MOSAICO DIVINO: LINGUAGEM E INTERPRETAÇÃO DA HISTÓRIA NA OBRA DO JOVEM HERDER

Eduardo Ferraz Felippe[1]

Resumo: Este artigo analisa a concepção de linguagem e a interpretação da história na obra do jovem Herder. Em um primeiro instante, este texto articula a crítica do autor à filosofia iluminista e à legitimação da existência de uma concepção historicista, em seu texto *Também uma filosofia da história para a formação da humanidade*. Em um segundo instante, busca-se compreender as bases da construção do conhecimento para o autor, construindo o diálogo com Hamam e Hume, e, posteriormente, com outros textos seus como *Ensaio sobre a origem da linguagem* e seu texto sobre *Shakespeare*.
Palavras-chave: Herder, historicismo, linguagem, gênio romântico.

Abstract: This article analyzes the language and the interpretation of the history in the youth's work Herder. In a first instant, this text articulates the author's critic the illuminist philosophy and the legitimation of the existence of a historicist conception, in his text *Also a philosophy of the history for the humanity's formation*. In a second instant, it is looked for to understand the bases of the construction of the knowledge for the author, building the dialogue with Hamam and Hume, and, later, with their other texts as *Essay on the origin of the language* and his text about *Shakespeare*.
Key-words: Herder, historicism, language, romantic genius.

Em geral, repensar o fazer histórico pode levar, muitas vezes, aos novos diálogos que a História atualmente vem tecendo com outras disciplinas, como o seu diálogo com a literatura, a antropologia ou algum outro campo do saber. Neste percurso, geralmente a História passa a ser entendida como uma disciplina que, através das diferenciadas interfaces que mantém, pode ganhar um grau maior de sofisticação por aglutinar elementos fruto deste diálogo com outros campos do conhecimento. Um processo de recriação contínua, expandido através do contato com outras cadeiras institucionais, saberes e perfis acadêmicos diferenciados. Além deste caminho, frutífero, que aposta em um grau maior de contato e mudanças, há outro percurso que busca entender o longo processo de sedimentação das bases sobre as quais se assentou a disciplina. Cabe aqui investigar caso dessa natu-

[1] Mestre em História Social da Cultura na PUC-Rio. Este texto contou com o apoio da CAPES. E-mail: eferrazfelippe@oi.com.br

reza, a análise de um autor que lidou com a história, que "pensava com a história", conforme expressão de Carl Schorske, antes dela tornar-se uma disciplina científica e ser regida por uma metodologia que tentasse aproximá-la das ciências naturais.

O percurso escolhido para repensar o fazer histórico será a interpretação da história na obra do padre pietista Johaan Gottfried Herder. Neste texto procuro deter-me na produção do "jovem Herder", lendo de forma mais intensa seu texto *Também uma filosofia da história para a formação da humanidade,* cotejando com outros dois textos do mesmo período: *Ensaio sobre a origem da linguagem,* e seu texto crítico sobre *Shakespeare.* Estes textos possuem um mesmo ponto de conexão que é a potencialidade dada ao sujeito através da sua atividade reflexiva, ou seja, um observador de segunda ordem que, através da *reflexão,* exerce a sua radical diferença ontológica diante de Deus, mas também impõe um limite ao discurso sobre a história.

Para isso, no primeiro momento deste texto, a discussão remete às dimensões da história presentes em seu texto sobre a filosofia da história. Há uma questão que atravessa todo o texto que é o problema da comparação e o tema que permeia esta questão é o lugar da interpretação na história. Em um segundo momento do texto, a intenção é refletir sobre a sua concepção de conhecimento, mas em diálogo intenso com a noção de história dispersa em alguns de seus textos. Pensar a questão da linguagem é fundamental, visto que pensar os limites da linguagem é pensar os limites do humano, o que deriva a discussão para a construção do conhecimento nos textos do autor que se encontra de maneira intimamente associada à sua interpretação da história.

Discurso sobre o jardim de Deus

A intenção de compreender a obra do "jovem Herder" está associada à preocupação de compreender o historicismo enquanto possibilidade de conhecimento histórico.[2] A delimitação histórica

[2] George Iggers (1983), em seu livro sobre a concepção alemã de história, diz que em Herder (1994) pode ser encontrado o estabelecimento definitivo de uma posição historicista, visível quando Herder pede que cada época seja vista em seus valores. Não entraremos em um debate sobre o conceito, mas o utilizaremos para o desenvolvimento das questões propostas em nosso trabalho.

para o entendimento desse termo se situa no período que abrange o fim do século XVIII e se coloca em diálogo com a questão da modernização do pensamento histórico. Ainda que o percurso deste texto não esteja tratando das diferenças entre historicismo e iluminismo em âmbitos gerais, mas tratando de sua ligação com o conjunto de questões ponderadas na produção de Herder, cabe considerar, em termos contextuais, que, conforme a interpretação clássica de Friedrich Meinecke, o historicismo é um fenômeno que possui uma natureza quase exclusivamente germânica, visto através da ruptura com o iluminismo (MEINECKE, 1943). Em outra vereda, Peter Hans Reill (1975) produz outra interpretação onde analisa que a necessidade de identificação das particularidades das épocas históricas estaria já presente na preocupação iluminista com o progresso e o processo e colocariam, imediatamente, questões como a possibilidade de conhecimento do passado.

