

TEORIA POLÍTICA DE KANT E HERDER: Despotismo Esclarecido e Legitimidade da Revolução^{*NT}

O momento privilegiado de toda interpretação filosófica é a aparição da surpresa: continua tendo razão Aristóteles. A filosofia surge do impulso teórico e vital que emana do surpreendente. Em um plano mais raso, também a interpretação dos clássicos parte desse mesmo ponto. A surpresa que indica uma anomalia, uma discrepância entre o esperado e o que efetivamente se lê. Assim começa propriamente a interpretação filosófica que não se satisfaz sem um contexto mais amplo e ante a um enriquecimento da perspectiva da leitura. A reestruturação do nosso saber forma parte do prazer do leitor de filosofia.

Este artigo aborda uma aparente anomalia que nos surpreendeu onde muitas vezes são mais desagradáveis: em um trabalho acadêmico.¹ Podemos definir o inesperado problema se partimos de uma imagem manuelesca de Herder como um clérigo conservador, padre do Romantismo e precursor das correntes do irracionalismo do Século XIX. É certo que ele não obteve uma cátedra por causa de um informe que manifestava a perplexidade sobre sua ortodoxia religiosa, que este autor caracterizou por uma evolução completa e pela heterogeneidade das suas tomadas de posição. Mas, não obstante, sempre foi considerado como um defensor do antigo regime e do poder despótico. Kant – muito mais conhecido – foi advertido pelo Imperador Prussiano por causa da obra *A religião nos limites da Razão Pura* que ele considerava uma declaração partidária da Revolução Francesa. Se adicionarmos seu entusiasmo por Rousseau e seu contundente republicanismo, parece a outra face da postura sócio-política de Herder. A tudo isso acrescenta-se que Herder foi, em sua juventude, um dos discípulos mais fervorosos de Kant – o pré-crítico – enquanto esse sempre viu com desconfiança o gênio exaltado de seu “discípulo” e assim se manifestou na resenha do livro deste. Foi por esse motivo ou por uma total incompatibilidade de caráter pessoal e filosófico, na etapa final de sua vida, que Herder se converteu no crítico mais visceral das obras crítica de Kant.

Evidentemente todo o dito é verdade, mas não toda a verdade. A surpresa surge quando comprovamos que Herder² dirige fortes críticas cheias de intenção e

* O presente ensaio, traduzido por Gustavo Silveira Siqueira, foi originalmente publicado em castelhano: MAYOS, Gonçal. Teoria Política de Kant y Herder. In: BELLO, Eduardo (ed.). *Filosofía y Revolución*. Murcia: Universidad de Murcia, 1991, p. 137-156.

^{NT} Nota do Tradutor: Não foi preocupação da presente tradução discutir as diferenças teóricas entre a adoção da palavra esclarecimento e a da palavra iluminismo; aqui, elas são usadas como sinônimos, para facilitar a compreensão do texto. Para uma melhor reflexão sobre essa diferença, remetemos ao texto SILVEIRA SIQUEIRA, Gustavo. Breves consideração sobre o esclarecimento ou iluminismo na obra de Kant. Revista Jurídica da Unifil, Londrina-Pr, Ano 3, Número 3, pp. 66-69, disponível em http://web.unifil.br/docs/juridica/03/Revista%20Juridica_03-6.pdf.

¹ Trata-se da minha tese de licenciamento sobre a Filosofia da História e a contraposição de Kant e Herder apresentada a Universidade de Barcelona.

² Johann Gottfried Herder Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit. Beitrag zu vielen Beiträgen des Jahrhunderts de 1774, seguimos a edição de Bernhard Suphan Sämtliche Werke, Vol. V, Hildesheim, Gerg Olms, 1967 (reedição da edição de 1891). Existe a tradução casteliana de Pedro Ribas em J.G. Herder Obra Seleccionada, Madrid, 1982. A citaremos

argumentos radicais aos déspotas de seu tempo – talvez especialmente aos mais “progressistas”: os monarcas ilustrados.³ Também parece aceitar positivamente a aprovar a possibilidade de uma revolução⁴, cuja legitimidade reconhece e a prevê em um discurso não desprezível, e muitas vezes, próximo a Rousseau. Por sua vez, Kant⁵ nos surpreende em um escrito tão ilustrado e programático como *Resposta a pergunta: O que é Ilustração?*⁶ Ao mostra-se condescendente com os déspotas ilustrados que podem decidir: “O que não ousaria um Estado livre: discuta tudo o que quer e sobre o que quiser, mas obedeça!” Por outra parte, em *A paz perpétua*, nega a legitimidade a sublevação do povo contra maus governantes.⁷

Como tudo isso que nos tem complicado tremendamente nossa interpretação, sobre tudo que parece tão claro, mas que nós não podemos ser tão maniqueístas como antes e que a problemática que tratamos tem em seu momento nuances muito sutis. Temos que começar evitando juízos precipitados de conservadorismo ou progressismo.

