind – Menschen? Bürger eines Vaterlands? / Wesen, für sich etwas zu sein in der Welt? Vielleicht! wenigstens und gewiß aber allesamt nach Anzahl, Bedürfnissen, Zweck und Bestimmung politischer Kalkül: jeder in der Uniform seines[340] Standes, Maschinen! Da stehen nun jene glänzende Marktplätze zur Bildung der Menschheit, Kanzel und Schauplatz, Säle der Gerechtigkeit, Bibliotheken, Schulen und ja insonderheit die Kronen aller: illustre Akademien! In welchem Glanz! zum ewigen Nachruhm der Fürsten! zu wie großen Zwecken der Bildung und Aufklärung der Welt, der Glückseligkeit der Menschen! herrlich eingeweiht – was tun sie denn? was können sie tun? – sie spielen!]* (AEP, p. 64-65).

⁴⁹ Como afirmam Imanuel Wallerstein (2007, p. 29-30) e Eduardo Subirats (2010, p. 97-115), essa universalização não é só a da produção, mas também dos modos de compreensão e representação do real, que se afirma como imposição crescente aos povos colonizados e aos próprios europeus. O pensamento de Herder, como crítica dessa imposição do universalismo e do etnocentrismo europeu, anuncia o que Pierre Clastres (2011, p.77-87) viria a denominar “etnocídio”: o processo pelo qual as sociedades capitalistas impõem ao outro de seus próprios padrões culturais, operando um esvaziamento do conteúdo simbólico que ameaça não só a existência física dos dominados, mas seu “desenraizamento, desterritorialização” e a destruição de seu modo de vida global. De maneira semelhante, Subirats (2010, p. 70-79, 110-111) sustenta que “o logos da colonização” rege o processo pelo qual os colonizados são “extirpados” violentamente de suas formas de vida, deuses, conhecimentos e crenças – processo que procede pela destruição sistemática de sua história e “subordinação das memórias linguísticas e culturais”. Aspecto destrutivo inerente ao sistema e que,

problema e das perdas que ele implica. O homem moderno, assim como o autômato, é sinal de uma “fantasmagoria”, pela qual o que antes era vivido de modo “direto” – o que Herder denomina campo da “experiência” vivida (os afetos, os sentimentos, os compromissos e reconhecimentos, a compreensão entre as pessoas) e os vínculos entre os homens (e entre os homens e o mundo) – se dissolve, e tudo se transforma numa imagem fria, mecânica, processo pelo qual as pessoas são expropriadas de sua própria capacidade de simbolização (AGAMBEN, 2013, p. 72).

Logo, a fratura que se abriu na época moderna dividindo as condições presente e passada da humanidade, sinaliza para uma perda cognitiva e semântica. Como tratei no capítulo 3, para ele, os homens do século XVIII, sobretudo os historiadores-filósofos das Luzes, eram incapazes de compreender o passado, por sua incapacidade de abandonar seus próprios referenciais, seu “lugar” no tempo e na história, e visitar o passado com os olhos do passado.⁵⁰ Para Herder, isso decorria não só de um orgulho desmedido do século, mas, sobretudo, da perda cognitiva típica da modernidade. Como afirma a respeito de Shakespeare, que logo se tornaria incompreensível para as pessoas, há uma aceleração do tempo que dilui o significado das coisas, de modo que tudo se torna oco, mera “pós-imagem” fantasmática (*Nachbild*⁵¹) – “boneco”, “estátua”, autômato (SH, p. 15; SHK, p. 503). A aceleração temporal provoca um rompimento dos laços com o passado e impede, o que quer que seja, de se fixar no tempo, de modo que as experiências vividas (inclusive a experiência da linguagem) se tornam fugazes. Tudo se sucede e

segundo todas as evidências, retomou força total em pleno século XXI, na “imposição dramática de [mais] uma grande mutação”, pela qual se esfacelam os vínculos, memórias e identidades coletivas (ARANTES, 2014, p. 127; SUBIRATS, op. cit., p. 13-59).

⁵⁰ Segundo Herder, muitos falham em compreender temas históricos porque não são capazes de abandonar um “local” particular no pensamento, quando “não estão suficientemente preparados para abandonar sua terra natal (*Lande*) e retornar ao passado, para conhecer e julgar as épocas distantes e línguas remotas” [*gnug aus ihnen Lande in eine andere Zeit zurück*]; de modo que, para conhecer o homem e a história, é preciso sair de uma posição familiar, abandonar sua “terra natal”. (DL1, p. 108; FDL, p. 186).

⁵¹ O termo alemão *Nachbild* significa um tipo de ilusão fantasmática, a imagem de um objeto que, às vezes, persiste no olhar depois que fechamos os olhos, ou que continua na retina como o sinal persistente de uma imagem (*Bild*) forte, porém perdida (Goethe apud. Grimm, 2018, verbete *Nachbild*). O curioso é que essa palavra (que aliás faria fortuna no idealismo alemão) tanto pode designar aspectos positivos quanto negativos no que se refere à imitação (Grimm, op. cit.). No ensaio “Shakespeare” (SH, p. 15; SHK, p. 503), o termo designa a visão distorcida do classicismo francês sobre o mundo antigo. É o olhar distorcido do Esclarecimento que produz a “imagem residual” (*Nachbild*) como falsificação da Antiguidade e de outros períodos históricos. Logo, *Nachbild* significa tanto um olhar distorcido sobre a história ou qualquer outro aspecto do mundo, quanto a própria representação ilusória (da filosofia da história esclarecida, por exemplo) forjada a partir desse olhar.

sucumbe sem que se (re)crie de fato um legado e se estabeleça uma ponte entre as gerações (FH, p. 8-9). Se o acervo do passado não pode mais sequer falar aos vivos, ele é esvaziado, e a vida se perde num “balbuciar” (*Geschwätz*) repetitivo e vazio, semelhante à linguagem prosaica da modernidade, dos que muito falam, mas não dizem nada (FH, p. 8; AEP, p. 12). Perda cognitiva que se resume no fato da língua ter se tornado um murmúrio, um burburinho, rumor sem sentido e desarticulado⁵² quando comparado com a existência plena da linguagem nas eras primordiais (FH, p. 8-9, 35; EOL, p. 33, 36-37; DL1, p. 105-106). Houve um dia em que a vida era longa e decorria vagarosamente, de modo que cada experiência tinha tempo de se fixar na memória, e se tornava uma “forma” (*Bildung*) de significado amplo e profundo, e as coisas falavam aos homens com forte sentido e “sensualidade” (OSP, p. 156-159). Mas hoje isso se perdeu, e vigora “uma duração breve, impotente, do jogo da vida” (FH, p. 9). Isso se deve à

rápida circulação das energias que nos percorrem, e da sucessão acelerada das nossas emoções, das fases da nossa vida ou dos planos que vamos arquitetando – sucessão na qual cada etapa se apressa a perseguir ou a aniquilar a que a antecede, à semelhança do que acontece com as bolhas de um líquido⁵³ (FH, p. 8; AEP, p. 12).

Então,

Agora, mais não fazemos que passar pelo mundo de fuga – sombras sobre a Terra! O bem e o mal que conosco trazemos (e trazemos pouco porque recebemos tudo aqui antes) está destinado a desaparecer conosco: os nossos anos, biografias, projetos, empreendimentos, impressões – a soma de todo nosso impacto na Terra não é mais que um sonho de uma noite em claro – *mero balbuciar!* Deixas que passem, etc.⁵⁴ (Ibidem).

⁵² O termo *Geschwätz* pode ser traduzido como “murmúrio, burburinho, fofoca, fala sem sentido e desarticulada”. (HEMESTSBERGER, 2018).

⁵³ [So wie das nun bei dem großen Vorrat von Kräften und Fertigkeiten, den wir entwickelt vor uns Enden, bei dem schnellern Lauf unsrer Säfte und Regungen, Lebensalter und Gedankenplane, wo eins das andre wie eine Wasserblase die andre zu verfolgen und zu zerstören eilt] (JMR, p. 12)

⁵⁴ [Wir laufen jetzt nur vorüber und durch die Welt her; Schatten auf Erden! Alles Gute und Böse, was wir mitbringen (und wir bringen wenig mit, weil wir alles hier erst empfangen), haben wir meist auch das Schicksal wieder mitzunehmen: unsre Jahre, Lebensläufe, Vorbilder, Unternehmungen, Eindrücke, die Summe unsrer Hinwirkung auf Erden ist kraftloser Traum einer Nachtwache – *Geschwätz!* – Du lässest sie dahinfahren usw] (Ibidem). No final da passagem citada (Deixas que passem, etc), Herder nos remete ao Salmo 90 da Bíblia de (Lutero 2016, s/p), cujo texto completo é como segue: “Uma súplica de Moisés: Senhor, Deus (...) Permites que os homens morram e diz: Retornem, filhos do homem! / Então mil anos são para ti como um dia, como o ontem que já passou, como uma vigília na noite / Deixas que passem como o rio, como o sono, como a relva / que de

A perda semântica e a dissolução do sentido que acompanha a mecanização são melhor compreendidas quando avaliamos a relação estabelecida por Herder entre esta e a “educação moderna” (FH, p. 72-73). Ele próprio se considerava vítima de uma educação que distanciava as crianças da vida, da experiência das coisas, e as aprisionava num universo torturante de abstrações e ideias vazias (TD, p. 64, 68-70, 77-86). É preciso ter em mente quanto a isso que para Herder a criança é a representação da “infância da humanidade”, lembrando que seu pensamento histórico privilegia a relação orgânica entre ontogenia e filogenia, na qual a vida individual e o processo de nascimento, maturidade, envelhecimento e morte tem seu correspondente nas “idades do mundo” (DL1, p. 104-105; FH, p. 13, 100). Na infância, as palavras são cheias de significado e a linguagem existe em comunhão com as coisas (TD, p. p. 85), mas isso é destruído por uma pedagogia que tranca as crianças em salas de aula e as condiciona à repetição de frases inexpressivas e sem sentido. Essa tendência da “educação moderna” reproduz uma tendência típica da relação moderna com a linguagem (TD, p. 77-82). Semelhante à relação do idoso com a linguagem, ocorreu uma perda de sentido causada pelo uso repetitivo das palavras, que se tornaram desconectadas do mundo, das coisas que ambicionam designar. Com isso,

a cada repetição uma imagem se enfraquece e se torna mera imitação, uma mera cópia, até que finalmente se transforma no produto mais fraco da mente (...) E nós, com nossa prosa incerta e enfadonha, entregues a nós mesmos e ao tempo que passa, nos repetimos e murmuramos prosaicamente até que por fim não dizemos mais nada. (TD, p. 85-86).

manhã floresce e logo murcha, e à noite é ceifada e resseca”. Trata-se de uma menção à fugacidade da vida humana, sentido bíblico evocado em *Mais uma filosofia da história*. Porém, existem algumas diferenças importantes entre o texto bíblico e o herderiano. Na *Bíblia* de Lutero (Ibidem), a expressão “vigília na noite” (*Nachtwache*) diz respeito ao sentido do tempo para Deus (ou sentido divino do tempo), para quem “mil anos são como um dia, o ontem que já passou, como uma vigília na noite”. Porém, Herder realiza uma modificação de sentido: o “sono” mencionado no Salmo de Lutero se transforma em “sonho” no seu texto. Nessa transformação de sentido, o homem toma lugar num sonho no interior da vigília de Deus (“sonho numa vigília na noite”). Trata-se, especificamente, do homem moderno, uma imagem deste como um sonho imerso no devir, no senso divino do tempo. O termo *Geschwätz* (“falatório” ou “balbucio”) surge junto ao sonho e à fugacidade humana: somos como um “falatório” etéreo e fugaz, algo que se diz e que não é verdadeiro, um “disse que disse” sem importância, como uma prosa ruim da história, um texto que aparece para logo ser esquecido. Ser e estar no tempo da modernidade é algo que não se compara ao que foi ser e estar no tempo dos patriarcas, quando tudo possuía um sentido forte e profundo, e se construía para a posteridade dos séculos.