Feita a necessária contextualização, entendemos, para os fins deste artigo, que o mais plausível seja utilizar termos do próprio vocabulário de Herder, evitando a utilização de características gerais que, ao invés de auxiliarem no entendimento, acabam por se tornar obstáculos para a leitura intensiva dos seus textos. Portanto, cabe considerar, ainda tecendo considerações de âmbito contextual, que este foi o período em que houve a aquisição do sentido da História desde si mesma, conforme ensina Koselleck (1989), uma história sem sujeito ou objeto agregado.

Nessa *modernização epistemológica*, o que estava em construção era o papel do observador que não deixava de se observar a partir o momento em que observava o mundo. Uma "crise da representabilidade" que motivou a temporalização como forma de aglutinar diferenciadas formas de representação. Nesse sentido, o "tempo histórico" surgiu como "um cronótopo historicamente específico", pois somente em fins do século XVIII ao tempo foi atribuído o papel de agente de mudanças. Isto possibilitou a modalização temporal, onde o presente necessita ser experienciado tanto como modificação do seu passado como sendo potencialmente modificado pelo seu futuro (GUMBRECHT, 1998, p. 15). Sob esta perspectiva, a historicização e a narrativização apareceram como formas de manipular o problema da percepção do mundo e da experiência. A história deixou de significar as múltiplas histórias individuais para passar a designar o termo

singular-coletivo História (KOSELLECK, 1989, p.79).

Nessas ambiências, ocorreram uma série de querelas, debates e divergências acerca da escrita da história, envolvendo tanto autores franceses quanto alemães, entre outros; o que implicava em modelos contrastantes acerca de uma forma de compreensão do tempo e da teoria do conhecimento. Em seu texto *Também uma filosofia da história para a formação da humanidade,* Herder expõe de forma detida sua concepção sobre a escrita histórica e constrói um texto em que ataca diretamente as perspectivas interpretativas e estéticas do Iluminismo francês do final do século XVIII.

Nesse sentido, cabe considerar que houve a tentativa, por parte da filosofia das Luzes, de abordar os problemas da natureza e da história com o mesmo aparato intelectual em busca de um fundamento imanente para a história. Através da unidade epistemológica entre natureza e cultura, foi possível questionar aos fatos do mundo dos homens da mesma forma que os fatos da natureza, fazendo com que aquilo que se chama história, que visto do exterior se manifesta como um enredo de acasos, perdesse este aspecto incompreensível à medida que se passava do fenômeno para a sua verdadeira profundidade. No caso, é a partir desta profundidade que é possível obter o sentido dos eventos externos, "os fenômenos reduzem-se a uma razão que permite explicá-los" (CASSIRER, 1997, p. 218). Da profundidade em que é possível arrancar a razão subjacente aos fenômenos, a concepção de constância da natureza humana tornava possível à História observar o seu processo e o seu progresso. A história tornava-se filosofia.

No texto *Também uma filosofia da história para a formação da humanidade,* a crítica ao Iluminismo, por parte de Herder, é expressa de maneira incisiva em múltiplas passagens. Citando-o:

> Ora, como segundo os nossos conceitos (e talvez mesmo sentimentos) europeus, se pode falar de coisa mais horrenda do que despotismo, consolamo-nos com este gesto de o afastar de nós...Oh homem, não te deixas enganar pela palavra do filósofo profissional... Vê como aquilo a que, neste tenro germinar da humanidade, chamas despotismo... conseguia realizar coisas a que hoje, equipado com a frígida filosofia do teu século, te vês obrigado a renunciar! (HERDER, 1994, p.13).

A crítica veemente empreendida contra a frígida filosofia e seus filósofos profissionais, ao longo do livro, (aqui, especificamen-

te, a crítica é empreendida contra Montesquieu) possui muito mais o caráter de indício do que de fundamento. Há múltiplas passagens em que é caracterizada a impropriedade de se julgar uma época pela outra, fruto do não reconhecimento, em um tempo determinado, da sua própria organicidade. Opta-se, a partir desta interpretação, pela artificialidade, ou seja, pelo caráter mediático constituído ao se ver algo por aquilo que ele não pode ser: um presente projetado no passado.

No texto *Também uma filosofia da história para a formação da humanidade* a exposição da história da humanidade é feita através de analogias das idades do ser humano. Herder mostra, ainda neste texto, que é fundamental que não se tome o egípcio pelo grego, nem este pelo romano, ou, ainda, o fenício pelo infante da era dos patriarcas; da mesma forma que não se pode exigir do adolescente a atitude do adulto ou do idoso o vigor de uma criança. Por detrás das analogias, Herder mostra que cada qual deve ser visto em seu limite:

> Também aqui volta a ser loucura querer isolar das circunstâncias tempo e lugar,..., uma única virtude egípcia e avaliá-la com o instrumento de medida próprio de um tempo diferente! Se é verdade que, como disse atrás, os gregos se enganavam tão flagrantemente sobre os egípcios e se os orientais detestam os egípcios, parece-me que o nosso primeiro pensamento deveria ser o de os ver no seu lugar próprio, porque de outro modo, sobretudo na nossa perspectiva de europeus, não conseguiremos ver mais do que uma caricatura deformada (HERDER, 1994, p. 21).

As épocas são caracterizadas por analogia, demonstrando que em cada uma há um amálgama entre o que é bom e ruim, e que o isolamento de cada uma destas épocas frente o fluxo temporal da história torna o empreendimento louco, pois deixa de observar a particularidade de cada uma das sementes de Deus. Deformadas por um olhar errôneo, tornam-se caricaturas. Não se observa que "a autoridade e o despotismo continuassem a ser veículo da sua formação cultural". A sua temporalidade ocorre mais por descontinuidade do que por progressão; não por um processo que apresente, após um desvelamento, seu fim: "Os pastores, os egípcios e os gregos são três momentos sobrepostos numa inseparável sequência" (HERDER, 1994, p. 38). As analogias demonstram que cada época deve ser vista em seu limite, um centro em si mesma. Herder procura representar a história como o discurso analógico de Deus na natureza. A valorização dada por

Herder ao âmbito da experiência e a sua representação da história por forma analógica, recheado de metáforas orgânicas, dão o tom da escrita de todo o texto.