Por exemplo, em um momento do escrito *O conflito das faculdades* e tratando do problema de “Se o gênero humano está em constante progresso para o melhor?”, Kant é um admirador da Revolução Francesa. Afirma ver no “entusiasmo” (enthusiasm)⁸ e na “participação do desejo” que desperta “naquele momento em todos os espectadores (que não estão envolvidos naquele processo)” uma espécie de sinal histórico que “demonstra um caráter do gênero humano em conjunto e, também, (pela sua falta – Uneigennützigkeit)⁹ um caráter moral “ – moralischen Charakter.¹⁰

outra... a paginação da edição de Suphan e de Ribas. Idem zur Philosophie der Geschichte der Menschheit (publicada entre 1784-1791) (segue a edição de Bernhard Suphan atualizando a grafia), Darmstad, Joseph Melzer Verlag, 1966. Existe a tradução de J. Rovira Armengol, Ideais para uma filosofia da história da humanidade, Buenos Aires, Losada, s.f. (Citadas Ideias... mas a paginação alemã e catalã). Embora geralmente respeitamos as traduções, introduzimos as variantes que nos pareceram necessárias para mantermos a fidelidade ao texto, mesmo correndo o risco de perder a elegância. Procuramos dar, não obstante, a paginação de alguma tradução para aqueles com dificuldades na compreensão do alemão.

³ Outra... p. 524/313 e Ideias... pp. 242-3/283-4.

⁴ Ideias... p. 418/518. Max Rouché La Philosophie de l'histoire de Herde, Paris, Les Belles Letres, 19840, p. 309.

⁵ Citamos sempre Kant por Immanuel Kant Werkausgabe editada por Wihelm Weichschedel em XII volumes, Frankfurt, Suhrkamp, 1977. (Procuraremos remetermos também a uma das traduções mais acessíveis).

⁶ A edição acessível está em Kant, Filosofia da História (Tradução de Eugenio Imaz), México, Fundo de Cultura Econômica, 1981. No caso de Herder citaremos a primeira paginação alemã: Filosofia XI-61/37.

⁷ Tenho que reconhecer que neste ponto Kant está muito mais próximo de Hobbes. Considerando a clara ilegitimidade da sublevação porque rompe com o contrato social e, por tanto, com a mesma base do Estado que considere em outorgar ao monarca o poder supremo, necessário para proteger os indivíduos um dos outros. Utilizamos apenas Werkausgabe, (citada Paz... pp. XI-245-6).

⁸ Sobretudo pelo próprio Kant.

⁹ Deve-se entender o termo “desinteresse” no sentido de que não se encontram dedicados a defesa de aspirações ou interesses particulares e pode ser, portanto, neutros e objetivos. Se salva assim as condições para que um poder seja justo: não estar vinculado privadamente a nenhuma das partes, nem ao conflito concreto. Só assim, evita ser ao mesmo tempo juiz e parte. Portanto, os

Parece impossível um elogio maior a Revolução ou uma prova de maior otimismo, já que esse “caráter moral” seria a grande possibilidade de progresso e de legitimidade das sublevações violentas, mas justas. Não obstante, Kant também valor o risco de tal legitimação, afirma que esse entusiasmo nasce da consciência de um direito popular mas – como observou em nota – “esse direito é sempre apenas uma ideia, cuja realização está limitada a condição da coincidência de seus meios de comunicação com a moralidade, que o povo não deve transgredir; que não deve ocorrer mediante uma revolução, que é sempre injusta”¹¹. Imediatamente pronuncia Kant umas das mais robustas defesas de um despotismo ilustrado, por mais que pareça perguntar ao “soberano” – com o que implica a palavra – que além de governar para o povo, faço esforço para governar com o povo. Disse Kant – a ênfase é sua – “Dominar – herrschen – autocraticamente e, no entanto, governar – regieren – no republicanismo, é decidir com o espírito do republicanismo e por analogia com ele, é o que faz um povo sentir-se satisfeito com sua constituição”¹².

Kant nos surpreende porque – como veremos – afrontou o problema político central da época em toda sua profundidade. Por outro lado, seu respeito pela lei, os “princípios”, a ordem, incluso o pacifismo – dos mais é um dos grandes defensores – não lhe permitem a saída sentimental e entusiasta a que se sente impelido¹³. Tocar nesses temas parece ressonar em Kant mas também em Rousseau, Hobbes ou – antecipadamente – Hegel. Também, mas curiosamente sem coincidir nunca com Kant, Herder parece remontar-se muitas vezes a Rousseau. A partir de uma posição mais passional que possui tanto as raízes cristãs, leibnizianas e, até mesmo do “estigmatizado” Spinoza, Herder inaugura um novo tipo de mentalidade que, através do *Sturm und Drag* terá uma grande influência. Enfrentarão os mesmos problemas e encontrarão uma resposta muito pessoal.

Pretendemos aprofundar as respectivas posições. Consideramos primeiro a abordagem de Kant como pensador político, mais preocupado com a harmonia social e a paz pública do que pela coerência moral de um indivíduo em sua pura interioridade. Refiro-me ao Kant que renuncia – por causa do princípio da realidade – ao imperativo categórico como princípio relevante no campo sócio-político, onde é de pouca ajuda – como criticará Hegel – porque é abstrato e indeterminado e porque aqui primam os interesses privados ou o bem-estar¹⁴. Por último, nos referimos a seus escritos políticos e de filosofia da história e não a *Crítica da Razão Prática*.

espectadores julgam os acontecimentos atendendo exclusivamente a justiça e o benefício de toda a humanidade.