Em um estado de prostração mental, o homem moderno nada vê de fato, nada sente ou compreende. Sua linguagem se torna mera “abstração”,

sem nenhum traço do mundo vivo, (...) sem conhecimento de coisas reais, palavras sem pensamentos – pensamentos artificiais, como que divorciados de objetos reais e da verdade. (...) preceitos sem exemplos, proposições abstratas sem fatos, palavras sem significado – isso é tortura, que envelhece e deforma a mente (...). Eis a pior falha de nossa época. (TD, p. 85-86).

Logo, no entender de Herder, essa perda de significado, de vitalidade, ou capacidade expressiva do discurso – o “envelhecimento prematuro” do homem do século XVIII, que ele diagnostica em si próprio nos seus “dias obscuros” em Riga – está intimamente relacionada com a mecanização do século.

Isso se traduz na incapacidade do homem moderno de entender o passado, as narrativas que dele advêm, sobretudo quando são vertidas na linguagem poética dos “tempos antigos”, que compõem as fontes fundamentais sobre as quais seria possível aceder a esse entendimento (FH, p. 15).

5.3 O resgate dos vínculos

Se por um lado, Benedict Anderson (1989, 13-16, 36, 41, 73) inovou ao definir a nação como comunidade imaginada, ao salientar a dimensão estetizante da política moderna, ele não leva adiante as consequências dessa tese. Nesse aspecto, segundo Mark Redfield (1999, p. 64), é preciso desenvolver o argumento de Anderson e pensar quais necessidades a ideia estética de nação vem a satisfazer nas circunstâncias em que advém⁵⁵. Isso abre espaço para a indagação do porquê da nação ter se tornado, naquele momento histórico – não só na Alemanha e para a burguesia alemã, mas para inúmeros grupos políticos e sociais mundo afora – uma necessidade premente (ANDERSON, 1989, 13-16, 36, 41, 73). Partindo daí, não basta a resposta convencional, de que “os alemães buscam projetar na imaginação (ou no ‘ideal’) as ideias políticas que não conseguiam realizar na prática”; noção que

⁵⁵ Conforme Marc Redfield (1999, p. 61-62, 59-60), que segue de perto Franco Moretti e Benedict Anderson (1989), a nação não é somente imaginada, mas “radicalmente imaginada”, significando que ela só pode ser visualizada com o recurso a um signo arbitrário, uma catacrese, daí a necessidade premente de suportes imaginários (de símbolos) para sustentar uma existência que é eminentemente estética.

tem uma longa carreira no pensamento político alemão, ao ponto de assumir a feição de um verdadeiro topos político-literário⁵⁶. Em primeiro lugar, porque, apesar de dever muito aos alemães, a fundação da ideia nacional nos termos colocados por Anderson não é uma exclusividade deles. Uma das contribuições da sua análise é o modo como demonstra que a estetização da nação não é uma característica restrita à ideologia nacional alemã, mas um traço comum à ideia moderna de nação, que tomou forma no final do século XVIII e se consolidou no século XIX. Além de romper com a polaridade convencional que se atribui às tradições e ao pensamento político francês e alemão, isso nos lembra que a ideia moderna de nação se delineia e se realiza de fato pela primeira vez na periferia da economia-mundo, nas revoluções independentistas das colônias hispânicas e britânicas nas Américas, além da sua presença marcante na França revolucionária e napoleônica (ANDERSON, 1989, p. 57-74, 94-123).

O fato da ideia de nação despontar primeiro em territórios limítrofes, periféricos ou semiperiféricos do capitalismo – como é o caso de Herder, um alemão báltico – nos remete novamente à tese de Immanuel Wallerstein de que a nação surge como instrumento de defesa, resistência e rebelião contra o poder monárquico e a ordem colonial, no contexto do que veio a ser denominado o Antigo Regime (WALLERSTEIN, 1985, p. 56). Contra uma ordem instituída, tomada como indesejável, doentia ou em crise⁵⁷, afirma-se o direito dos “povos e nações”⁵⁸. No dizer de Wallerstein (Ibidem, p. 56, 66-67, 72), a ideia de nação se articula, portanto, com “tecnologias de rebelião”, pelas quais os “povos” que eram identificados e inseridos no regime de trabalho da “economia mundo” capitalista, segundo uma

⁵⁶ A sentença remonta a Heine (1991, p. 98), que, em 1834, afirma a respeito de Kant e do idealismo alemão: “Tivemos insurreições no mundo espiritual, tanto quanto vocês [franceses] tiveram no mundo material, e, durante a derrubada do antigo dogmatismo, ficamos tão exaltados quanto vocês durante a queda da Bastilha”. O tema ressurge em Marx (1983, p. 194-195), no primeiro capítulo de *A ideologia alemã*, na “oposição entre concepção materialista e idealista”, em que os alemães são retratados como essencialmente a-históricos (“nunca tiveram um historiador”), e “se patenteia de imediato de que mente é filha, a grande sabedoria histórica dos alemães que, onde lhes falta o material positivo e onde não se debatem absurdos teológicos nem políticos nem literários, não deixam acontecer história alguma”.

⁵⁷ A respeito do conceito de “crise” no século XVIII, cf. Koselleck (2009, p. 229).

⁵⁸ Seguindo a crítica da colonização pelo abade Raynal, Herder levou essa asserção ao extremo, salientando, porém, sua posição particular de que a “nação” era a resposta para a “doença” moral do século. A respeito de Raynal e sua crítica da monarquia e do colonialismo na *História filosófica e política dos assentamentos e do comércio dos europeus nas Índias Orientais e Ocidentais* (1770), cf. Koselleck (2009, p. 151-158, 234-238).

inscrição “étnica” e “civilizatória” e inferiorizados como bárbaros, selvagens e “racialmente” inferiores, podiam se afirmar contra a opressão colonialista⁵⁹.

Apesar desse aspecto se evidenciar fortemente em *Mais uma filosofia da história*, Herder também se situa numa posição ambígua. Se, por um lado, ele era europeu e nativo da Prússia – isto é, de um continente que está no centro da economia-mundo, e de um reino que estava despontando como potência europeia (WALLERSTEIN, 1984, p. 326) –, também era oriundo do universo cultural dos alemães bálticos, território europeu periférico dividido entre as jurisdições prussiana, russa, polonesa e do Sacro Império Romano Germânico. Além disso, havia crescido junto a uma multiplicidade de grupos étnicos e culturais que coabitavam naquela região: polacos, lituanos, letões, estônios, russos, ciganos, judeus e huguenotes, muitos dos quais haviam migrado recentemente em decorrência da política de colonização do Báltico de Frederico II. Ele possui a clara noção de que existem na Europa territórios periféricos, à margem dos centros econômicos e de poder (os centros de difusão do Esclarecimento), e, como vimos, se declara apartado e à margem do “mundo” na época em que viveu em Riga (TD, p. 70, 65-66; JMR, p. 11).

Essa percepção territorial de Herder em relação ao centro e à periferia também se explicita em sua afirmação de que Frederico II realiza uma política colonial em relação aos povos e regiões sob seu poder, particularmente em relação à Silésia, ganha na Guerra dos Sete Anos, em 1763, à qual Frederico se referia cinicamente como “meu Peru”, evidência de que suas campanhas militares eram, de fato, caracterizadas por uma perspectiva colonial. Situação que ele generaliza para todas as monarquias europeias, quando afirma que estavam perseguindo uma

⁵⁹ Sobretudo por possibilitar a crítica de seu não pertencimento à humanidade, posicionando-se contra a asserção comum no Esclarecimento de que os povos não europeus eram de uma “raça” diferente e inferior, como é o caso dos escravos africanos, a expressão mais patente da identificação entre a “raça” e a definição do lugar das pessoas na ordem colonial (WALLERSTEIN, 1985, p. 66-67). De acordo com Wallerstein (1985, p. 52, 65-66, 72-73), a alocação “racial” na ordem do trabalho se explicita na institucionalização do racismo no século XIX, no contexto do imperialismo. Se o lugar das pessoas na sociedade havia sido até então justificado pela teologia, a partir do século XVIII ele passa a ser legitimado, cada vez mais, pela ciência da “raça” e pela razão, a exemplo do surgimento de uma antropologia poligenista no Esclarecimento (Poliakov, 1974, p. 152, ss.). Já segundo Wallerstein (1985, p. 52, 65-66, 72-73), a afirmação da universalidade do homem no Esclarecimento sustentava a presunção da superioridade do europeu branco sobre todos os povos da Terra. De bárbaros e selvagens, passam a ser designados também como raças inferiores, não humanas ou semi-humanas, como exemplificam as menções de Voltaire, no *Ensaio sobre os costumes*, à diversidade racial do homem e ao caráter “bruto” e animalizado dos negros (VOLTARE, 2015, p. 5-8). A respeito da profusa literatura sobre o tema legada pelos filósofos do Esclarecimento, cf. Isaac Kramnick (1995, p. 629-669).

política colonial na própria Europa⁶⁰ (FH, p. 81-82). Esse senso do colonialismo pode ser identificado na sua afirmação irônica de que os Estados europeus estavam dispostos a “disseminar as Luzes” e a “civilizar os bárbaros”; significando, de fato, que essas denominações eram concedidas aos povos que foram ou deviam ser conquistados (FH, p. 81, 85, 122). Nesse contexto, o que a “máquina” realiza é o enriquecimento, a “opulência” europeia, que coloca em segundo plano tudo o mais (FH, p. 8). “Mecanismo” que move a história europeia desde o século XVI, transformando-a em história de conquista e de escravidão (FH, p. 67-69, 75).

Esses problemas se relacionam, como tratei, com a percepção de Herder de que a ordem monárquica agia pela dominação dos corpos e das mentes, atuando sistematicamente na destruição do que havia de mais caro, despojando os povos de seu “espírito nacional”. Isso tem lugar em sua crítica ao Esclarecimento em *Mais uma filosofia da história*, na qual a filosofia das Luzes é denunciada como suporte para o poder centralizado das monarquias europeias, especialmente a prussiana. É contra esse movimento sistemático de destruição dos modos de pensamento e de vida situados “fora do centro” que sua crítica ao Esclarecimento e seu ideal de nação se coloca. Nesse sentido, a ideia herderiana de nação vem a ocupar o lugar de formas tradicionais de reconhecimento mútuo em declínio, como a religião, servindo como substituto aos sentimentos e à solidariedade dos grupos sociais abalados numa era na qual a mercantilização e mecanização crescente da ordem capitalista contribui em tudo para seu esfacelamento⁶¹. Isso transparece em sua admiração pela homogeneidade, união fraternal e “irmandade” das repúblicas da antiguidade e das sociedades tribais como o mundo patriarcal do Antigo Testamento, e em seu desejo premente de uma (re)forma nacional como estabelecimento de uma ordem política e social na qual todos falem uma mesma língua (de palavras, ideias e sentimentos). Expressão de um desejo de reviver o tempo quando

⁶⁰ A esse respeito, cf. capítulo 3, item 3.4 desta tese.