Em contraste com a filosofia fundada em leis naturais, o autor assume que todos os valores são históricos e individuais: "Em certo sentido, toda perfeição humana é nacional, secular e considerada individual" (HERDER, 1994, p. 45). Apesar da história estar em constante movimento, há certos centros que possuem estabilidade, e estes são as nações. Estes organismos possuem uma morfologia própria; são vivos e possuem dinamismo. O seu conceito de nação como fonte do julgamento verdadeiro implica um critério não objetivo de verdade a ser aplicado na interpretação do fenômeno social ou cultural. Conforme diz Isaiah Berlin (1978, p. 16), Herder não era nacionalista, mas supunha que diferentes culturas podiam e deveriam florescer no grande jardim humano. Dessa maneira, a espontaneidade e dinamismo da vida recusam-se a serem reduzidos a um denominador comum.

A observação do limite de cada época histórica influencia não somente seu texto sobre a filosofia da historia. Em seu texto sobre Shakespeare, o autor exprime a unicidade da poesia grega, não pelo reconhecimento da impossibilidade daquela imitação, mas por ter consciência da historicidade das formas literárias:

> O drama surgiu na Grécia, como não poderia ter surgido no Norte. O que ocorreu na Grécia, não poderia ter ocorrido no Norte. No norte não ocorre nem pode ocorrer o que ocorreu na Grécia. Assim, sob certo ponto de vista, o drama de Sófocles e o drama de Shakespeare são duas coisas que entre si simplesmente tem o nome em comum (HERDER, 1993, p. 32).

Em um nível individual, o trabalho do artista expressa a personalidade e seu sentimento; em um nível geral, a arte de um tempo e lugar expressa os valores, aspirações e o meio cultural da sociedade que o produz. Nesta instância, as formas derivativas ou imitativas seriam desqualificadas por não serem capazes de apreender a ambiência que não estaria mais presente, o que torna a experiência histórica fundamental para a compreensão da obra de arte.

O texto de Herder concorda com a obra de Winckelman, de que a obra de arte é produto da ambiência física e cultural, diferencia-se deste, entretanto, por não admitir que o exemplo grego seja válido

para todas as épocas. Apesar disto, Herder "não é inimigo do neoclassicismo, a comparação com os gregos não mostra a intenção de um estudo comparativo" (NISBET, 1993, p. 15) e sim a consciência de que pouco se ganha caso se queira tomar Sófocles para o entendimento de Shakespeare. Ele aplica à tragédia grega a mesma teoria que Winckelmann havia aplicado à escultura antiga e a estende à tragédia de Shakespeare. Sendo que, de maneira diferenciada, Shakespeare é a expressão do homem de gênio em seus escritos, aquele indivíduo ideal no qual todas as forças intelectuais e sensíveis do homem se desenvolvem em perfeita harmonia. Mas nenhum indivíduo, por mais favorecido que seja pode exprimir o desígnio da criação em si, mas somente a espécie, como também afirma Kant em seu texto *Idéia de uma história universal do ponto de vista cosmopolita*, e não no indivíduo (KANT, 1986).

De qualquer modo, certas criaturas privilegiadas podem, como a mônada leibniziana, se "situar na perspectiva correta" para observar aquilo que os atores isolados da cena ou do mundo não vêem (HERDER, 19994, p. 96). Além disso, em alguns casos, o talento não se restringe a ser apenas espectador, mas se transfigura em um segundo criador, que pode produzir um microcosmo como uma imagem fiel da Providência divina. Respondendo questões da discussão estética do século XVIII, Herder afirma que Shakespeare transgride as regras teatrais com sua desordem e embriaguez, mas age conforme leis mais altas de uma "teodicéia de sabedoria infinita" (HERDER, 1993a, p.152). Os personagens são seres inteiros, individuais, capazes de agir historicamente, ligados por um fio contínuo, menos perceptível, a um plano secreto mais alto (HERDER, 1993a, p. 149). O autor inglês é aquele capaz de unir o personagem com uma representação que aglutina o espírito de uma época; uma expressão por excelência, visto que as épocas não seguem um princípio de causalidade.

Cada época é meio e fim em si, havendo um abismo entre as épocas. Este abismo impõe um limite ao discurso sobre a história. A conceitualização esvazia a história de sua qualidade vital, necessitando de entendimento. Mas esta compreensão somente é possível se observarmos o que há de individual. A razão abstrata requer o confronto com o que há de individual de cada nação, para apreender, através da intuição, a estrutura histórica:

> O espírito humano recebeu as primeiras formas de sabedoria e de virtude com uma simplicidade, uma intensidade

> e uma elevação que hoje, para dizer de modo abreviado, no nosso mundo europeu, filosófico e frio, não têm absolutamente nenhum termo de comparação. E é precisamente porque já não somos capazes nem de compreender essas formas nem de as sentir... que as ridicularizamos ou interpretamos mal. E com isso fornecemos a melhor das provas (HERDER, 1994, p. 15).

A relação posta entre o presente e o passado é uma relação de alteridade. O passado é *Outro*, não cabendo julgamento por parte do presente. O ato de conhecer pressupõe a atitude *reflexiva* do sujeito ante o passado, procurando compreendê-lo em sua organicidade e singularidade; a atitude fria européia de separação radical entre sujeito e objeto tornou o sujeito autocentrado, tornando o passado um *Mesmo*.