¹⁰ Id. pp, XI-357-9/105-7.

¹¹ Id. pp, XI-359-60/120-1, nota.

¹² Id.

¹³ A respeito valoramos a enorme capacidade de crítica, embora acreditemos que o tema se afasta da linha do presente trabalho: Jean-François Lyotard L'enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire, Paris, editions Galilée, 1986.

¹⁴ Chama-se material da vontade – Das Materiale dês Willens – e que é capaz da “universalidade de uma regra”. Id.p.XI-360/120, nota.

Pode ser uma surpresa, mas quando Kant pensa o Estado, move-se dentro das diretrizes básicas de Hobbes¹⁵. Assim, por exemplo, no sexto princípio de sua *Ideia de uma história universal em sentido cosmopolita*, afirma: “o homem é um animal que, quando vive entre outros de seu gênero, tem necessidade de um senhor.”¹⁶ O problema sócio-político parte do fato de que a razão aconselha os homens a aceitação de leis para sua proteção, enquanto que ao mesmo tempo seus instintos egoístas lhe impulsionam a evadi-las¹⁷. Kant valoriza a sociabilidade dos indivíduos – tanto quando o resultado de um cálculo interessando e de uma tendência espontânea – mas reconhece a persistência de um impulso contrário. Refere-se a ela com a famosa fórmula da “insociável sociabilidade” – ungesellige Geselligkeit¹⁸. A esperança de que um homem – idealmente o “líder supremo” (Das höchste Überhaupt) – comporte-se segundo o imperativo categórico, ou seja, “justo por si mesmo” parece condenado ao fracasso já que “com uma madeira tão torta como é o homem não é possível conseguir nada direito”¹⁹.

Kant não é otimista quanto a natureza humana e menos ainda em sociedade – como no fundo também Rousseau –, e o homem está dividido em si mesmo entre o impulso para a sociabilidade – apoiado pela razão – e um impulso contrário que faz impossível uma sociedade perfeita – plenamente ilustrada. Existe, essa sim, a possibilidade de um progresso lento, infinito, que se aproxima como um tangente ao ideal.

No escrito *Começo verossímil da história humana* mostra o difícil caminho que o homem no Estado de natureza faz para a sociedade. Este caminho está guiado pela razão e consiste em eliminar a animalidade e naturalidade presentes no homem. Kant nos disse que foi necessário um longo caminho desde “a época da indolência – Gemächlichkeit – e paz” (em virtude da auto-suficiência natural que afirmava Rousseau) passando pela época de “trabalho e discórdia”²⁰ (a luta hobbesiana de todos contra todos), até o estado civil. Foi necessário um correspondente progresso educativo nos indivíduos e nas instituições. Acreditar que mesmo em seu tempo não existia determinado este progresso e reconhece que a sua sociedade não é ilustrada, nem tão pouco está no caminho da ilustração²¹.

Incluso a este processo paralelo de ilustração e moralização dos indivíduos e das instituições, mas não cabe esperar que o progresso dos primeiros seja um impulso ao progresso das segundas, mas sim o contrário – todos por um astuto mecanismo da natureza. Kant afirma na obra *A paz perpétua* que os homens se aproximam em seus “comportamentos externos ao que está prescrito pela ideia do direito, a pesar de que – seguramente – internamente a moralidade não é sua causa

¹⁵ Muito próximo do individualismo possessivo e insaciável que faz do homem um competidor perigoso – um lobo, dirá Hobbes – para o homem. Desenvolveu admiravelmente essa questão C.B. Macpherson, *La teoría del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*. Barcelona, 1979.

¹⁶ *Filosofia...* p. XI-40650 (subtraído de Kant)

¹⁷ Id. pp. XI-37-8/46-7.

¹⁸ Id. pp. XI-37/46.

¹⁹ Id. pp. XI-41/51.

²⁰ Id. pp. XI-95-6/80.

²¹ Id. pp. XI-59/34.

(como tão pouco deve-se esperar daquela [moralidade interna] uma boa constituição, mas muito pelo contrário, dessa última a boa educação moral de um povo)”²². Em *O conflito das faculdades*, Kant pergunta-se: “Que benefício [Ertrag] vai encontrar o gênero humano no progresso para o melhor?”. A resposta é contundente: “Não uma quantidade [*Quantum*] sempre crescente de moralidade no caráter [Gesinnung] mas o aumento dos produtos de sua legalidade [Legatiät] nas ações prescritas [pflichtmässigen]”²³ (a ênfase está no texto original).

Kant, definitivamente, aposta nas leis, no direito promulgado e positivo, em um Estado forte como garantia da ordem social e não na boa vontade dos indivíduos. A ordem social, a justiça – e incluso – a liberdade tem sua melhor garantia nas leis gerais e públicas, nas instituições política efetivas – coisa que requer sempre ter o monopólio da força – e não na sincera virtude dos indivíduos. A partir desses argumentos podemos compreender suas concessões aos déspotas com uma pitada de ilustração e sua prevenção ante aos caos revolucionário.