⁶¹ Em 1983, em *Comunidades imaginadas*, Anderson (1989, p. 13-14, 16, 20-21) recusou a identificação, então predominante, do nacionalismo com o fascismo, e propôs que o nacionalismo possuía elementos comuns com a religião; no sentido em que a “comunidade nacional”, de modo parecido com a religião, fornece sentimentos de “comunhão”, “companheirismo” e “fraternidade”, e é igualmente fundada num “ato coletivo de imaginação”. Segundo Mark Redfield (1999, p. 61), existe um viés benjaminiano na teoria da nação de Anderson, na sua relação entre o advento da nação no século XVIII com a reprodutibilidade técnica (a imprensa, que permite que os leitores imaginem a nação). O problema para Redfield (*Ibidem*, p. 61-66) é que Anderson não vai além em seu argumento benjaminiano, e não percebe que o advento da nação se relaciona também, por sua própria relação com a mecanização, com a “experiência de choque” do capitalismo moderno e a ampla dissolução dos vínculos, em curso naquele momento.

tudo possuía ainda um estreito caráter nacional. A formação de cada um elevava-se a partir da necessidade mais específica e particular e voltava a desembocar aí: pura experiência, atividade, aplicação da vida no mais determinado dos círculos. Na choupana patriarcal, na esteira de um terreno cultivado, numa pequena república em que todos se conhecem, em que todos sentem as coisas e em que por isso mesmo todos as podem dar a sentir aos outros, em que todos trazem o coração nas mãos e são capazes de abarcar o que se diz!⁶² (FH, p. 78).

A ideia de nação se apresenta no pensamento de Herder, portanto, tanto como medida de defesa contra a “mecanização” e a “uniformização” moderna, quanto como meio de reconstrução dos vínculos esfacelados pelo processo de modernização capitalista⁶³. A nação herderiana combate e procura preencher o vazio causado pelas grandes perdas da modernidade: o enfraquecimento dos vínculos afetivos e cognitivos que fundam toda identidade, fraternidade e autoridade “verdadeiras”. Atua, portanto, contra o embotamento dos sentidos, a perda da “vitalidade” e da experiência do mundo, assim como do poder expressivo e riqueza semântica da linguagem (o conteúdo simbólico da humanidade) causados pelo Esclarecimento. Isso ocorre de tal modo que a crítica de Herder ao Esclarecimento opera sempre numa via de mão dupla: em primeiro lugar, como resgate desse patrimônio simbólico que sustenta a comunicação e o reconhecimento entre os homens (o reestabelecimento dos vínculos), e como crítica de sua destruição sistemática pelo Esclarecimento, aliado ao Estado monárquico e comercial moderno. A nova ideia de nação vem atender justamente a esse duplo imperativo.

A partir da tese de que a modernização cavou um fosso gigantesco entre o homem e o passado, no qual as antigas práticas estão moribundas e são fulminadas pela aceleração do tempo e a fugacidade dos significados, Herder procura restituir e

⁶² [*alles noch so enge national war. Aus dem besondersten einzelnen Bedürfnisse stieg jede Bildung herauf und kehrte dahin zurück – lauter Erfahrung, Tat, Anwendung des Lebens, in dem bestimmtesten Kreise. Hier in der Patriarchenhütte, dort im engen Ackergebiete, dort in einer kleinen Republik Menschen, wo man alles kennt, fühlt, also auch zu fühlen geben konnte, das menschliche Herz in Hand hatte, und übersahe, was man sprach!*] (AEP, p. 68-69).

⁶³ Que inclui o enfraquecimento crescente dos laços de patronato característicos da sociedade estamental, relações que regulavam as relações sociais e de trabalho – como afirma Habermas (2014, p. 217), citando Wieacker: “vínculos de autoridade, de estamentos profissionais e corporativos do direito contratual, do direito do trabalho, do direito da habitação e do direito imobiliário, isto é, todos os pontos-chave sociais e econômicos do direito privado”. Assim, prossegue Habermas (Ibidem, p. 217): “A partir da segunda metade do século XVIII o direito privado moderno elimina em princípio todos esses vínculos. Mesmo assim, ainda leva um século até que a passagem do status para o contrato quebre todas as barreiras concretas (...) [à] imposição do modo de produção capitalista”.

preservar, na medida do possível, o que julga ser o sentido “humano” do mundo, que se resume no universo simbólico da linguagem que ele julga ameaçado pela difusão do Esclarecimento. Procura, nesse aspecto, (re)construir pontes que permitam atravessar o abismo entre o presente e o passado, restaurar, na medida do possível, os sentidos tradicionais e refundar as solidariedades nacionais sufocadas pela “uniformização” e “mecanização” do “espírito moderno” (FH, p. 68, 72).

Isso remete ao modo como sua noção de nacionalidade reinveste de significado os afetos, oferecendo um novo sentido de pertencimento e fraternidade para os grupos étnico-culturais, sobre o fundamento de uma primordialidade comum. Os primeiros sucessos históricos dos nacionalismos que advém de Herder, e sua frutificação – não só na Alemanha de Fichte⁶⁴, mas também na forma dos nacionalismos eslavos – no século XIX, e além,⁶⁵ são os mais fortes sinais de sua relevância.

De fato, a criação da nação é sinal de uma operação ideológica tipicamente moderna. Um exemplo é o “folclorismo” herderiano, pelo qual um patrimônio comum de “memórias” é invocado na busca de um substrato histórico e cultural para definição do “caráter” e do “espírito” da nação. Este viés – que já havia se manifestado em seu projeto reformista pelo estabelecimento de uma língua e uma literatura nacional genuinamente alemã – é retomado na década de 1770 no plano de uma coleta de “canções” e “poesias populares” (*Volkslieder, Volkspoesien*), no qual as obras da oralidade seriam reconhecidas como a arte espontânea dos povos; concepção que teve ampla repercussão no século XIX, como é o caso dos irmãos Grimm e de Clemens Brentano⁶⁶, entre inúmeros autores menos conhecidos⁶⁷. Note-se que esse projeto não comporta uma delimitação particularista por parte de Herder, na forma de um privilégio concedido à nação alemã. Todo tipo de manifestação popular que contribuísse para a ideia nacional era valioso para ele, daí seu interesse pelas mais variadas expressões da cultura, porém sempre apreciadas

⁶⁴ A respeito do nacionalismo de Fichte, cf. Redfield (1999, p. 72-81), Turnbull (2017, p. 3-22) e Costa (2016, p. 102-112).

⁶⁵ A respeito da influência de Herder sobre o nacionalismo no século XIX, e especificamente sobre o nacionalismo eslavo, cf. Arnold (et al., 2010, p. 411-412), Wilson (1973, p. 819-835) e Carpeaux (2005, p. 250-251, 270, 643).

⁶⁶ A esse respeito, cf. Lampart (2008, p. 177-178); Zipes (2002, p. 31) e Ferreira Neto, 2013, p. 25-36.

⁶⁷ Para uma lista extensa dos autores europeus que se dedicam ao estudo da “poesia popular” no século XIX, cf. Peter Burke (1989, 31-49). Esse movimento tem repercussões no século XX, e atinge inclusive alguns modernismos, no que toca à discussão da nacionalidade. Em nosso caso particular, basta lembrar de Mário de Andrade e Câmara Cascudo.

sob uma ótica nacional. Esse projeto se traduz, em 1774, na publicação das *Antigas canções populares*, obra na qual, tendo como modelo as *Relíquias da antiga poesia inglesa*⁶⁸, de Thomas Percy (1765), ele compila canções alemãs e de outras procedências, tomadas como exemplo da autêntica poesia popular⁶⁹. Para Peter Burke (1989, p. 43), o folclorismo nascente na época (o interesse pronunciado e inusitado com a arte “popular”, que se concretiza nas inúmeras compilações de canções e contos populares publicadas a partir da década de 1770) é a contraparte da modernização e atende à percepção latente de que aquelas culturas estavam em vias de desaparecer⁷⁰. Prática que vai se acentuar no século XIX, como contraparte do esfacelamento das tradições e modos de vida e pensamento tradicionais, pela Revolução Industrial. Ainda segundo Burke, Herder expressa essa preocupação em 1769, quando afirma a respeito da cultura lituana que

Em cinquenta ou cem anos, a maioria dos velhos contos populares que ainda sobrevivem aqui e ali terá desaparecido... ou terá sido levada para as montanhas solitárias pela ação sistemática das planícies e cidades, cujos habitantes participam cada vez mais ativamente dos acontecimentos (...) da nossa época de transformações. (HERDER apud BURKE, 1989, p. 43).

⁶⁸ *Reliques of ancient English poetry, consisting of old heroic ballads, songs and other pieces of four earlier poets, together with some few of later date* (PERCY, 1868).

⁶⁹ Esta iniciativa teve continuidade com a publicação de mais dois volumes de compilações de “canções populares”, as *Volkslieder* 1 e 2, de 1778 e 1779 (1992). O projeto herderiano das *Volkslieder* oferece informações importantes a respeito de seu conceito de “povo”, suas expectativas e recuos em relação ao ideal de poesia popular formulado entre as décadas de 1760 e 1770. A esse respeito, cf. Pascal (1953, p. 78-84). Note-se que as *Canções populares* foram ridicularizadas por literatos alemães da época, como o publicista esclarecido Nicolai (Ibidem, p. 80).

⁷⁰ A difusão desse sentimento na Europa a partir do último quartel do século XVIII se traduz no que Peter Burke (1989, p. 31-49) denominou “a descoberta do povo”, um interesse generalizado por parte da burguesia pela “cultura popular”, atitude que se difunde rapidamente pela Europa no decorrer do século XIX, na mesma velocidade com que os antigos Estados europeus vão assumindo a feição de Estados nacionais. Isso convida a pensar no fato de que toda ação pela tradição possui uma dupla face: em primeiro lugar, ocorre por meio da educação, literatura e cerimônias orquestradas pela e para a burguesia; de “tradições inventadas”, no dizer de Hobsbawm (1997, p. 9-10), pelas quais a nação – essa entidade abstrata e volátil por natureza, como afirma Redfield (1999, p. 62) – assume uma falsa “concretude”, tornando-se palpável e visível por meio de seus rituais; algo necessário para sua existência e legitimação, de modo que ela assume sua concretude justamente pelo processo de estetização que tem em Herder um de seus idealizadores. Por outro lado, o culto às tradições é sempre assombrado pelo medo de seu desaparecimento, assim como o culto à nação (que ela sustenta) exprime sempre um sentimento de luto (Ibidem, p. 68). Isso decorre da volatilidade das coisas no mundo capitalista, no qual o universo simbólico é frequentemente desfigurado e reconfigurado pelas imposições do capital; o que dá a essas “redescobertas do passado” certo caráter falso e espectral (AGAMBEN, 2013, p. 71-72); diversamente das tradições genuínas, que tendem a fenecer no capitalismo. Como bem notou Benjamin (1985, p. 115), a respeito do misticismo *fake* em voga na época da República de Weimar, ele é “o reverso da miséria” na qual vive esse homem desenraizado, imerso no mundo da técnica.

É possível perceber nas iniciativas de Herder em favor da recriação ou reforma da memória – que tem lugar em sua tentativa de restauração dos laços com o passado – uma relação com o que Walter Benjamin denomina “experiência de choque” do capitalismo⁷¹, de modo que o sofrimento causado pelas perdas modernas é “curado” por via do ideário nacional, da fundação de novos laços de irmandade e compreensão mútua. Daí a importância quase religiosa da memória, da história e do mito no nacionalismo que toma forma a partir de Herder, remetendo ao significado original do termo “religião” (*religare*), como restauração dos laços do homem consigo mesmo (por via da reconecção com sua ancestralidade) e com o grupo, num sentido quase tribal (ao tornar-se parte de uma “família” nacional) de modo que ele se torne capaz de atribuir novos significados à experiência vivida.