A história viva é *alter*, pois cada época apresenta seu centro em si mesma, daí a singularidade que propicia a Herder compreender a multiplicidade das culturas. O pluralismo é a perspectiva da incomensurabilidade dos valores de cada cultura e a incompatibilidade dos ideais igualmente válidos, contra uma noção clássica de homem que permita julgar outras sociedades (BERLIN, 1976, p. 140). Pluralistas e não relativistas, pois o relativismo aproxima-se muito mais de uma perspectiva segundo a qual o juízo de um homem ou de um grupo é algo em si mesmo, sem nenhum correlato objetivo que determine sua validade ou inexatidão (BERLIN, 1991, p. 76).

Isaiah Berlin diferencia pluralismo de relativismo visto que no primeiro haveria um correlato objetivo que determinasse exatidão frente à grande gama de culturas. Conforme o próprio texto do autor, torna-se pertinente acreditar que não há somente pluralidade de "objetos", mas também uma infinitude de discursos sobre o mesmo – o que torna o termo *multiplicidade* muito mais rico para designá-lo:

> Tudo providenciou, a nossa boa mãe... Colocou disposições para a *diversidade* no coração humano, mas colocou também uma parte da *multiplicidade* ao nosso alcance, no círculo que nos envolve, e deu ao olhar humano uma tal proporção que, depois de breves momentos de adaptação, o círculo se constitui em horizonte... 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. O grego apropriou-se tanto quanto era necessário das produções do egípcio, o romano da dos gregos. O preconceito é bom... é ele que faz com que um povo se vire para o seu ponto central (HERDER, 1994, p. 43).

O discurso histórico se dá na medida em que nomeia corretamente e diz o que cada época ou nação foi em sua singularidade, não atribuindo a virtude do grego ao egípcio e vice-versa. Ao observar cada cultura em seu limite, o autor procura evitar o erro do anacronismo. A observação da singularidade de cada uma das flores de Deus, seu limite e contingência, torna-se propício ao observador, desde que não projete sua própria imagem no passado.

Mas esta multiplicidade, fruto da diversidade cultural existente, está articulada a partir da tensão entre unicidade e multiplicidade. Há uma relação de reciprocidade entre ambos que é fruto da concepção leibniziana de mônada, presente no texto de Herder (IGGERS, 1983, p. 33). Esta concepção se propõe a distinguir o que permanece sob a mudança, residindo a sua originalidade em apresentar a relação entre o um e o múltiplo, entre a duração e a mudança: "A substância persiste na mudança; ela é força diretamente ativa, produtividade de uma diversidade sem fim, a partir de si" (CASSIRER, 1997, p. 306). No lugar do conceito newtoniano de Natureza como um mecanismo de partes intercambiáveis, governada por leis abstratas reduzíveis por uma formulação matemática, Leibniz apresenta a visão de cosmos preenchida por um conteúdo próprio repleto de mônadas, cuja energia e desenvolvimento estão em acordo com leis de mudança próprias: "O termo *Wissenchaft* como é usado desde de Leibniz apresenta sentido muito mais amplo que o termo *Science* usado por Franceses ou ingleses" (IGGERS, 1983, p. 34).

Nessa instância, assim afirma Herder:

> Ninguém está em sua época sozinho, constrói sobre o precedente, e este não se torna outra coisa senão fundamento do futuro, e outra coisa não quer ser – assim fala o modo analógico da natureza, a imagem discursiva de Deus, em todas as obras!...Autêntico progresso, desenvolvimento progressivo, ainda que nenhuma parte seja a vitoriosa! Vai em direção a algo de maior! ...Se nós não podemos ver imediatamente a intenção definitiva, palco da divindade, ao menos por aberturas e escombros (HERDER, 1994, p. 39).

A passagem anteriormente citada deixa clara uma concepção particular de tempo utilizada por Herder. As metáforas ligadas à natureza demonstram que a estrutura se mostra como uma semente que se desenvolve, folhas que são originadas da árvore, mas que não neces-

sariamente deveriam ter crescido como parte que contém o todo em sua singularidade. A temporalidade, em seu texto, ocorre por "pregnância" (CALDAS, 1999, p. 56). A crítica veemente contra a concepção temporal iluminista da linearidade do tempo e de sua teleologia, é feita pelo autor a partir da percepção da estratificação do tempo, a afirmação de que cada objeto possui o seu próprio tempo e leva em si a medida do tempo: "No universo existem em um momento muitos e inumeráveis tempos"(HERDER apud KOSSLECK, 1988, p. 230). Cada época possui seu centro em si mesma, mas está articulada em um todo.

A História, que no Iluminismo apresenta-se como a "radicalização da gênese" (BINOCHE, 1994, p. 13) no texto herderiano apresenta uma concepção de tempo muito própria. Não há evolução, mas uma reelaboração constante de épocas anteriores, onde há permanências e descontinuidades, dotando tanto o passado quanto o presente de vícios e virtudes. Para que uma época avance é necessário que ocorra a perda, sendo este um dos limites humanos impostos pelo Criador. O passado não é ultra*passado*; há uma constante reelaboração da tradição, pois o passado impregna o presente. A tradição é a constante primazia da experiência sobre a filosofia e o progresso é fruto de uma seleção errônea de determinados fatos, pois

> até hoje, quando se procurou tratar o tema da progressão dos séculos quase sempre surgiu a companhia de uma idéia favorita: progressão orientada para maior virtude e maior felicidade dos indivíduos particulares. Para tanto, houve que enaltecer, senão mesmo inventar, determinados fatos, houve que diminuir ou silenciar fatos contrários (HERDER, 1994, p. 44).