As leis e o direito apenas são efetivos – conforme definidos como coisas humanas – ante um poder coercitivo forte, e que a alternativa não é outra se não a anarquia. Assim se produz o paradoxo com o qual iniciamos nosso artigo: um monarca autocrata “que dispõe de um numeroso e disciplinado exército” pode, facilmente, ser esclarecido. Pode não prescrever nada em matéria de religião e permitir a liberdade de pensamento, coisas estas que “não violaria um Estado livre”²⁴. Parece claro que Kant vê no caos, na anarquia, na ausência total de leis e na “libertinagem” o maior perigo para a justiça e para autêntica liberdade social. Trata-se, naturalmente, de uma situação transitória até que a humanidade se encontre livre pelo esclarecimento de sua “culpável menoridade [Unmündigkeit] ... para servir-se do seu entendimento sem ser guiado por outro”²⁵ e Kant levanta sua voz para todos para opor-se ao “despotismo espiritual” que prorrogar eternamente essa situação.

Assim, existe este aparente paradoxo de entusiasmo com a Revolução Francesa; compreender as razões do povo para ela, e inclusive, seu direito e, sem embargo, reconhecer que em seguida se destrói inapelavelmente o vínculo social – apoiado coercitivamente no poder do monarca – e todo o direito. Visto assim, é compreensível e inevitável que uma revolução, ao destruir a base da lei e o direito remete-se imediatamente ao estado natural hobbesiano que guerra de todos contra todos. Kant concorda com Hobbes que esse é o mal supremo e absolutamente incompatível com o princípio de toda civilização.

Para Kant, como para Hegel, o direito é “o mais sagrado que Deus colocou na terra”²⁶ já que constitui a sociedade, a justiça e a liberdade. A não submissão ao

²² Id. pp. XI-224 (subtraídos de G.M.)

²³ O conflito das faculdades p. XI-114. No fragmento seguinte Kant estabelece uma clara contraposição entre Moratität in der Gesinnung e os Phänomenen der sittlichen Beschaffenheit des Menschengeschlechts. Evidentemente não era a estranha distinção que tanto salientaria Hegel entre Moralität y Sittlichkeit. Em *Filosofia...* p. 114. Eugenia Imaz não reflete a distinção traduzindo sempre por “moral”.

²⁴ Veja-se a nota 6.

²⁵ Resposta a pergunta: O que é esclarecimento?, p. XI-53/25.

²⁶ À paz perpétua p. XI-207, nota. Evidentemente há uma matiz que pode marcar uma grande diferença de Hegel, já que Kant faz referência concretamente e salienta no Recht des Menschen. O

direito - à lei vigente – em lugar de conduzir a uma maior liberdade, a põe em questionamento, conduz a barbaridade e a animalidade²⁷. A liberdade há de ser governada e não salva, como o homem há de ser educado – inclusive obrigado a ser racional – para poder ser livre²⁸. Kant estava consciente que o iluminismo não é a panacéia universal, nem é sempre agradável. Não é apenas um direito, mas também um dever, uma obrigação. Um direito-dever vinculado a existência e permanência de todo o edifício legislativo e institucional que o fez possível. Assim em *O conflito das faculdades* define (ênfase de Kant) “*Iluminismo do povo* [Volksaufklärung] é a instrução pública de respeito a suas obrigações e direitos e respeito ao Estado a que pertence.”²⁹

O Iluminismo é para Kant todo um completo projeto para seu tempo e sua sociedade. A submissão universal a lei é um dos seus princípios, condição de possibilidade e a única fonte de liberdade, justiça e progresso. A ausência de lei ou uma lei impotente – que para o caso é a mesma coisa – remete tão somente a anarquia, ao estado pré-civil do homem onde todo o esclarecimento, a lei, a liberdade, justiça e progresso de dissolvem. A lei – pública para todos – e a encarnação da liberdade efetiva (como logo demonstrará Hegel entre outros). Como dizemos antes, lei, liberdade civil e poder coercitivo se necessitam e a liberdade civil segue o destino da lei. Assim teremos: se a lei carece de apoio do poder, desaparece a liberdade civil em anarquia, mas, por outro lado, se existe um poder sem lei, também perece a liberdade na barbárie mais despótica³⁰.

É com este problema global que Kant pensa o esclarecimento em etapas ou em fases não totalmente ilustradas e, precisamente, para acelerar o processo da razão humana – um menor grau de liberdade “cidadã” pode oferecer maiores garantias de “liberdade espiritual” (de pensamento e expressão) e, por tanto, de progresso na ilustração. A revolução violenta põe em perigo tanto a liberdade cidadã como a espiritual e, por conseqüência, a maior esperança de progresso e ilustração da humanidade. Parece que Kant troca – levado por um cálculo da razão parecido com o proposto por Hobbes – uma parte da liberdade de hoje por uma maior liberdade amanhã.

Como temos visto a revolução por mais que entusiasme e inflame os corações é para ele ilegítima por princípio³¹ - já que destrói o contrato social base de toda sociedade – e, inclusive, desaconselhável – por cálculo racional de benefícios ao conjunto da humanidade. Deve-se dizer, no entanto – em favor de Kant e distinguindo-o de Hobbes – que sua noção de contrato não implica em alienação dos direitos naturais de todos os indivíduos em favor do monarca – que por tanto

monarca tem para Kant sua grande máxima na tarefa de administrar este direito. Mas para a quitação de Hegel diremos que para ele, todo o Estado está destinado a administrar, adotando um ponto de vista mais universal, o direito. Desejamos em outro artigo desenvolver as diferenças.