Para Herder, é na memória que persiste a vida, que o homem se humaniza, e o indivíduo se vincula à “grande árvore” da humanidade. Rememorar quase sempre inconsciente, a exemplo da língua, dos costumes, modos de vida e de pensamento que subsistem como lembranças, ecos do imemorial que acedem ao presente, que humanizam, vinculando o homem do presente às diversas etapas de formação da cultura, tornando-o parte do “tronco”. Por vezes, essa memória ressurgem em sua forma primordial, como sonhos, nos mitos, nos cultos, contos e poesias do povo, como impressões indiscerníveis, irredutíveis ao conhecimento, mas que atuam intensamente, na maior parte das vezes ocultas, dando forma ao

⁷¹ Em “Experiência e pobreza”, Benjamin (1985, p. 114-119) estabelece uma relação entre a técnica no capitalismo e uma série de problemas da ordem da “experiência” (*Erfahrung*). Logo após a I Guerra Mundial, ele descreve o que foi experimentado pelos soldados no front como “uma das mais terríveis experiências da história” (Ibidem, p. 114). A guerra de trincheiras havia sido uma experiência tão brutal, do ponto de vista da submissão do homem às técnicas industriais de destruição, que todo laço com o passado e com a vida anterior à guerra havia sido rompido. Nesse aspecto, ele fornece instrumentos para pensarmos o modo como a modernização afeta a percepção do espaço, do tempo, e do universo cognitivo das pessoas, e as respostas críticas que são elaboradas frente a isso, como é o caso da obra herderiana no período estudado. O inusitado em Herder é o modo como em sua crítica ao pensamento histórico do Esclarecimento é estabelecida uma relação entre a percepção do tempo e a “mecanização” humana. Ele tem a clara percepção de que o homem moderno sofre uma transformação radical e passa a se mover segundo os novos imperativos da “mecanização”. Isso implica, para ele, na grande ruptura entre o homem do presente e o do passado pré-moderno que descreve em suas obras de juventude. De tal modo que a “experiência de choque” da mecanização em Herder, mesmo não sendo a experiência radical dos campos de batalha do século XX descrita por Benjamin, ameaça igualmente instalar a “miséria” e a “barbárie”, por ocasionar uma perda radical de ordem cognitiva e semântica, e o enfraquecimento dos vínculos humanos. Faço a ressalva de que a noção de “experiência de choque” de Benjamin tem uma complexidade que não pode ser contemplada aqui, sobretudo pela distinção que faz entre os termos alemães *Erfahrung* e *Erlebnis* (respectivamente, “experiência” e “vivência”). A este respeito, além do texto acima citado, cf. o ensaio “Sobre alguns temas de Baudelaire” (BENJAMIN, 1989, p. 103-149, esp. p. 144-145).

cosmos humano. Como tal, devem ser o fundamento de todo costume, modo de vida e pensamento subsequentes. Sobretudo a linguagem, como eco de todo primórdio.

* * *

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Procurei demonstrar nessa tese como a crítica ao Esclarecimento de Herder se encontra intrinsecamente relacionada com sua ideia de nação. A nação herderiana, longe de ser a tradução de um esforço centralizador e unificador, que se realiza no Estado – como logo se tornaria na Alemanha –, é algo indissociável de sua crítica da modernidade, de seu olhar para a história moderna, e particularmente para a história do presente (“o século das Luzes”) como período de dissolução dos vínculos, de perda dos laços com o passado, que no seu entender tem consequências dramáticas no que concerne à própria condição humana.

Até recentemente, esse caráter do pensamento de Herder parecia estranho e singular. Como tratei no decorrer da tese, uma série de aspectos na tradição dos estudos herderianos conspira em favor da má compreensão de sua obra. A começar pelo caráter particular de sua dicursividade política, imbricada com a estética, a antropologia, a crítica literária e a literatura de ficção. A presença de Herder no cânone do Tempestade e Ímpeto também é um problema a ser enfrentado, e que, por si só, basta para comprometer a compreensão do significado de Herder. Procurei tratar esses temas lançando mão da crítica historiográfica, colocando em questão o cânone da literatura alemã clássica e sobretudo as interpretações influenciadas pelos acontecimentos históricos dos séculos XIX e XX, como o nazismo, que inevitavelmente assombra a compreensão da história alemã como um todo. Por isso, conjugada à crítica historiográfica, a abordagem de Herder cobrou uma tomada de posição hermenêutica, a aposta num sentido que em última instância cobra o exame das palavras e dos conceitos, imagens e metáforas herderianos, tendo em vista desarmar os enredos, conceitos e esquemas teóricos que prejudicam a compreensão do significado e da relevância histórica de Herder.

Por um longo período algumas questões fundamentais do pensamento herderiano foram relegadas a um segundo plano, consideradas irrelevantes, ou simplesmente esquecidas. O predomínio duradouro das interpretações canônicas, nesse sentido, sinaliza para as limitações impostas aos historiadores por seu próprio momento histórico. A concepção da nação como Estado-nação centralizado, segundo os moldes europeus estabelecidos no século XIX, por exemplo, impediu ou

cerceou a compreensão da nação herderiana e dos aspectos políticos, não só de seu pensamento, mas também do Esclarecimento tardio alemão e do dito Tempestade e Ímpeto, como se demonstra no caso de Norbert Elias e de uma série de autores.¹ Os conceitos de política e de nação que dominaram o pensamento sociológico nos séculos XIX e XX² implicaram muitas vezes na exclusão do campo “propriamente político” das formas de organização social e do poder que não se adequavam a este modelo, como é o caso de um conjunto de questões que tangenciam a concepção herderiana de nação; como, por exemplo, a natureza da ação política dos intelectuais burgueses na Alemanha do último quartel do século XVIII, a crítica ao Esclarecimento no ambiente do Tempestade e Ímpeto, e o patriotismo prussiano na época da Guerra dos Sete Anos; apenas para citar alguns tópicos tratados nessa tese. Problemas estes que foram muitas vezes mal compreendidos, esquecidos, ou relegados a uma análise que privilegia a estética em detrimento da política, sem se dar conta da relação íntima entre essas duas dimensões do pensamento e da sociedade alemã da época.

Essa desatenção para o caráter político da obra herderiana abriu espaço para que seus sentidos fossem distorcidos e colocados a serviço do conservadorismo e do nacionalismo alemão. Mesmo hoje, Herder é ocasionalmente associado ao ideário nacional de direita, tomado como um “nacionalista radical”, criador de uma concepção da nação como comunidade cultural e (ou) “étnica” – eufemismo que muitas vezes oculta uma postura racista –, como expressão que designa povos que falam a mesma língua, e comungam de uma história, uma cultura e, eventualmente, um “sangue” comuns³.

Por outro lado, procurei demonstrar nesta tese que, quando observamos com cuidado o pensamento herderiano, evitando, na medida do possível, lançar mão de conceitos e fórmulas teóricas anacrônicas, revela-se o equívoco dessa interpretação. Como vimos, Herder pensava a identidade nacional como algo oposto ao Estado. Para ele, a “nação” designa grupos identitários oprimidos pelo Estado, de modo que o núcleo de sua crítica ao Esclarecimento é o desvelamento e denúncia desta condição de opressão. Ademais, não há nada mais

¹ Conforme trato no capítulo 1 desta tese.

² Por exemplo, a posição clássica de Marcel Mauss (2013, p. 68) em relação à nação, e sua retomada recente por Zaki Laïdi (2000, p. 152-154), que menciono no capítulo 1.

³ Refiro-me à posição de Finkelkraut (1989, p. 15-61) e de uma parcela da crítica histórica conservadora, conforme trato no capítulo 1.

estranho ao pensamento herderiano do que a antropologia de cunho etnocêntrico e racista que alimenta a direita “étnica” e culturalista atual, seja na Europa ou em outras partes do mundo; perspectivas do homem, da cultura e da política que Herder julgava profundamente equivocadas e que jamais deixou de combater.

Parece paradoxal que justamente hoje, quando vivemos uma era de baixas expectativas e de um notório fechamento dos horizontes, a obra de Herder tenha começado a ser vista de um modo novo, e a ser considerada relevante do ponto de vista político, recuperando o sentido crítico e contestatório que possuía na época de sua formulação. Isso se deve aos próprios problemas históricos colocados por nossa época. É interessante perceber como a crescente perda de perspectivas, o fechamento de nossos horizontes – pelo qual os projetos da modernidade cedem espaço, de modo crescente, para a constatação dos problemas profundos que vivenciamos, e outros ainda piores que se anunciam – implica, em contrapartida, numa abertura, pela qual a experiência do presente possibilita o acesso aos significados da obra herderiana. Como se dessa experiência histórica surgisse uma ponte (hermenêutica) que permite o acesso ao seu pensamento, tornada possível por uma proximidade singular entre a nossa época e o final do século XVIII; o que traz à cena, inclusive – lançando mão da terminologia de Herder – uma “empatia” (*Einfühlung*) com sua crítica, e, partindo daí, o alcance de seus sentidos mais profundos e inusitados.

Em outras palavras, a natureza política e crítica da obra herderiana se abriu para nós nos tempos recentes, devido principalmente à dissolução da concepção de política fundada na ideia de Estado-nação, assim como dos rumos recentes do processo de reorganização da ordem de trabalho e produção no capitalismo. Herder escreve num momento em que o processo modernizador se acelerou, e começavam a se fazer sentir os problemas que anunciam o primeiro ciclo de industrialização: a desestruturação profunda das relações sociais tradicionais, dos laços de patronato e de compadrio que caracterizavam o Antigo Regime, assim como mudanças na ordem da percepção do tempo e do espaço, concomitantes ao estabelecimento de novos modos de disciplinarização do trabalho – a “mecanização”, no sentido herderiano do termo. Problemas muito parecidos aos que enfrentamos atualmente, devido à última revolução que enfrentamos (a técnico-tecnológica e informacional), que trouxe a reboque uma desestruturação das relações de trabalho, das

identidades e dos laços sociais sem precedentes desde a época da acumulação primitiva do capital⁴.

Foi, portanto, numa grande medida essa problemática histórica que levou à percepção de um conteúdo até então relativamente velado da crítica herderiana, que ela consiste em grande parte numa resposta às transformações radicais de sua época – ao que Walter Benjamin (1985, p. 114-119; 1989, p. 144-145) denominava as “experiências de choque” do capitalismo, que acompanham suas etapas traumáticas de realocação das forças produtivas e as concomitantes revoluções nas sociabilidades e na percepção do tempo e do espaço. É o que torna a crítica herderiana ao processo de modernização e ao Esclarecimento tão relevante e atual. Por trazer à luz a brutalização e a barbárie embutidas no processo, o qual, se na época de Herder procurava se apresentar como libertador, hoje expõe sua pior face, como pura submissão do indivíduo à mecanização e à uniformização empobrecedora, como mera peça submetida aos imperativos do “mercado”.

Esses aspectos chamam a atenção para os laços que se evidenciaram, no decorrer da pesquisa, entre o pensamento de Herder e a crítica da modernidade da Escola de Frankfurt. Como se Herder – no início da tomada de consciência moderna a respeito das contradições sociais e do que estava em jogo no reverso obscuro do projeto das Luzes – anunciasse aspectos que seriam retomados pela teoria crítica. Em primeiro lugar, por Herder colocar em cena o tema da mecanização e da uniformização, buriladas pela razão esclarecida: a submissão do homem a uma ordem na qual, como o exército prussiano, ele é enfileirado em “muralhas” e se presta a receber, impassível, as balas do inimigo. Sinal do desaparecimento de toda autonomia, de toda independência de pensamento, destreza e criatividade, disfarçadas em eficiência, exatidão e capacidade organizacional. É notável a semelhança entre esses aspectos do pensamento Herderiano, e a crítica de Adorno e Horkheimer à razão instrumental. Chama a atenção que Herder situe Bacon como a referência fundadora dessa nova racionalidade, remetendo ao modo como o filósofo inglês é apresentado na *Dialética do Esclarecimento*. Mesmo não sabendo se Horkheimer e Adorno tiveram de fato alguma referência na obra herderiana, essas semelhanças apontam para uma linha de continuidade na crítica da modernidade típica do pensamento alemão – por sua ênfase na linguagem, em

⁴ A respeito dos tópicos apresentados nesse parágrafo, cf. Zaki Laïdi (2000, p. 103-176) e Paulo Arantes (2014, p. 77-97).

problemas de ordem hermenêutica e na crítica cultural, e a preocupação correlata com o “apequenamento” do homem, ou empobrecimento do seu universo semântico e simbólico, causado pela ruptura com a experiência do passado. Problemas que percorrem a tradição filosófica alemã, de Herder aos românticos, alcançando Dilthey, Heidegger e Gadamer, assim como os filósofos de Frankfurt. Pensadores que, apesar de suas divergências profundas, mantêm um elo comum sobre o qual Herder nos convida a refletir, expresso em sua compreensão do homem como ser simbolizante e “criador de mundos”, cuja amplitude e riqueza “espiritual” estariam sendo dilapidadas pela condição moderna, pensada como processo de crescente racionalização, mecanização e mercantilização.