Há uma dimensão de futuro no texto, onde a história apresenta-se como um processo benevolente. A negação da idéia de progresso está fundamentada na negação do avanço unilinear das culturas. O significado da história não está na direção dos eventos para um fim racional, mas na multiplicidade de caminhos que cada cultura pode assumir: "O propósito de nossa existência é desenvolver o elemento da humanidade (Humanität) presente em cada um de nós". Enquanto o Iluminismo expressa a comum característica do homem e sua racionalidade, the Humanistätsideal expressa a diversidade do homem e a interrelação de todos os aspectos de sua personalidade, racionalidade e irracionalidade, em perfeita harmonia (IGGERS, 1983, p. 38). Há uma tensão no texto de Herder entre singularidade e humanidade:

> Precisamente porque o bem não deixa conter numa só forma da humanidade, num só território, multiplicou-se em mil formas, deambula...E, à medida que assim vai *deambulando e transformando-se,* não é pela maior virtude e felicidade dos particulares que anseia... A humanidade permanece sempre humanidade... Palco da divindade, ainda que só possamos vê-lo por entre as aberturas e os destroços de cenas particulares (HERDER, 1994, p. 46).

Somente Deus pode conhecer todo o processo da história, ao homem é fadado refletir sobre os escombros que permanecem. Resíduos de um passado que ainda impregna o presente. A diferença ontológica entre Deus e o homem gera uma percepção diferenciada da história pela imposição de um limite para o conhecimento humano. O sujeito interpretativo é profundamente limitado. Mesmo em seu mergulho nas épocas, não é possível compreender a totalidade significativa da história:

> Quando tu fixas a tua perspectiva em um quadro, e te concentras em um pequeno canto, nunca verás o quadro em sua integridade. Vês então que um quadro geral e conceito geral só podem ser abstrações. Somente o criador é capaz de pensar, sem que desapareça a multiplicidade, a unidade e todas as nações em sua diversidade (HERDER, 1994, p. 38).

Apesar de não estar tematizada de maneira explícita, há um debate acerca do estatuto da linguagem. O fato de a linguagem ser condição para o homem torna-a, por definição, o sistema mais social de todos. Cada povo constrói um mundo a partir da sua linguagem, pois a singularidade é caracterizada pela originalidade fruto da conversa específica de Deus com cada povo. A originalidade é criativa, pois cada uma das experiências singulares é a expressão de Deus. Cada "cultura" tem a sua originalidade. Há uma mudança com relação ao objeto, que deixa de ser a Humanidade e passa a ser a pluralidade cultural. Compreender a originalidade passa ser fundamental, pois se supõe que o original passa a ser dado na origem. Há um deslocamento com a preocupação temporal, que passa a se tornar até o oposto que o Iluminismo, uma volta ao passado para a compreensão de como um povo passou a ser original.

Em seu *Também uma filosofia da história para a formação da humanidade*, a História é o discurso analógico de Deus. Este é o todo que

concentra as múltiplas singularidades expressas em cada época.[3] Há um limite do conhecimento para Herder e este limite é o conhecimento do todo, pois esse somente é acessível à providência. A diferença ontológica entre Deus e o homem, ao mesmo tempo em que afirma a potencialidade do conhecimento para este, nega-lhe o conhecimento total. Por isso a multiplicidade das culturas é essencial para o autor, pois a completude de sentido somente é dada a Deus.

Movimentos do concerto humano

Visando matizar este ponto, é imprescindível considerar que Herder foi discípulo de Haman para quem toda a verdade era particular, nunca universal. O verdadeiro conhecimento é a percepção direta de entidades individuais e os conceitos nunca são, por mais específicos que possam parecer inteiramente adequados à plenitude da experiência individual. A descrença no postulado de verdades universais para este autor apoiava-se em duas leituras: A leitura da Bíblia e a leitura de Hume.

Haman traduziu *o Diálogo sobre a religião natural* de Hume que considerava "pleno de beleza poética" (BERLIN, 1997, p. 49). Segundo o percurso da leitura de Hamann, Hume construiu sua teoria criticando a metafísica pela possibilidade de conhecimento *a priori*, dizendo que todas as operações naturais são arbitrárias se não consultarmos a experiência. De um fato não é possível deduzir outro fato, a necessidade é uma relação lógica, ou seja, uma relação entre símbolos que não possui lugar na realidade do mundo. Ao refletir sobre a origem das idéias, as divide em pensamentos ou idéias e as impressões, dizendo que o pensamento mais vivo é sempre inferior à sensação mais obscura.

Ao refletir sobre as relações de idéias e de fatos, diz que as relações de causa e efeito não podem ser descobertas pela razão, mas somente pela experiência, onde é possível observar se objetos particu-

[3] Em diálogo com esta questão, cabe considerar que o critério de Volkspoesie, em seu texto "Ossian and the songs of Ancient Peoples", é descrito como um termo que expressa muito mais do que simples canções folclóricas, mas aquelas que refletem e expressam a cultura que as germinou. Escombro*s* que permanecem do passado e que a linguagem expressa; signos de Deus a serem interpretados (HERDER, 1993b).

lares estão conectados entre si. Mas não existe a garantia de que eles acontecerão:

> Todo efeito é distinto de sua causa. Portanto não poderia ser descoberto na causa e deve ser inteiramente arbitrário conhecê-lo ou imaginá-lo a priori. E mesmo depois que o efeito tenha sido sugerido, a conjunção do efeito com a causa deve parecer igualmente arbitrária, visto que há sempre outros efeitos que para a razão devem parecer igualmente coerentes e naturais. Em vão, portanto, pretenderíamos determinar qualquer evento particular ou inferir alguma causa ou efeito sem a ajuda da observação ou experiência (HUME, 1989, p. 80).