²⁷ Em sua introdução *Sobre a Pedagogia* Kant argumenta ordenadamente como a ausência de disciplina e respeito pelas normas só podem conduzir a barbárie e a animalidade.

²⁸ Veja-se a nota anterior.

²⁹ *Filosofia*...p. XI-362/111.

³⁰ Cfr. A. Aulard, *Kant, écrits politiques*, Paris, p. 8.

³¹ Ver nota 7.

não pactua, mas é resultado de um acordo que não lhe obriga em definitivo -, sendo que o contrato social se expressa em uma constituição ou leis públicas que obrigam tanto ao monarca quanto os cidadãos.

Então é claro que a ilegitimidade por princípio desaparece se o monarca não se atem a essas leis pactuadas – embora implicitamente – caso em que a revolução está sob o cálculo racional que é feito pelo povo – absolutamente legitimado nesse direito.

Como percebemos Kant eleva sobre tudo o princípio da lei e, igualmente tanto iluministas, teme o uso que se pode fazer com o povo ainda não esclarecido de sua liberdade se essa lhe é concedida do nada. Assim, sem outra contradição, se entusiasmará com o povo de “pleno espírito” que está fazendo a revolução e lamentará as mortes e o sangue derramado necessariamente por toda revolta, teorizará sua ilegalidade ante a um poder que salvaguarda a lei promulgada – mesmo que não seja completamente justa – elogiará os monarcas chamados de esclarecidos apesar dos seus governos de ferro e os incitará a serem verdadeiramente grandes aos olhos da humanidade por sua tolerância e serviço ao esclarecimento do povo.

Kant coloca como condição de uma autêntica e completa liberdade sócio-política o efetivo esclarecimento do povo, dos intelectuais e dos governantes. Esta tem que ir adiante como é sua condição. Isso pode perturbar o aparente desdém que parece manifestar pela justiça econômica ou política, mas é para prever falsas revoluções ou o perigo de deixar os mesmos cães, mas com coleiras diferentes. Disse: “Mediante uma revolução talvez se conseguirá a queda do despotismo pessoal, da opressão ávida por lucros [gewinnsüchtiger] e do poder [herrsüchtiger]³², mas nunca se consegue a verdadeira reforma da maneira de pensar, novos preconceitos, no lugar dos antigos, servirão como condutores para a grande multiplicidade daqueles em condição de minoridade – gedankenlosen”³³.

Evidentemente o ponto de partida de Herder é completamente diferente do de Kant. Subjacente uma diferença na definição de natureza humana, Herder se esforça para revalorizar as qualidades individuais e, sobretudo, comunitárias, que ele acredita esquecidas, negadas ou afogadas por seu tempo. Na sua antropologia, partia de umas das “tendências naturais” do homem: os impulsos, sentimentos e forças originárias que constituem a verdadeira grandeza dos indivíduos, dos povos e de toda humanidade. Para Herder – como pré-romântico – o esquecimento ou negação dessas potencialidades acentuou-se com o iluminismo.

Como Rousseau, Herder critica a sociedade de seu tempo desde a natureza ou um hipotético estado natural. Mas ao contrário o estado de natureza não consiste na mais absoluta auto-suficiência dos indivíduos, que envolve o isolamento completo, pois apenas necessitam para reprodução (envolvendo um agrupamento apenas temporário). Herder parte de um estado de natureza comunitário, onde o homem está desde sempre reunido em famílias vínculos de sangue e sentimentos. Por uma visão mais otimista da capacidade humana para conviver espontaneamente

³² Difícil pensar que poderia descartar essa possibilidade. A frase parece insinuar que acabar com uma opressão não implica que a mesma será substituída por outra. Não obstante, reconhecemos que aqui vamos além das palavras.

³³ Filosofia... pp. XI-55/27-8.

em sociedade do que Kant, Rousseau e, evidentemente, Hobbes. Parte do pressuposto de que o homem não pode ser anti-social por natureza, já que nasce, educa-se, vive e “está” desde sempre em comunidade com outros e a ela tende instintivamente.³⁴

O homem não apenas é social como também sempre necessita da ajuda e companhia dos outros; isso se mostra na família e nos agrupamentos espontâneos ou livres. Para Herder há um vínculo que une naturalmente todos os homens e que se faz mais evidente entre aqueles de mesma raça, nação, povo ou cultura. Mas esta vinculação natural tende a extinguir-se nos Estados modernos ou Impérios com o despotismo imposto artificialmente, não em virtude da livre vontade ou a partir das comunidades já constituídas. Muito pelo contrário, considerava que modernamente foi entronizado violentamente indivíduos ou estamentos que se apartam do povo e o oprimem. Então a comunidade já não é como tal e perde seu caráter espontâneo, predominam os interesses daqueles indivíduos os estamentos que violentam o povo e reduzem aquele que era membro de uma comunidade à condição de mero “súdito”.

Podemos ver que Herder se opõe ao que considera elementos ou instituições naturais (espécie, comunidade, povo, nação, família, raça, grupo ou liderança espontânea) ao que considera construções adicionadas artificialmente e – em grande medida – desnecessárias (tirania, império, Estado abstrato, monarquia hereditária, plutocracia ou oligarquia). Estas últimas desvirtuam e degradam as primeiras embora em certos momentos parece aceitar alguma – em especial o Estado e a monarquia – se se adéquam, se baseiam ou correspondem a uma instituição natural.