Nesse aspecto, o estudo de Herder tem como contrapartida possibilitar uma reflexão mais consequente a respeito dos dilemas de nosso próprio tempo, que, em última instância, é o que realmente interessa no estudo da história. Como David Harvey (1994, p. 21-44) nos convida a pensar, desde Herder e do Romantismo alemão, a modernização deixa de ser somente um projeto para se tornar majoritariamente um problema. Fato que se acentuou com o tempo, à medida em que a crueldade do colonialismo, do imperialismo e da miséria coeva à industrialização se tornaram patentes. Se, apesar disso, o século XIX ainda conseguiu alimentar grandes expectativas em relação ao progresso da humanidade, estas acabaram por ser deitadas definitivamente por terra pelas Grandes Guerras do século XX, os campos de concentração nazistas e a derrocada dos “socialismos reais” no final do século XX. Até que nos descobrimos completamente sem horizonte, ou melhor, “esmagados pelo horizonte”, sem grandes (nem pequenas) expectativas, no dizer de Paulo Arantes (2014, p. 77-97). Remando contra a maré da modernização, que revela, agora, sua verdadeira feição. De tal maneira que não parece ser mais possível estabelecer nenhuma perspectiva, além daquela que se apresenta hoje, como futuro perpetuamente reatualizado.

Eis porque a crítica herderiana pode ser retomada hoje de um modo coerente com sua intenção original na época em que foi formulada: como oposição e crítica a um poder que se afirma pela mecanização. Com a falência do Estado-nação e das grandes expectativas em relação ao futuro alimentadas nos últimos 200 anos, aflora, na terra arrasada, uma multiplicidade de “nações” herderianas. Nesse cenário, a vocação à política fragmentária e à parte do Estado por “minorias oprimidas”, em busca de uma reconstrução dos vínculos, seja pelo recurso ao

“gênero”, cultura ou “etnicidade” é um dos traços mais interessantes e frutuosos do pensamento político de Herder na atualidade.⁵

Por outro lado, essa relevância atual decorre também da contraparte “obscura” da crítica herderiana, que sustenta que sobre o céu diurno da modernidade paira uma treva. Isso remete à afirmação de Benjamin (1985, p. 114-119), de que as tentativas de reatar os vínculos com o “espiritual” e o “comunitário” na modernidade capitalista (os misticismos e ligas fraternais, movimentos da juventude como os *Wandervögel* de Weimar), são substitutos espúrios para a miséria reinante: o esvaziamento simbólico e semântico do mundo, e a falta de reconhecimento mútuo que decorre daí. Essa incapacidade de “pensar e imaginar junto”, “falar e ser entendido”, “sentir e ser sentido”, além do que ditam os imperativos do capital e do “mercado”.

De modo que o problema lançado por Herder, de como refundar espaços identitários comuns nos quais as pessoas se reconheçam e se sintam umas nas outras, mas nos quais elas não sejam meros autômatos, ou invólucros vazios de “espírito”, permanece. Ele via essa resposta na nação. Contudo, se nos sabemos incapazes de refundar as “repúblicas da Antiguidade” (as Atenas e as tribos hebraicas, conforme o ideal político Herder), como recriar uma comunidade real, algo para ele totalmente perdido no mundo moderno? São notórios os experimentos modernistas, e seus resultados desastrosos, especialmente a serviço do fascismo, na ambição deste em criar um universo político de identidade absoluta entre as pessoas, cujas trágicas e detestáveis consequências conhecemos. O problema, aqui, diz respeito à técnica, ao modo como os nazistas se identificavam, pelo próprio

⁵ A retomada atual do potencial crítico e contestatório da crítica herderiana transparece na ação dos movimentos sociais identitários. Ao se posicionarem como antagonistas do Estado e à parte da política institucional, reatualizam algumas das questões herderianas fundamentais. Como evitar o isolamento “provinciano” e forjar, a partir de uma política identitária, laços com o outro, sem que esse “cosmopolitismo” afete o que é essencial na natureza do próprio? Além disso, como integrar a ênfase no particularismo que caracteriza esses movimentos, à perspectiva de uma “humanidade” comum, de modo que seja possível forjar uma ordem política e normativa que contemple realmente as diferenças e seja, portanto, mais justa? Sem esse reconhecimento da relação entre o particular e o universal não é possível fundar uma verdadeira política das diferenças, mas meros tribalismos. Partindo daí, é possível ver em Herder um dilema fundamental de toda política identitária: o fato de que, ao delimitar o seu círculo e estabelecer a defesa do particular como prioridade – fechando-se num horizonte particular –, essa forma de ação política estabelece também o problema da identidade dos outros para si (situa a perspectiva pela qual se contempla o outro). Diante da constatação dessa barreira, é preciso um investimento de fato no desejo de ver “além do horizonte”, de ultrapassar as barreiras culturais, linguísticas e temporais (que são também limites de classe, gênero e etnia). Sem essa tomada de posição hermenêutica não é possível forjar uma concepção do comum pela qual possamos, de fato, agir politicamente, no sentido forte da palavra. Trata-se, então, de reativar a dialética herderiana em termos presentes, no que toca à relação entre o particular e o universal.

esvaziamento do conteúdo humano, e se investiam de uma roupagem estetizante e espetacular, associada ao culto à crueza violenta da máquina.

Quanto a isso, se por um lado Herder julgava necessário estabelecer novos mitos, como referências fundamentais para a orientação na política, ele condenava todo tipo de espetacularização da técnica, como era o caso do exército prussiano e de sua precisão de relógio, que detestava, e se refletia na própria organização da sociedade. A “exatidão” (*Genauigkeit*) alemã a serviço da máquina se torna formalismo vazio, violento e desumanizador, compondo a sociedade de autômatos que ele acusava estar em vias de formação. A identidade não deve ser tomada como uniformidade, e nisso Herder salienta – evidenciando seu laço maior com o Esclarecimento – a importância da autonomia e da independência individual, no pensamento e na ação.

Se Herder enfrentou a perda dos laços que sustentavam um sentido tradicional de comunidade – ideal que ele certamente idealizava, mas que tinha sua verdade na desestruturação profunda das sociedades europeias na fase final do processo de acumulação primitiva do capital –, vivemos hoje o cercamento dos últimos espaços: o cercamento do espírito. O que estava no mundo, a sociabilidade real, é passada para o território das máquinas informacionais e para os limites murados dos condomínios (seus correlatos simbólicos e concretos); quando o que é importante de fato, o encontro e o reconhecimento das pessoas no mundo, se rarifica. As palavras não dizem nada além do que é permitido que digam, segundo os critérios da produção, do marketing e da gestão. De modo que o próprio léxico se reduz ao mínimo necessário, até que a fala, seguindo a aceleração da máquina, se reduz ao balbúcio sem sentido já percebido por Herder. Como ele afirma, passamos então pela terra sem que nada deixemos de concreto, e nossas vidas se assemelham a bolhas que explodem e desaparecem. Porque não há tempo para construir o que quer que seja de durável, de criar um legado, assim como não há tempo para resgatar coisa alguma. Até que não haja nada para resgatar além da consciência da miséria em que vivemos. Não há laço, somente o círculo fechado, limitado e empobrecedor, de um eu que não se reconhece em nada que seja diferente de si.

Por outro lado, Herder sugere que as pequenas “nações” devem ultrapassar o seu círculo, e se tornar capazes de se reconhecer na diferença, de “traduzir” o outro em si, para si. Essa empatia necessária para a humanização – porque é disso

que se trata, em oposição à barbárie dominante – era uma de suas principais preocupações. Se Herder é um dos iniciadores da hermenêutica filosófica (e Schleiermacher e Gadamer devem muito a ele) é porque ele concebe esta necessidade interpretativa e de decifração que, no seu entender, caracteriza toda relação propriamente humana. Para que não exista o isolamento (empobrecedor) deve haver a empatia, o diálogo (como restauração da linguagem) entre indivíduos diferentes, mas também entre o passado, o presente e o futuro. É a ambição fundamental de sua proposta política: traduzir o outro como meio de (re)construir o comum.

* * *

FONTES E BIBLIOGRAFIA

FONTES

a) Obras de Herder

Primeiras edições (ou datas de redação, para obras de publicação póstuma):

Haben wir noch jetzt das Publikum und vaterland der Alten? Riga: 1765.

Wie die Philosophie zum Besten des Volkes allgemeiner und nützlicher werden kann. Redação: 1765.

HERDER, J.G. **Über die neuere deutsche Literatur:** Eine Beilage zu den Briefen, die neueste Litteratur betreffend, Riga: 1766-1767.

Reedições em alemão e traduções consultadas na pesquisa:

J.G. Herder. Haben wir noch jetzt das Publikum und vaterland der Alten? In: GAIER, Ulrich (Ed.). **J.G. Herder Werke**, vol. 1: Frühhe Schriften (1764-1772). Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1992, p. 41-55. (HPA)

HERDER, J.G. Do we still have the public and fatherland of yore? In: MENGES, Karl; MENZE, Ernest A. (Orgs.). **Johann Gottfried Herder selected early works (1764-1767)**. Trad. Ernst A. Menze e Michael Palma. Pennsylvania State UP, 1992, p. 53-67. (PFY)

J.G. Herder. Wie die Philosophie zum Besten des Volkes allgemeiner und nützlicher werden kann. In: GAIER, Ulrich (Ed.). **J.G. Herder Werke**, vol. 1: Frühhe Schriften (1764-1772). Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1992, p. 101-134. (WPV)

How philosophy can become more universal and useful for the benefit of people. In: J.G. Herder. Philosophical writings. Trad. Michael N. Forster. Cambridge: Cambridge U.P., 2002, p. 3-29. (HPU)

J.G. Herder. Über die neuere deutsche Literatur: Eine Beilage zu den Briefen, die neueste Litteratur betreffend. Erste [Zwote und Dritte] Sammlung von Fragmenten. Eine Beilage zu den Briefen, die neueste Literatur betreffend. In: GAIER, Ulrich (Ed.). **J.G. Herder Werke**, vol. 1: Frühhe Schriften (1764-1772). Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1992, p. 161-539. (FDL)

HERDER, J.G. Fragments on recent German literature. In: MENGES, Karl;

MENZE, Ernest A. (Orgs.). **Johann Gottfried Herder selected early works (1764-1767)**. Trad. Ernst A. Menze e Michael Palma. Pennsylvania State UP, 1992, p. 85-233 (DL1)

HERDER, J.G. **Journal meiner Reise im Jahr 1769**. Redação: 1769-1770.

HERDER, J.G. Journal meiner Reise im Jahr 1769. In: **J.G. Herder Werke**. Vol. 9 (2): Journal meiner Reise im Jahr 1769 / Pädagogische Schriften. WISBERT, Rainer; PRADEL, Klaus (Orgs.). Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1995, p. 9-126 (JMR)

HERDER, J.G. **Journal of my voyage in the year 1769** (travel diary). In: BARNARD, F. M. (Org.). Herder on social and political culture. Trad. Cambridge UP, 2010.

HERDER, J.G. **Abhandlung über den Ursprung der Sprache**, welche den von der Königl. Akademie der Wissenschaften für das Jahr 1770 gesetzten Preis erhalten hat. Berlin: 1772.