Há uma descontinuidade existente entre o efeito e a causa que impede que sejam conhecidos unicamente pela abstração: "Daqui podemos descobrir porque motivo nenhum filósofo racional e modesto jamais pretendeu indicar a causa última de qualquer fenômeno natural ou efeito no universo" (HUME, 1989, p.84). O princípio que valida as inferências, resolução cética das dúvidas, funda-se em um único princípio. Este princípio é o costume ou o hábito: "Todas as inferências tiradas da experiência são efeitos do costume e não do raciocínio" (HUME, 1989, p. 86). Ao pensar sobre a relação entre as inferências e a experimentação, o autor observa que o método filosófico adequado é aquele que permite a contínua reforma de nossas idéias acerca das operações do entendimento humano. E as idéias são reformadas por estarem relacionadas com suas impressões correspondentes.

O ataque de Hamann contra as implicações da reflexão metafísica se apóia em sua repetida afirmação de que a revelação ocorre entre o contato direto entre um espírito e outro e entre Deus e nós mesmos. O que vemos, compreendemos e entendemos nos é dado diretamente. A interdependência entre experiência e revelação divina possui muito da influência de Hume. Em carta a Herder, Hamann afirmaria: "Hume é o meu preferido, pois pelo menos ele prestou uma homenagem ao princípio da fé, incorporando-a ao sistema" (HAMANN apud BERLIN, 1997, p. 32). Apesar da concepção de fé no texto de Hume não ser muito clara, ela foi fundamental para a concepção de fé concebida por Hamann. Conforme a observação de Isaiah Berlin, a crença e o conhecimento da realidade, livre de conceitos *a priori*, são as bases da epistemologia para Hume.

O Homem não é um receptáculo passivo que recebe sensa-

ções, mas a faculdade de agir e de criar são qualidades empíricas que diferem segundo os homens e sociedades, de acordo com a interpretação do autor bretão. Isto permitiu a Isaiah Berlin dizer que "Hamann transforma com audácia o ceticismo de Hume em uma afirmação ou uma crença no conhecimento empírico" (1978, p. 52). A divisão postulada entre realismo e idealismo é fruto da inteligência escolástica, visto que a linguagem da natureza não é matemática e Deus é um poeta e não o geômetra. É necessário interpretar os sinais deixados por Deus. Esta interpretação dos sinais da divindade o leva a uma interpretação da linguagem. Não há para o mestre e o aluno conhecimento ou pensamento que não seja simbólico; entretanto, a essência do simbolismo é a comunicação: a comunicação entre os homens e entre o homem e Deus.

Seu discípulo Herder compreendeu bem sua lição. Neste caso, para entender melhor o desenvolvimento de suas proposições acerca da construção do conhecimento, cabe direcionar a atenção para outro texto do autor. Em seu *Ensaio sobre a origem da linguagem,* Herder propõe o elogio da experiência atrelado à valorização da tradição, como a passagem abaixo expressa:

> as primeiras experiências não são experimentos frios, lentamente raciocinados e cuidadosamente abstraídos, como o faz o relaxado e solitário filósofo a perseguir a natureza em seu oculto processo, e não mais quer saber *que* ela funciona, mas *como* funciona (HERDER, 1987, p. 47).

Para se alcançar a configuração do passado, a abstração necessita estar atrelada à experiência. Com a desvalorização da abstração, a experiência passa a ter primazia sobre a filosofia, o elemento frio, raciocinado, que apenas quer saber como funciona.

Em seu *Ensaio*, Herder atrela a idéia de sujeito à idéia de reflexão, como atitude fundamental para o conhecimento humano. A reflexão sobre a linguagem, no autor, é parte constitutiva da sua reflexão sobre a história, pois ambos carregam em suas palavras uma concepção sobre o entendimento humano. Esta concepção tem como primeira contraposição uma crítica à afirmação racionalista de que há um caminho a priori para a realidade. Há um deslocamento temático e metodológico de uma concepção de linguagem que influencia os conhecimentos e as ciências, apesar da independência original das percepções que ela designa para uma linguagem que forma a percepção,

o conhecimento e o saber. Torna-se, por isso, eixo da compreensão do antropológico, quer no sentido organizacional, quer no sentido histórico: "Sem linguagem o homem não possui razão e sem razão não tem linguagem" (HERDER, 1987, p. 53). A linguagem passa a ser condição para a formação do homem, que para além de razão e conhecimento, passa a ser também emoção, criatividade, educação, cultura e história. O aluno ecoa as palavras do mestre Hamann, "a linguagem é o primeiro e último órgão e critério da razão" (BERLIN, 1978, p. 88).

O ensaio está dividido em duas grandes partes. A primeira está dividida em três capítulos, onde nos dois primeiros Herder faz a crítica das teses mais aceitas sobre a origem da linguagem, quais sejam, a racionalista e a sensualista, permeando-a com a sua própria teoria sobre o assunto. O terceiro capítulo que fecha a primeira parte tem a função de afirmar a constituição da linguagem pelos sentidos. A centralidade do ouvido, para o autor, desmonta a primazia normalmente atribuída à visão na teoria do conhecimento, complexificando a relação entre apreensão/criação do sujeito na Natureza, colocando-o em um papel muito mais ativo. Na segunda parte do ensaio, o autor elabora quatro leis naturais que fariam do homem animal de linguagem, fundamentando mais especificamente sua concepção.