Quando não é assim, Herder considera que a eliminação do que é contra-natural ao homem só pode fazer mediante violência sobre os homens e provocando uma cisão interna, a injustiça e a infelicidade. Sobre esta base tem se fortalecido a legenda da pretendida vinculação de Herder com abordagens (que sem dúvida provocaram ira por sua defesa ao conceito de humanidade e por seu cristianismo) como o racismo e o nazismo³⁵.

Por outro lado, considera que a eliminação das instituições artificiais – sendo basicamente adicionadas e supérfluas – afiam a coesão interna e libera todo um potencial popular que de outra maneira estaria coagido. Assim, pode substituí-las por outras que não coagem, sendo que respeitam a natureza coletiva e cultural (mais que racional ou biológica³⁶) de cada povo.

As instituições naturais se caracterizam para Herder por sua “organicidade”: todos os indivíduos gozam de seu próprio lugar e são membro do conjunto social como um todo orgânico que se auto-regula e busca a harmonia global. Enquanto

³⁴ Ideias... pp. 213/240 e 239/279.

³⁵ Sem embargo precisa-se reconhecer sua postura abertamente pan-germânica ante a divisão dos pequenos principados germânicos e o afrancesamento geral de suas cortes. Em Herder se pode detectar perfeitamente a passagem do ceito de nação ilustrada ao conceito romântico desta.

³⁶ Rouché, op.cit. p. 303.

que nas instituições artificiais, os indivíduos são peças intercambiáveis, elementos sem valor próprio e personalidade na totalidade social³⁷.

Pelo que temos dito e, ao contrário da posição kantiano, o indivíduo só pode ser definido a partir da integração em uma coletividade natural, onde se realizam maximamente suas capacidades³⁸. Este fato não implica para Herder a submissão total do indivíduo a fins externos a ele, a ideais abstratos ou alijados de sua vontade, nem, muito menos, a leis que coagem seus impulsos mais próprios e criadores. A vida em comunidade não tem nada a ver com a submissão ao monstruoso Leviatã ou ao despotismo de seu tempo que se pretendia esclarecido.

A crítica de Herder ao despotismo esclarecido e ao Estado “artificial” é também a crítica a visão liberal de sociedade e de Estado, ao conceito meramente jurídico e abstrato de nação e ao conceito de povo como mera soma aritmética de indivíduos teoricamente iguais e movidos por egoísmos semelhantes. Pensa que sobre esses conceitos vazios se edifica um Estado que esconde grandes injustiças escondido sobre as insígnias da liberdade, *laissez faire, laissez passer*. Ademais, Herde acusa o Estado de nascido por força da guerra, ser o resultado não de um contrato social pacífico entre indivíduos iguais, mas a destruição do substrato comunitários existente. O qualifica de “monstro” [Ungeheuer] porque está unido a “ponta de lança” e por querer abarcar “cem povos em cento e vinte províncias”³⁹. Despreza – ao contrário de Kant – o que ela pode contribuir para seus súditos (recordemos: a lei, a ordem social, o direito, a paz) já que sua artificialidade violenta o espírito do povo (Volkgeist) e destaca a contrapartida para esperar que ele considera insignificante serviços: “o que o Estado pode nos dar são instrumentos artificiais [Kunstwerkzeuge], mas infelizmente, pode roubar algo mais essencial e próprio”⁴⁰.

Certamente, em algumas das palavras mais inflamadas de Herder parecem resoar como Hölderlin da Hiperiôn: “Pelo céus! Não sei o que você quer para tonar o Estado uma escola de boas maneiras. Sempre que o homem tentou fazer do Estado seu céu, o converteu em seu inferno. O Estado não é mais do que a bruta da casca que envolve o núcleo da vida. É o muro que rodeia o jardim e os frutos e flores humanos”⁴¹. Também para Herder o despotismo leva a degeneração do povo, que acaba adorando aquele que o tiraniza⁴². Corresponde ainda dizer que, quando mais se aumenta a artificialidade do Estado, mais crescem seus perigos⁴³.

Em geral, Herder rejeita a desconfiança do povo e seu comportamento espontâneo – mesmo antes de um longo processo de esclarecimento – que no que o fundo foi maioria entre os iluministas. Para Herder ao contrário – coincidindo com Rousseau ou Diderot – o homem só é insociável, só é um lobo para o homem, quando se encarcera nas prisões das “pestilentas” cidades, rodeado sempre pela

³⁷ Ideas... pp. 243-4/284-6.

³⁸ Id. p. 407/503.

³⁹ Id. p. 308/368.

⁴⁰ Id. p. 224/256.

⁴¹ Hölderlin, Hiperiôn, Pamplona, Ediciones Peralta, 1976, p. 54.

⁴² Ideas... pp. 242-4/283-5.

⁴³ Id. p. 223/255.

rivalidade, pela ancia da posse, pela inveja. Herder acredita que se o desejo é empurar o homem para este estado “fanático”, desaparecerá então o motivo do maquinário sem vida do Estado despótico ilustrado. Conclui sua argumentação apostrofando que quem diz o contrário, precisa demonstrar que: o homem é uma fera selvagem e necessidade de um amo. Evidentemente, não podemos deixar de salientar aqui que esse também é o problema de Herder.