HERDER, J.G. Abhandlung über den Ursprung der Sprache. In: GAIER, Ulrich (Ed.). **J.G. Herder Werke**, vol. 1: Frühe Schriften (1764-1772). Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1992, p. 695-810. (AUS)

HERDER, J.G. **Ensaio sobre a origem da linguagem**. Trad. José M. Justo. Lisboa: Antígona, 1987.

HERDER, J.G. Auszug aus einem Briefwechsel über Ossian und die Lieder alter Völker. In: HERDER, J. G. (Org.). **Von deutscher Art und Kunst**: einige fliegende Blätter. Hamburgo: Bode, 1773.

HERDER, J.G. Auszug aus einem Briefwechsel über Ossian und die Lieder alter Völker. In: GRIMM, Gunter E. (Ed.). **J.G. Herder Werke**, vol. 2: Schriften zur Ästhetik und Literatur (1767-1781). Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1992, p. 447-497. (OSS)

HERDER, J.G. Extract from a Correspondence on *Ossian* and the Songs of Ancient Peoples. In: NISBET, H. B. (Org.). **German aesthetic and literary criticism**: Winckelmann, Lessing, Hamann, Herder, Schiller and Goethe. Trad. Joyce P. Crick. Cambridge: Cambridge U. P., 1985, p. 154-161. (OSP)

HERDER, J.G. Shakespear. In: HERDER, J.G. (Org.). **Von deutscher Art und Kunst**: einige fliegende Blätter. Hamburgo: Bode, 1773.

HERDER, J.G. Shakespeare. In: GRIMM, Gunter E. (Ed.). **J.G. Herder Werke**, vol. 2: Schriften zur Ästhetik und Literatur (1767-1781). Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1992, p. 498-549. (SHK)

HERDER, J.G. **Shakespeare**. Trad. Gregory

Moore. Princeton: Princeton UP, 2008. (SH)

HERDER, J.G. Skakespeare. In: ROSENFELD, Anatol (Org.). **Autores pré-românticos alemães**. Trad. Flávio Meurer. São Paulo: Herder, 1965, p. 37-64.

HERDER, J.G. Manuscrito sem título. Redação: c. 1772-1773.

This too a philosophy of history for the formation of humanity [an early introduction]. In: J.G. Herder. **Philosophical writings**. Trad. Michael N. Forster. Cambridge: Cambridge UP, 2002, p. 268-271. (TPH)

HERDER, J.G. **Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit**: Beitrag zu vielen Beiträgen des Jahrhunderts. 1774. 1ª ed. anônima.

HERDER, J.G. Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit: Beitrag zu vielen Beiträgen des Jahrhunderts. In: BRUMMACK, Jürgen; Martin Bollacher (Orgs.). **J.G. Herder Werke**, vol. 4: Schriften zu Philosophie, Literatur und Altertum (1774-1787). Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1995, p. 9-107. (AEP)

HERDER, J.G. **Também uma Filosofia da História para a Formação da Humanidade**. Trad. José M. Justo. Lisboa: Antígona, 1995. (FH)

Another Philosophy of history for the education of mankind. In: EVRIGENIS, Ioannis D.; PELLERIN (Eds.). **J. G. Herder. Another Philosophy of History and Selected Political Writings**. Trad. Ioannis D. Evrigenis e Daniel Pellerin. Indianapolis/ Cambridge: Hackett, 2004, p. 3-97.

HERDER, J.G. Filosofía de la historia para la educación de la humanidad. Trad. Elsa Tabernig. Buenos Aires: Nova, 1950.

HERDER, J.G. **Vom Geist der Ebräischen Poesie**. Eine Anleitung für die Liebhaber derselben, und der ältesten Geschichte des menschlichen Geistes. (2 vol). Dessau/ Leipzig: 1782-1784.

HERDER, J.G. **The spirit of Hebrew poetry**. Trad. James Marsh. San Bernardino: Forgotten Books, 2012.

HERDER, J.G. **Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit**. (4 vol.) 1784–1791

HERDER, J.G. **Outlines of a Philosophy of the history of man**. 2 vol. Trad. T. Churchill. San Bernardino: Forgotten Books, 2018.

b) Obras de outros autores

BACON, Francis. *Novum organum*. Trad. José Aluysio Reis de Andrade. In: **Os pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1984 [1620].

BOULANGER, Nicolas Antoine. **The origins and progress of despotism**. Trad. Amsterdam: 1764 [1761].

BURKE, Edmund. **Reflections on the revolution in France**. Londres: Penguin, 1986 [1790].

D'ALEMBERT. **Ensaio sobre os elementos de filosofia**. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Ed. da Unicamp, 1994 [1759].

DIDEROT; D'ALEMBERT. Discurso preliminar dos editores. In: **Enciclopédia ou dicionário raciocinado das ciências artes e ofícios**. Trad. Fúlvia Maria. São Paulo: Edunesp, 1989 [1751].

FICHTE, Johann Gottlieb. **Addresses to the German nation**. Trad. Reginald Foy Jones, George Henry Turnbull. Whithorn: Anodos, 2017 [1808].

GOETHE, Johan W. **Memórias: poesia e verdade**. Vol. 1. Trad. Leonel Vallandro. Porto Alegre: Globo, 1971a [1811-1830].

_____. **Werther**. Trad. Galeão Coutinho. São Paulo: Abril Cultural, 1971 [1787].

_____. **Götz von Berlichingen**. A play. Trad. Charles E. Passage. Illinois: Prospect Heights, 1991 [1773].

_____. **Die Leiden des jungen Werthers**. Munique: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1997 [1774]

_____. Sobre a arquitetura alemã. In: **Escritos sobre arte**. Trad. Marco Aurélio Werle. São Paulo: Humanitas, 2008 [1772]¹.

¹ Ensaio publicado originalmente em **Von Deutscher Art und Kunst** (1773).

GOETHE, Johan W. **Os sofrimentos do jovem Werther**. Trad. Marcelo Backes. São Paulo: L&PM, 2012 [1787].

HURD, Richard. **Letters on chivalry and romance**. Londres: A. Millar, 1762

KANT, Immanuel. Resposta a la pergunta “¿Qué es Ilustración?”. In: ERHARD, J.B. et al. **¿Qué es Ilustración?** Trad. Agapito Maestre e José Romagosa. Madri: Technos, 1989. [1783].

LA METTRIE. **O homem-máquina**. Trad. Antônio Carvalho. Lisboa: Estampa, 1982. [1747].

LESSING: **Emilia Galotti** – uma tragédia em cinco atos. Trad. Karin Volubuef. São Paulo: Hedra, 2010. [1772].

_____. Der 17. Literaturbrief. In: **Briefe, die neueste Literatur betreffend**. 1759. Disponível em: <<https://www.lernhelfer.de/sites/default/files/lexicon/pdf/BWS-DEU2-0362-04.pdf>> Acesso em: 03 abr. 2018.

Lutherbibel 2017. Disponível em: < https://www.die-bibel.de/bibeln/online-bibeln/lutherbibel-2017/bibeltext/bibel/text/lesen/?tx_bibelmodul_bibletext%5Bscripture%5D=Psalm+90 >. Acesso em: 13 ago 2018.

MONTESQUIEU. Do espírito das leis. In: **Os pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1973. [1748].

PERCY, Thomas. **Reliques of ancient English poetry** consisting of old heroic ballads, songs and other pieces of our earlier poets, together with some few of later date. Londres: Routledge, 1868. [1765].

ROBERTSON, William. **A History of emperor Charles V**. San Diego: Didatic Press, 2015. [1769]

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **As confissões**. Trad. Raquel de Queirós. São Paulo: Athena, s/d. (c. 1950) [1782].

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Discurso sobre as ciências e as artes. In: **Os pensadores**. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973a, p. 321-411. [1750].

_____. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. In: **Os pensadores**. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973b, p. 201-310. [1754-1755].

_____. Do contrato social. In: **Os pensadores**. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973c, p. 13-145. [1757/1762].

_____. **Os devaneios do caminhante solitário**. Trad. Julia da Rosa Simões. Porto Alegre: L&PM, 2008. [1782].

TÁCITO. A Germânia. In: **Obras menores**. Trad. Agostinho da Silva. Lisboa: Horizonte, 1974, p. 105-137. [c. 98].

VOLTAIRE. **Lettres choisies**. Paris: Hatier, 1927. [1750-1772].

_____. Cândido, ou o otimismo. In: Voltaire. **Contos e Novelas**. Trad. Mário Quintana. Rio de Janeiro: Globo, 1960, p. 137-220. [1759].

_____. Dicionário filosófico. In: **Os pensadores**. Trad. Marilena de Souza Chauí; Bruno da Ponte; João Lopes Alves. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 91-302. [1764].

Cartas Inglesas. In: **Os pensadores**. Trad. Marilena de Souza Chauí; Bruno da Ponte; João Lopes Alves. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 7-64. [1734].

_____. Observações sobre a história. Trad. Maria das Graças de Souza. In: **Cadernos de ética e filosofia política**, São Paulo, n. 23, 2013, p. 179-184. [1742].

_____. **The philosophy of history** [Introdução ao *Ensaio sobre os costumes*]. Trad. Nova York: Philosophical Library, 2015 [1765].

BIBLIOGRAFIA

- ADAMOV-AUTRUSSEAU, Jacqueline. A “Aufklärung”, o Romantismo. In: CHATELET, François. **História da filosofia – Idéias, doutrinas**. O Iluminismo (O século XVIII). Trad. Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1982, p. 108-129.
- ADLER, Frederick Henry. **Herder and Klopstock**. Tese (Doutorado). Univ. de Illinois, 1913.
- ADLER, Hans (Org.). **A companion to the works of Johan Gottfried Herder**. Rochester/Nova York: Camden House, 2009.
- ADORNO, Theodor, W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento**. Fragmentos filosóficos. Trad. Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- AGAMBEM, Giorgio. **O homem sem conteúdo**. Trad. Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
- _____. **A comunidade que vem**. Trad. Cláudia Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- ANDERSON, Benedict. **Nação e Consciência Nacional**. Trad. Lólio Lourenço de Oliveira. São Paulo: Ática, 1989.
- ARANTES, Paulo. **O novo tempo do mundo**. São Paulo: Boitempo, 2014.
- ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo: antisemitismo, imperialismo, fascismo**. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Cia das Letras, 2012.
- ARNOLD, Gunter; KLOOCKE, Kurt; MENZE, Ernst A. Herder’s reception and influence. In: **A companion to the works of Johan Gottfried Herder**. Rochester/Nova York: Camden House, 2009, p. 391-421.
- ARNTZEN, Helmut. Herders Sprachdenken. Mit Bemerkungen zu Hamann und zur Mediensprache. In: **Zur Lage der Nation**. Bemerkungen zur Sprache, Literatur,

Kultur, Politik und zu den Medien in Deutschland. Herausgegeben von Nummer 6 (Nov./Dez. 2003).

AUERBACH, Erich. **Mimesis**: a representação da realidade na literatura ocidental. Trad. George Bernard Sperber. São Paulo: Perspectiva, 1987.

BACHELARD, Gaston. **Poética do espaço**. Trad. Joaquim J. M. Ramos, Remberto F. Kuhnen, Antônio da Costa Leal et al. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Col. Os Pensadores).

BAILDAN, John D. **Paradisaal love**: Johan Gottfried Herder and the Song of songs. Sheffield Academic Press, 1999.

BARNARD, Frederick M. **Herder on nationality, humanity, and history**. Quebec: McGill Queens UP, 2004.

_____. **Herder on social and political culture**. Trad. Cambridge UP, 2010.

BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas. Magia e técnica, arte e política**. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1985.

_____. **Obras escolhidas III. Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo**. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1989.

BERLIN, Isaiah. **Limites da utopia**: capítulos da história das idéias. Trad. de Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Cia. das Letras, 1991.