Herder constrói sua teoria desmontando duas concepções sobre a linguagem, a origem divina e a origem animal. A afirmação inicial do texto, "logo enquanto animal o homem possui linguagem" (HERDER, 1987, p.14), vai ao cerne da crítica herderiana à origem divina da linguagem. Herder está questionando especificamente as teses de Süsmilch sobre a origem divina da linguagem e sua afirmação de que a origem divina é capaz de ser comprovada pela capacidade de reduzirmos todas as línguas a uma vintena de letras presentes no alfabeto.[4] A tese herderiana diz que estas são fruto de impressões expressivas e não abstratas, que são inarticuladas, estando o sujeito no centro da articulação das mesmas. O ato criativo que dá sentido à massa inarticulada de sons é fruto da ação do sujeito. A concepção herderiana critica a idéia de que para melhor conhecer o fundamento

[4] Johann Peter Sussmlich escreveu, em 1776, também como resposta a um concurso aberto pela academia de Berlim a obra: *Tentativa de uma prova de que a primeira língua não obteve a sua origem do homem, mas somente do Criador* (JUSTO, 1987).

da linguagem deveria ser necessário buscar uma origem (neste caso concebendo-a como diacronia) da mesma. Uma busca por uma origem primeva da linguagem não resolveria nada, pois neste momento primevo não reside um momento inaugural de uma gênese:

> e, se uma língua é tanto menos articulada quanto mais próxima estiver da origem, que consequência podemos tirar senão a de que certamente não foi inventada por um ser superior juntamente com as vinte e quatro letras do alfabeto, nem para caber dentro delas, que estas foram uma tentativa muito posterior e imperfeita para fixar alguns sinais que facilitassem a recordação, e que a linguagem resultou, não de letras da gramática de Deus, mas sim das sonoridades selvagens de órgãos livres (HERDER, 1987, p. 34).

A concepção divina da linguagem negaria a pluralidade própria ao humano que torna rica a própria vida. Nesse caso, a própria pergunta acerca da origem da palavra não merece ser feita, visto que não se chegará a um ponto final acerca da questão:

> As palavras surgiram porque já havia palavras antes de haver palavra: parece-me que não vale a pena continuar a seguir o fio desta explicação porque...não conduz a lado nenhum (HERDER, 1987, p. 40).

A alteridade entre presente e passado também é fruto de uma limitação imposta pela linguagem. As palavras não são capazes de reconstruir o passado, há uma limitação imposta à sua representação, conforme expressa em sua filosofia da história:

> Pálida é a imagem incompleta e descolorida das palavras! Seria preciso que lhe acrescentássemos, ou que conseguíssemos, fornecer previamente, todo o quadro vivo do modo de vida de um povo, dos seus hábitos, das suas necessidades, da paisagem e do clima em que habita! (HERDER, 1994, p. 35).

Mas as impressões, que caracterizam a linguagem como animalainda não a singularizam como próprias ao homem. Apesar dos animais possuírem a faculdade da impressão não possuem o entendimento singular/diferenciador ao humano:

> não há animal nenhum, nem o mais perfeito, que chegue a possuir qualquer coisa que se pareça com um verdadeiro rudimento da linguagem humana. Podemos modificar,

> aprimorar, organizar este grito como quisermos, mas se lhe não vier junto ao entendimento para utilizar esta sonoridade intencionalmente, não vejo como possa aparecer uma linguagem humana (HERDER, 1994, p. 48).

Os homens não têm uma esfera estreita e uniforme como os animais, possibilitando-os a amplitude de reflexão e a possibilidade de interpretar: "Os sentidos e a organização do homem não estão aperfeiçoados em uma direção específica" (HERDER, 1994, p.58) diferenciando-se dos animais não somente por se elevar acima ou abaixo dos animais, mas por haver uma mudança de modalidade. Ao homem é possibilitada a criação da multiplicidade por Deus, nele há a impossibilidade de uma tarefa uniforme, previsível e constante.

O conceito de *reflexão,* presente no texto de Herder é o ponto de encontro de múltiplas de suas formulações e dá a dimensão de muitas visões elaboradas pelo mesmo. Em seu *Ensaio sobre a origem da linguagem,* Herder critica o conceito de razão como uma força isolada, a partir da utilização do termo reflexão, sendo este uma singularidade humana que o possibilita criar:

> Colocado no estado de reflexão que lhe é próprio, logo que esta reflexão começou a agir livremente, o homem inventou a linguagem... A reflexão é caracteristicamente específica do homem, faz parte da essência da espécie humana... Assim, a reflexão da linguagem é para o homem tão natural como o fato de ser homem (HERDER, 1994, p. 55).

Reflexão e linguagem são atributos indissociáveis do humano, sendo impensável a existência de uma sem a outra, não cabendo uma discussão sobre a prioridade em um momento originário, pois a linguagem "foi inventada naturalmente e nos termos da necessidade humana, tal como no homem é natural e necessário o fato de ser homem" (HERDER, 1994, p. 65). Reflexão e linguagem são inerentes ao humano e o instauram em um presente; sendo que o conceito de reflexão é particularmente cunhado por Herder como um ato de conhecimento característico, *onde estados de reflexão são estados lingüísticos*:

> O homem dá provas de reflexão quando, surgindo do sonho nebuloso de imagens que atravessam seus sentidos, podem concentrar-se em um momento de vigília, deter-se voluntariamente em uma imagem, distinguindo o que caracteriza que distingue este e não outro objeto (HERDER, 1994, p. 50).