Mas continuando dentro da lógica discursiva de Herder, é evidente sua maior propensão do que Kant a legitimar a revolução ou a rebelião face um governo despótico. E não porque seja menos defensor da ordem ou da paz social, mas sim porque não as vê vinculadas a um poder forte, nem tão pouco pelo perigo ante um povo livre ou incontrolado – como Kant. Em primeiro lugar, para Herder se desaparece – seja momentaneamente ou prolongadamente – por uma revolução o moder mantenedor das leis promulgadas não se desprenderia a pior onda de violência. Os indivíduos não se lançariam uns contra os outros como lobos, pois carecem deste instinto antisocial e agressivo se supõe-se. Sempre viveram em comunidade – mesmo sob Estados artificiais e despóticos – e essa organização natural permaneceria. Portanto, segundo Herder, tão pouco se encontrariam ilhados, cada um sozinho frente a massa, nem indefesos ou desorganizados. A ordem natural e o impulso social permaneceriam evitando tanto o caos como a anarquia.

Para Herder continuariam e floresceriam os diversos estratos familiares e de consanguinidade, os agrupamentos espontâneos, os vínculos sentimentais, a consciência de pertencer a um povo ou a humanidade (Herder é um dos maiores defensores do conceito de humanidade e de sua unidade). Para ele a conclusão é mais clara: o que o homem fez, que não é da natureza, ou seja, as instituições artificiais, o mesmo homem pode desfazer ou fazer novamente se ele deseja. O Estado é obra dos homens, embora muitas vezes lute contra os próprios homens. É um produto artificial e não responde ao patrimônio natural da humanidade, nada pode impedir a transformação da humanidade e sua luta contra o despotismo. Além disso, o homem plenamente integrado em sua comunidade, consciente de que coincidem o bem comum e o bem-estar individual⁴⁴, tem o direito e o dever de libertar-se dos males que afligem ele e a coletividade⁴⁵.

Agora que entramos na profunda divisão e complexidade onde se framam os posicionamentos – em um primeiro momento “supreendentes” – de nossos autores, podemos entrar em uma análise crítica que forçosamente deve resaltar seus limites teóricos – que são também de seu tempo.

Vimos que Herder nega algumas das bases da antropologia filosófica e política moderna: o individualismo, a necessidade de um poder que evite o enfrentamento, a noção de contrato social como um ato – embora implícito – que funda a sociedade. Evidentemente, não pode escapar completamente a pressupostos como esses que marcaram a modernidade, mas é um dos primeiros que – talvez ingenuamente – os questionou, matizou e incluiu novos aspectos. Nossa contemporaneidade é também filha de suas ideias, assim como a de Kant – coisa

⁴⁴ Em um sentimento bem diferente de a “mão oculta” de Adam Smith ou a “fábula” de Mandeville.

⁴⁵ Ideias... p. 418/518.

que não se põe em dúvida. Mas ambos são prisioneiros de sua época – como somos da nossa. Esse fato, ao invés de depreciar, fazem deles maiores. Suas obras nos ajudam a relativizar nosso tempo e pensamento, mas também a compreender melhor um dos momentos mais interessantes da história – final do século XIX – e que talvez é o caminho deles que nos conduz.

Nossos dois filósofos manifestam uma notável embora complexa coerência em suas respectivas propostas sociais. Certamente, Kant realiza um complicado pacto com seus ideais e custos – teóricos e práticos – de romper com o que para ele é a base da sociedade e do progresso humano. A lei – fruto de um contrato social implícito – parece a melhor aliada do iluminismo. Esta, a sociedade e o homem necessitam de segurança jurídica e um ordem estável. A anarquia é impossível tanto em uma como na outra. Parece claro, que aqui o impulso utópico foi vencido pelo princípio da realidade. Kant parte da constatação de que sua época não era a ideal para a realização imediata e plena de seu ideal social, que não vivia em uma época ilustrada mas apenas em um processo de ilustração. Por isso, para fomentar o progresso – até o ideal republicano, a sociedade de nações e a paz perpétua – e fazer mais rápido o caminho educativo, defende a ideia alternativa do despotismo ilustrado de um poderoso soberano como Frederico II da Prússia. Para ele e para todos os governantes dirige as obras que citamos, em especial sua *Ideia de uma história universal em sentido cosmopolita*, porque crê em sua utilidade como fio condutor [Leitfaden] para compreender a história e seu efeito “impulso” [beförderlich]⁴⁶.