_____. **Three critics of the Enlightenment**: Vico, Hamann, Herder. Londres: Pilmico, 2000.

_____. **The roots of Romanticism**. Princeton: Princeton University Press, 2001.

_____. **Ideias políticas na era romantica**. Ascensão e influência no pensamento moderno. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Cia. das Letras, 2009.

BLACKBURN, David. **History of Germany (1780-1918)**: the long nineteenth century. Oxford: Blackwell, 2008.

- BORNHEIM, Gerd. Filosofia do Romantismo. In: GINSBURG, Gerd (Org.). **O Romantismo**. São Paulo: Perspectiva, 1985, p. 75-111.
- BOUDON, Raymond et al. **Dicionário de sociologia**. Trad. António J. Pinto Ribeiro. Lisboa: Dom Quixote, 1990.
- BRUFORD, W. H. **Germany in the eighteenth century**: the background of the literary revival. Cambridge: Cambridge UP, 1952.
- BUNGE, Marcia. Preface. Introduction. In: HERDER, J. G. **Against pure reason**. Writings on religion, language and history. Trad. Marcia Bunge. Mineapolis: Fortress Press, 1993, p. vii-37.
- BURKE, Peter. **Cultura popular na Idade Moderna**. Trad. Denise Bottmenn. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.
- CARPEAUX, Otto Maria. **História da literatura ocidental**. O Romantismo, vol. V. Rio de Janeiro: Alhambra, 1987.
- _____. **Ensaio reunidos (1946-1971)**. Rio de Janeiro: UniverCidade, 2005.
- CARVALHO, Antônio. As peças da máquina. In: LA METTRIE. **O Homem-máquina**. Trad. Antônio Carvalho. Lisboa: Estampa, 1982, p. 9-38.
- CASSIRER, Ernst. **A filosofia do Iluminismo**. Trad. Álvaro Cabral. Campinas: Ed. da Unicamp, 1994.
- _____. **O mito do Estado**. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.
- CHAUÍ, Marilena. Crítica e ideologia, In: **Manifestações Ideológicas do Autoritarismo Brasileiro – Escritos de Marilena Chauí - Vol. 2**. São Paulo/Belo Horizonte: Autêntica/F. Perseu Abramo, 2014, p. 117-146.
- CLARCK, Robert T. **Herder**: his life and thought. Berkeley/Los Angeles: Univ. of California Press, 1969.
- CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da violência: ensaios de antropologia política**. Trad. Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Brasiliense, 1980.

COSTA, Danilo Vaz-Curado R.M. **Dez lições sobre Fichte**. Petrópolis: Vozes, 2016.

DENBY, David. “**Herder: Culture, Anthropology and the Enlightenment**.” *History of the Human Sciences*, v. 18, no. 1, 2005, p. 55–76. Disponível em: <<http://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0952695105051126>>. Acesso em: 24 fev. 2018.

DJAZAERLY, Yasser D. Goethe’s reception of Ulrich von Hutten. In: RICHTER, Simon; PURDY, Daniel; HELFER, Martha (Orgs.). **Goethe Yearbook**, Vol. 15. Rochester: Camden House, 2008, p. 1-18.

DORNBUSCH, Claudia S. **A literatura Alemã nos trópicos**: uma aclimação do cânone nas universidades Brasileiras. São Paulo: Annablume, 2005.

DUNCAN, **Lovers, Parricides, and highwaymen: aspects of Sturm und Drang drama**. Rochester: Camden House, 1999.

EISNER, Lotte. **A tela demoníaca: as influências de Max Ernst e do Expressionismo**. Trad. Lúcia Nagib. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**: uma história dos costumes. Trad. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

EVRIGENIS, Ioannis D.; PELLERIN, Daniel. Introduction; A note on the texts and the translation. In: HERDER, Johann Gottfried. **Another Philosophy of History and Selected Political Writings**. Trad. Ioannis D. Evrigenis e Daniel Pellerin. Indianapolis/Cambridge: Hackett, 2004, p. ix-lviii.

FERBER, Michael. **A companion to European Romanticism**. Oxford: Blackwell, 2005.

FERREIRA NETO, Orlando Marcondes. "Herder, os Contos dos Grimm e a Volkspoesie". In: “**Anais do simpósio**” **200 Anos dos Contos Maravilhosos dos Irmãos Grimm**. Magali Moura, Delia Cambeiro (Orgs.). Rio de Janeiro, APA, 2013, p. 25-36.

FIGUEIREDO, Vinicius de. Introdução. In: KANT, Emmanuel. **Observações Sobre o Sentimento do Belo e do Sublime / Ensaio sobre as Doenças Mentais**. Trad. Vinicius de Figueiredo. Campinas: Papirus, 1993, p. 7-18.

_____. Introdução. Kant e Goethe: uma aproximação. In: WERLE, Marco Aurélio; GALÉ, Pedro Fernandes (Orgs.). **Arte e filosofia no Idealismo Alemão**. São Paulo: Barcarolla, 2009, p. 25-52.

FISCHER, Barbara; FOX, Thomas C. (Orgs.). **A Companion to the Works of Gotthold Ephraim Lessing**. Nova York, Camden Howse, 2005.

FINKIELKRAUT, Alain. **A derrota do pensamento**. Trad. Mônica Campos de Almeida. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

FLORENZANO, Modesto. **Reflexões sobre a revolução em França, de Edmund Burke: uma revisão historiográfica**. Tese (Doutorado). São Paulo: Depto. de História FFLCH/USP, 1994.

_____. François Furet: historiador da Revolução Francesa. In: **Revista de Historia** n. 132, 1º sem. de 1995. São Paulo: Depto. de História FFLCH/USP, p. 95-109.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. Trad. Salma Tannus Michail. São Paulo: Martins Fontes, 1981.

_____. **A ordem do discurso**. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Loyola, 1996.

FRAGELLI, Isabel. Sobre as Resenhas de Kant às Ideias para uma filosofia da história da humanidade, de Herder. **Cadernos de Filosofia Alemã**, São Paulo, n. 21, p. 47-60, Jan/Jun 2013.

GADAMER, Hans-Georg. **Hermenêutica em perspectiva: a posição da filosofia na sociedade**. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. **Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. Trad. Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 2016.

GATTI, Roberto. **Rousseau**. Trad. Alessandra Siedschlag. São Paulo: Ideias & Letras, 2015.

GAY, Peter. **The Enlightenment**: an interpretation. Vol. II, The science of freedom. Nova York: Norton, 1996.

GINSBURG, J. (Org.). **O Romantismo**. São Paulo: Perspectiva, 1978.

GINSBURG, J; ROSENFELD, Anatol. Romantismo e Classicismo. In GINSBURG (Org.). **O Romantismo**. São Paulo: Perspectiva, 1978.

GJESDAL, Kristin. **Aesthetic and Political Humanism**: Gadamer on Herder, Schleiermacher, and the Origins of Modern Hermeneutics. In: History of Philosophy Quarterly, Illinois, Vol. 24, No. 3, p. 275-296. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/27745096?seq=1#page_scan_tab_contents>. Acesso em: 22 fev. 2018.

GRESPLAN, Jorge. **Revolução Francesa e Iluminismo**. São Paulo: Contexto, 2012.

GRIMM, Jacob; GRIMM, Wilhelm (Orgs.). **Deutsches Wörterbuch** (16 vols.). Leipzig: 1854-1961. Disponível em: <<http://dwb.uni-trier.de/de/>>. Acesso em: 13 ago. 2018.

GUYER, Paul. **Values of Beauty: Historical Essays in Aesthetics**. Cambridge/NovaYork: Cambridge UP, 2005.

JESDAL, Kristin. Aesthetic and Political Humanism: Gadamer on Herder, Schleiermacher, and the Origins of Modern Hermeneutics. In: **History of Philosophy Quarterly**, v. 24, n. 3, jul. 2007, p. 275-296.

HABERMAS, Jürgen. Crítica conscientizante ou salvadora – A atualidade de Walter Benjamin. In: FREITAG, Barbara; ROUANET, Sérgio Paulo; FERNANDES, Florestan (Orgs.). **Sociologia**. Trad. Barbara Freitag, Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Ática, 1980.

_____. **Mudança estrutural da esfera pública**: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa. Trad. Flávio R. Kothe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

- HARVEY, David. **Condição pós-moderna**: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural. Trad. Adail Ubirajara Sobral; Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Edições Loyola, 1994.
- HAUSER, Arnold. **Historia social de la literatura y el arte**. Vol. II. Trad. A. Tovar; F. P. Varas-Reyes. Madri: Castilla, 1968.
- HAZARD, Paul. **O pensamento europeu no século XVIII**. Trad. Carlos Grifo Babo. Lisboa: Presença, 1974. 2v.
- HEINE, Heinrich. **Contribuição à história da religião e filosofia na Alemanha**. Trad. Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1991.
- HELLER, Agnes. **O cotidiano e a história**. Trad. Carlos Nelson Coutinho e Leandro Konder. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.
- HEMETSBERGER, Paul (Org.) **Dict.cc**. Deutsch-English Wörterbuch. Disponível em: < <https://www.dict.cc/>>. Acesso em: 13 ago. 2018.
- HILL, David. Introduction. In: HILL, David (Org.). **Literature of the Sturm und Drang**. Rochester/Nova York: Camden House, 2003, p. 1-44.
- _____. The rhetoric of freedom. In: HILL, David (Org.). **Literature of the Sturm und Drang**. Rochester/Nova York: Camden House, 2003, p. 159-184.
- HOBSBAWN, Eric; RANGER, Terence (Orgs.). **A invenção das tradições**. Trad. Celina Cardin Cavalcanti. São Paulo: Paz e Terra, 1997.
- HONOUR, Hugh. **El Romanticismo**. Trad. Remigio Gómez Díaz. Madri: Alianza, 1986.
- HORKHEIMER, Max. **Origens da filosofia burguesa da história**. Trad. Maria Margarida Morgado. Lisboa: Presença, 1984.
- JONES, Reginald Foy; TURNBULL, George Henry. Introduction. In: FICHTE, Johann Gottlieb. **Addresses to the German nation**. Trad. Reginald Foy Jones , George Henry Turnbull. Whithorn: Anodos, 2017, p. 3-10.

JUSTO, José M. Notas à tradução. Posfácio. Pálida é a imagem incompleta e descolorida das palavras. In: HERDER. **Também uma Filosofia da História para a formação da humanidade**. Trad. José M. Justo. Lisboa: Antígona, 1995, p. 127-203.

KAPOSSY, Bela. Neo-Roman Republicanism and Commercial Society: The Example of Eighteenth-century Berne. In: SKINNER, Quentin; VAN GELDEREN, Martin (Orgs.). **Republicanism**: Republicanism and Constitutionalism in Early Modern Europe. Vol. 1. Cambridge/Nova York: Cambridge UP, 2002, p. 227-247.

KINBALL, Roger. The treason of the intellectuals & “The Undoing of Thought”. On the abandonment of Enlightenment intellectualism, and the emergence of a new form of Volksgeist. In: **The New Criterion**, v. 11, n. 4, dez. 1992, p. 10. Disponível em: <<https://www.newcriterion.com/issues/1992/12/the-treason-of-the-intellectuals-ldquothe-undoing-of-thoughtrdquo>>. Acesso em: 22 fev. 2018.

KLEIN, Joel Thiago. Kant e a primeira recensão a Herder: comentário, tradução e notas. In: **Studia Kantiana**, n. 13, dez. 2012, p. 121-147.

KLEMPERER, Viktor. **LTI: a linguagem do Terceiro Reich**. Trad. Mirian Bettina Paulina Oelsner. Rio de Janeiro: Contraponto, 2009.

KOEPKE, Wulf. Herder and the Sturm und Drang. In: HILL, David (Org.). **Literature of the Sturm und Drang**. Rochester/Nova York: Camden House, 2003, p. 69-93.

KOEPKE, Wulf; ADLER, Hans (Orgs.). **A companion to the works of Johan Gottfried Herder**. Rochester/Nova York: Camden House, 2009.