Lamentavelmente, para a realização efetiva deste ideal, a revolta ou revolução de um povo não plenamente ilustrado é um perigo antes do que uma esperança. O medo do caos, a anarquia e a barbárie do povo descontrolado, o medo da luta hobbesiana de todos contra todos e a pouca confiança na natureza de “insociável sociabilidade” dos homens os faz relutantes. Exigem a questionar a deslegitimar o que me parece um sentimento sincero, sem dúvida, em favor dos motivos para a revolução. Mas seu entusiasmo e desejos espontâneos chocam com seus princípios e – não esqueçamos – a experiência do Terror e da guilhotina⁴⁷. A revolução Francesa é indubitavelmente um sinal de progresso – mesmo que fracasse ou seja sanguinária –, mas Kant não pode legitimar-lá. Não pode em coerência com seus princípios, aconselhar levar a cabo uma revolução, nem mesmo exaltar os espectadores “sem a menor intenção de tomar parte”⁴⁸ e a existência geral deste sentimento como pressentimento de um sentimento moral de humanidade. Parece nos dizer o que está em jogo – o iluminismo e o progresso da humanidade – é demasiado importante para jogar uma carta tão perigosa. O temor racional ao retrocesso ao estado de natureza – a guerra de todos contra todos de Hobbers – que tantos esforços tem feito para se impor sobre seus sentimentos.

Herder, por outro lado, jamais se atreveu a intervir ativamente em faor da conclusão lógica que seus pressupostos teóricos – morreu como capelão na corte de Weimar. Certamente, é um crítico e polemista nato – com o espírito inflamado de

⁴⁶ Filosofia... pp. XI-47-8/61.

⁴⁷ Id. p. XI-358/106.

⁴⁸ Id. p. XI-360/107.

pregador luterano – mas mostra pouca capacidade para lidar com uma proposta positiva coerente, de alternativa clara e real. Como muito bem viu o mestre Kant em seu jovem e entusiasta discípulo, nele predominam excessivamente os sentimentos – estamos diante do criador com o jovem Goethe do *Sturn und Drang* pré-romântico. Em sua revisão do livro de Herder, Kant disse que possuía “a habilidade para dispôr favoravelmente a que admitamos um objeto mantido sempre na mais obscura distância através de sentimentos e impressões. Esses, como resultados de uma grande riqueza de pensamentos, ou como sugestões ambíguas, permitem conjecturar a partir deles mais do que um frio exame poderia encontrar nos mesmos.”⁴⁹ Esta citação pode nos mostrar o abismo que marca suas maneiras de enfrentar-se com o pensamento filosófico.

Herder dirige suas críticas de maneira diferente em função de interesses estratégicos mais imediatos e sua coerência sistemática. Assim, por exemplo, parece criticar o despotismo esclarecido mais por esclarecido do que por despótico. Suas críticas alcançam, por exemplo, a pequena corte de Weimar⁵⁰ (sem dúvida mais avançada culturalmente com Goethe de Ministro, com Schiller e vizinha Universidade de Iena) mas parem mais uma retórica populista dirigida contra os comportamentos da corte “a la Versailles” do que uma crítica verdadeiramente dirigida ao poder despotismo – acentuado pela pequenez, pelo provincianismo e pelo encerramento do principado. Herder, por outro lado, concebe também ao despotismo um papel histórico importante, disse ele: “o despotismo tem que atuar onde não pode atuar a razão”⁵¹. Por isso não duvida em valorar positivamente o despotismo patriarcal nas primeiras etapas da história humana⁵². Como podemos ver em alguns momentos nossos autores parecem ter posições parecidas.

Por outro lado, deve-se dizer que as abordagens ou projeções de Kant e de Herder fracassam por igual em seu tempo – embora tentam tido momentos de triunfo posteriormente. A evolução da Revolução Francesa contradiz os dois – embora nenhum dos dois chegou a ver (por poucos anos) a coroação de Napoleão⁵³. Herder não podia aceitar nem os excessos e anti-religiosidade da Revolução, cujo triunfo significou a invasão dos princípios germânicos e a intenção de criação de um grande Império em toda a Europa. Kant, por sua vez, viu fracassar seus ideais republicanos e pacifistas. A única união entre as nações naquela época representaram as distintas alianças para preparar a guerra que tomaram dimensões “mundiais”. E novamente com Napoleão o poder forte e garantido da lei, inclusive

⁴⁹ Kant: “sobre o livro `Ideias para uma filosofia da história da humanidade de J.G. Herder”, Werkausgabe, p. XII-781. Existe a edição castelhana de Emilio Estiú: Kant, Escritos de filosofia da história, Buenos Aires, s.f. p. 88-9.

⁵⁰ Onde, apesar de seu grande amigo Goethe – quem o propôs para o cargo na corte – foi marginalizado por todos, menos pela religiosa esposa do monarca. O mesmo Goethe se distanciou progressivamente dele e afirmou em suas conversas com J.P. Eckermann (e publicadas por esses) que desejou de joelhos que não publica-se nenhum dos livros que ao final de sua vida Herder dedicou – já compulsiva e desesperadamente – contra o criticismo kantianos.

⁵¹ Ideas... p. 279-80/332.

⁵² Id. p. 280-1/333

⁵³ E com ele o fracasso de grande parte das Ideias revolucionárias.

de um poder esclarecido, é também o retorno do despotismo espiritual: o monarca volta a aproximar-se da igreja e de sua autoridade religiosa, não se admitindo a liberdade de pensamento e expressão (e a polícia de Napoleão era extremamente eficaz).

As ideias de nossos autores parecem ter fracassado em seu tempo, como sempre normalmente fracassa a filosofia: às vezes antecipando totalmente, às vezes sendo um reflexo desatualizado. São os leitores futuros que decidem o papel de cada filósofo desempenhou – as vezes surpreendentemente.