KOSELLECK, Reinhart. **Futures Past: on the Semantics of Historical Time**. Trad. Keith Tribe. Nova York: Columbia UP, 2004.

_____. **Futuro passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Trad. Vilma Patrícia Maas; Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Ed. da UERJ/Contraponto, 2006.

- KOSELLECK, Reinhart. **Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês**. Trad. Luciana Vilas-Boas Castelo-Branco. Rio De Janeiro: Ed. da UERJ/Contraponto, 2009.
- KRAMNICK, Isaak (Org.). **The portable Enlightenment reader**. Nova York: Penguin, 1995.
- LACOUÉ-LABARTHE, Philippe; NANCY, Jean-Luc. **O mito nazista, seguido de O espírito do nacional-socialismo e seu destino**. Trad. Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Iluminuras, 2002.
- LAÏDI, Zaki. **A chegada do homem-presente ou da nova condição do tempo**. Trad. Isabel Andrade. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.
- LAMPART, Fabian. The Turn to History and the Volk: Brentano, Arnim, and the Grimm Brothers. In: MAHONEY, Dennis. **The Literature of German Romanticism**, vol 8. Nova York: Candel, House, 2004, p. 171-190.
- LAMPORT, Francis. The drama of the Sturm und Drang. In: HILL, David (Org.). **Literature of the Sturm und Drang**. Rochester/Nova York: Camden House, 2003, p. 117-139.
- LEIDNER, Alan C. (Org.). **Sturm und Drang**. The German library vol. 14: Lenz, Wagner, Klinger, and Schiller – *The soldiers, The childmurderess, Storm and Stress, The robbers*. Trad. Betty Senk Waterhouse. Nova York: Continuum, 1992.
- LOPES, Marcos Antônio. **Voltaire historiador**. Uma introdução ao pensamento histórico na época do Iluminismo. Campinas: Papirus, 2001.
- LOSANO, Mario G. **Histórias de autômatos: da Grécia Antiga à Belle Époque**. Trad. Bernardo Joffily. São Paulo, Cia. das Letras, 1992.
- LUKÁCS, Georg. **Goethe y su época**. Trad. Manuel Sacristán. Barcelona/Cidade do México: Grijalbo, 1968.

MAESTRE, Agapito. Estudio preliminar: notas para uma nueva lectura de la Ilustración. In: ERHARD, J. B. et al. **Qué es Ilustración?** Trad. Agapito Maestre; Jose Romagosa. Madri: Tecnos, 1989, p. xi-l.

MARX; ENGELS. **História**. FERNANDES, Florestan (Org.). Trad. Florestan Fernandes, Viktor von Ehrenreich, Flávio René Kothe. São Paulo: Ática, 1983.

MAUSS, Marcel. **A nação**. Trad. Dorothée de Bruchard. São Paulo: Três Estrelas, 2017.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 Edições, 2018

MEHRING, Franz. **The origins of German middle class culture**. The Lessing Legend (1892/1893). Trad. A. S. Grogan. Disponível em: <<https://www.marxists.org/archive/mehring/1892/lessing/index.htm>>. Acesso em: 11 abr. 2018.

MEINECKE, Friedrich. **El historicismo y su genesis**. Trad. José Mingarro y San Martín; Tomás Muñoz Molina. Mexico: FCE, 1982.

MENGES, Karl; MENZE, Ernest A. Introduction; Commentary on the translations. In: HERDER, **Johann Gottfried. Selected early works (1764-1767)**. Trad. Ernest A. Menze; Michael Palma. Pennsylvania: Pennsylvania State UP, 1992, p. 1-25, 235-333.

_____. Particular universals: Herder on national literature, popular literature, and world literature. In: KOEPKE, Wulf; ADLER, Hans (Org.). **A companion to the works of Johan Gottfried Herder**. Rochester/Nova York: Camden House, 2009, p. 189-213.

MERQUIOR, José Guilherme. **O véu e a mascara: ensaios sobre cultura e ideologia**. São Paulo: T. A. Queiroz, 1997.

MOORE, Gregory. Introduction; Editor's notes. In: HERDER, J. G. **Shakespeare**. Trad. Gregory Moore. Princeton e Oxford: Princeton UP, 2008, p. vii-xlii, 67-82.

NISBET, Hugh Barr. (Org.). **German aesthetic and literary criticism**: Winckelmann, Lessing, Hamann, Herder, Schiller and Goethe. Trad. Cambridge: Cambridge UP, 2009.

_____. **Gotthold Ephraim Lessing: his Life, Works, and Thought**. Oxford: Oxford UP, 2013.

NORTON, Robert E. **Herder's Aesthetics and the European Enlightenment**. Ithaca/Londres: Cornell UP, 1991.

_____. Herder as a critical contemporary. In: KOEPKE, Wulf; ADLER, Hans (Orgs.). **A companion to the works of Johan Gottfried Herder**. Rochester/Nova York: Camden House, 2009, p. 351-371.

OERGEL, Maïke. **Culture and Identity**: historicity in German literature and thought (1770-1815). Berlim/Nova York: Walter de Gruyter, 2006.

PASCAL, Roy. **The German Sturm und Drang**. Manchester UP, 1953.

PÉNISSON, Pierre. **J. G. Herder**: la raison dans les peuples. Paris: CERF, 1992.

PIIRIMÄE, Eva. Dying for the fatherland: Thomas Abbt's theory of aesthetic patriotism. In: **History of European Ideas**, v. 35, n. 2, 2009, p. 194-208. Disponível em: <<https://doi.org/10.1016/j.histeuroideas.2008.09.003>>. Acesso em: 11 abr. 2018.

_____. Philosophy, Sociability and Modern Patriotism: Young Herder between Rousseau and Abbt. In: **History of European Ideas**, v. 41, n. 5, 2015, p. 640-661. Disponível em: <<https://doi.org/10.1080/01916599.2014.987561>>. Acesso em: 11 abr. 2018.

_____. Sociability, nationalism and cosmopolitanism in herder's early philosophy of history. In: **History of Political Thought**, n. 36, sep. 2015, p. 521-559.

POCOCK, J. G. A. **Barbarism and religion**. Barbarians, savages and empires. Cambridge: Cambridge UP, 2005.

POLIAKOV, Léon. **O mito ariano**: ensaio sobre as fontes do racismo e dos nacionalismos. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Perspectiva, 1974.

POMEAU, René. **La Europa de las Luces**. Cosmopolitismo y unidad europea em El siglo XVIII. Trad. Juan José Utrilla. México: FCE, 1988.

PRAZ, Mario. "Introductory essay". In: FAIRCLOUGH, Peter (Ed.). **Three gothic novels**: *The castle of Otranto; Vathek; Frankenstein*. Londres: Penguin, 1986, p. 7-34.

REDFIELD, Marc. Imagi-Nation: The Imagined Community and the Aesthetics of Mourning. In: **Diacritics**, v. 29, n. 4, winter 1999, p. 58-83.

REESE-SCHÄFER, Walter. **Compreender Habermas**. Trad. Vilmar Schneider. Petrópolis: Vozes, 2009.

RICOEUR, Paul. **Interpretação e ideologias**. Trad. Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.

ROSENFELD, Anatol (Org.). **Autores pré-românticos alemães**. São Paulo: Herder, 1965.

_____. **Teatro alemão**. 1ª Parte: esboço histórico. São Paulo: Brasiliense, 1968.

_____. **Texto/Contexto**. São Paulo: Perspectiva, 1985.

SAFRANSKI, Rüdiger. **Romantismo**: uma questão alemã. Trad. Rita Rios. São Paulo: Estação Liberdade, 2010.

SAUDER, Gerhard. The Sturm und Drang and the periodization of the Eighteenth Century. In: HILL, David (Org.). **Literature of the Sturm und Drang**. Rochester/Nova York: Camden House, 2003, p.309-331.

SELA-SHEFFY, Rakefet. The Rise of a New Intellectual Elite and the Promotion of a New Cultural Ethos. Disponível em: <<http://www.tau.ac.il/~rakefet/papers/lit-dynamik/chap4--Elite%5Beng%5D.pdf>>. Acesso em: 25 set. 2017. Trad. de Der Aufstieg einer neuen intellektuellen Elite und die Förderung eines neuen kulturellen Ethos. In: SELA-SHEFFY, Rakefet. **Literarische Dynamik und**

Kulturbildung: zur Konstruktion des Repertoires deutscher Literatur im ausgehenden 18. Jahrhundert. Gerlingen: Bleicher, 1999, p. 71-94.

SLOTEDIJK, Peter. **Crítica da razão cínica**. Trad. Marco Casanova; Paulo Soethe; Pedro Costa Rego et al. São Paulo: Estação Liberdade, 2012.

SMITH, William Smith; WAYTE, L. L. D.; MARINDIN, G. E. **A Dictionary of Greek and Roman Antiquities**. Londres: John Murray, 1890. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0063:entry=praejudicium-cn>>. Acesso em: 15 mar. 2018.

SPECTOR, Céline. **Vocabulário de Montesquieu**. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

SUBIRATS, Eduardo. **A existência sitiada**. Trad. Flávio Caddou. São Paulo: Romano Guerra, 2010.

SUZUKI, Márcio. A sombra de Kant e Goethe. Resenha de: Herder, J. G. Também uma filosofia da história para a formação da humanidade. **Folha de S. Paulo**, São Paulo, 10 mai. 1996, p. 2. (Jornal de Resenhas)

VARMA, Devendra P. **Gothic flame: being a history of the gothic novel in England**. Londres: Scarecrow, 1987.

VESENTINI, Carlos Alberto. **A teia do fato: uma proposta de estudo sobre a memória histórica**. São Paulo: Hucitec, 1997.

VEYNE, Paul. **Como se escreve la historia: ensayo de epistemologia**. Trad. de Mariano Muñoz Alonso. Madri: Fragua, 1972.

VILAR, Pierre. **Iniciación al vocabulário del análisis histórico**. Trad. M. Dolors Folch. Barcelona: Crítica, 1982.

VOEGELIN, Eric. **Hitler e os alemães**. Trad. Elpídio Mário Dantas Fonseca. São Paulo: É Realizações, 2007.

WALLERSTEIN, Immanuel. **El moderno sistema mundial II**. El mercantilismo y La consolidación de La economía-mundo europea, 1600-1750. Trad. Pilar Lopez Máñez. Mexico: Siglo Veintiuno, 1984.

_____. **O capitalismo histórico**. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Brasiliense, 1985.

_____. **O universalismo europeu**. Trad. Beatriz Medina. São Paulo: Boitempo, 2007.

WATT, Ian. **A ascensão do romance**: estudos sobre Defoe, Richardson e Fielding. Trad. Hildegard Feist. São Paulo: Cia. das Letras, 1990.

WELLBERY, David E. (Org.). **A new history of German literature**. Cambridge/ Londres: Belknap Press of Harvard UP, 2004.

WERLE, Marco Aurélio. Winckelmann, Lessing e Herder: estéticas do efeito? **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 23, n. 1, 2000, p. 19-50. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-31732000000100002&script=sci_abstract&tlng=pt>. Acesso em: 22 fev. 2018.

WHITE, Richard. Herder: on the ethics of nationalism. In: **Humanitas**, Maryland, v. 18, n. 1/2, mar. 2005, p. 166-181.

WILLIAMS, Raymond. **Palavras-chave**: um vocabulário de cultura e sociedade. Trad. Sandra Guardini Vasconcelos. São Paulo: Boitempo, 2007.

WILSON, William A. Herder, Folklore and Romantic Nationalism. In: **Popular Culture**, v. 6, n. 4, spring 1973, p. 819-835 Disponível em: <<https://online.library.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.0022-3840.1973.00819.x>>. Acesso em: 18 fev. 2018.

ZIPES, Jack. **The Brothers Grimm**: From Enchanted Forests to the Modern World. Nova York: Palgrave Macmillan, 2002.