A conseqüência de saber-se reflexivo é a capacidade que tem para nomear, ou estabelecer diferenças, marcar os limites das coisas que o cercam. Esta atenção não é somente um ato de abstração, mas um ato de interpretação que o distingue e o conecta com o todo, ele é ao mesmo tempo singular e representante do todo. O ato de conhecimento para o autor é um ato de "recognição" (CASSIRER, 1998, p. 50) em que há uma nova concepção do individual, em que apesar de não perder a sua particularidade, possui o todo: "É através do contraste entre os sentidos do diálogo, da comunicação e da compreensão imediata que Herder havia denominado de "empatia" com um homem, um estilo e uma época" (BERLIN, 1997, p. 91).

Para o autor, a linguagem pode ser considerada como uma criação da sensação imediata e um ato de reflexão, pois este ato não provém de um advento externo que foi anexado às sensações, mas está presente no momento constitutivo. Somente a reflexão faz do efêmero estímulo sensível algo determinado e diferenciado. O que caracterizamos como "identidade" de conceito e significação, ou "constância" de coisas e atributos tem suas raízes em um ato fundamental de reencontro. Uma função que torna possível, por um lado, a linguagem e, por outro lado, a articulação específica do mundo intuitivo (BERLIN, 1997, p.139). "Não mais uma máquina infalível nas mãos da natureza, ele se torna meio e fim da própria elaboração" (HERDER, 1987, p. 38).

A reflexividade propicia ao homem tornar-se meio e fim, tomar sentido de sua própria condição, tornar-se consciente:

> Aqui não há nenhum grito das impressões, pois não foi uma máquina que respira, e sim uma criatura consciente que criou a linguagem! Não há princípio de imitação na alma... (HERDER, 1987, p. 40).

A linguagem é um fator da "estruturação sintética da consciência" (CASSIRER, 1971, p.106) em virtude da qual o mundo das sensações se configura em um mundo da intuição, por ele, a linguagem não é nenhuma coisa produzida, senão uma espécie e uma particularidade da criação e da formação espiritual do homem. A reflexividade propicia entender que o sujeito em Herder está sempre nomeando e diferenciando. Do oceano de sensações, o homem seleciona uma que o atinge e a utiliza como propriedade diferenciadora. Esta diferenciação é fruto da utilização dos sentidos, mas não utilizados de

forma mecânica. Pelos sentidos o homem compreende o mundo em sua diferencialidade. Talvez por isso seja o ouvido o órgão central para a constituição da linguagem:

> O ouvido é o sentido central dentre todos os sentidos que diz respeito à distinção e clareza, e assim por sua vez sentido para a linguagem...O ouvido está no meio de todos os sentidos...O ouvido então se espalha por ambos os lados: torna claro o que é escuro; torna mais agradável o que era muito claro: traz mais unidade à obscura diversidade do tato e também à clareza excessiva da visão. E porque esse reconhecimento da multiplicidade na unidade, por intermédio de um sinal, se torna linguagem, o ouvido é órgão de linguagem (HERDER, 1994, p. 51).

A função do ouvido é selecionar em busca de equilíbrio, eliminar características de outros sentidos que impedem distinção e clareza. A primazia do ouvido é de fundamental importância para a compreensão do pensamento do autor, pois indica que linguagem e pensamento (reflexão) estão em simultaneidade, retirando seu caráter apenas instrumental de comunicador de um conhecimento que ocorre antes da experiência.

O caráter reflexivo dado ao sujeito, a conexão posta entre linguagem e pensamento, indicada de forma mais clara pela primazia do ouvido como órgão dos sentidos, influencia profundamente a visão da história de Herder. A reflexividade é a consciência corpórea da própria corporiedade no observador que se observa (GUMBRECHT, 1998, p.75). Há uma multiplicidade interpretativa possível sobre a história. Apesar disto, a contemplação e o pleno conhecimento de todas as épocas é unicamente possível a Deus. A linguagem como condição para o humano e o limite do conhecimento sobre a história afirmam a radical diferença entre o homem e Deus. "O homem nunca chega a ser outra coisa senão homem, sempre e apenas instrumento" (HERDER, 1994, p.95).

A atitude reflexiva requer a aproximação do sujeito e do objeto, ocorrendo uma relação de deslumbramento frente ao passado pela sua diferença. Quase uma atitude estética como condição para o conhecimento. Há um ato primeiro de afetamento; um descentramento que o torna capaz de compreender o passado vivo:

> O homem começa por se espantar com todas as coisas para só depois chegar de fato a vê-las...Só por meio do

> maravilhamento chega depois à idéia clarificada do verdadeiro e do belo. Só por meio da submissão e da obediência consegue chegar a possuir pela primeira vez a noção de bem. E decerto que o mesmo se passa com o gênero humano na sua globalidade. Já alguma vez fizeste uso da gramática filosófica para ensinar uma criança a falar...Deixa que a história dos mais remotos tempos te ofereça essa natureza como coisa viva e encontrarás inclinações que só podiam ter se constituído naquelas paragens e daquela maneira (HERDER, 1994, p.16).

Há um nexo que liga a poesia, a forma pela qual Deus fala com os homens, e o sujeito poético no mundo, que faz com que do espanto o homem possa chegar à idéia clarificada do bem e do belo, através do maravilhamento. A filosofia e o século das Luzes extirpam pela raiz a possibilidade do cultivo das aptidões dos indivíduos, por que se voltam exclusivamente para o aperfeiçoamento das faculdades intelectuais. A essa concepção de homem hipertrofiado em sua razão contrapõe a idéia de Bildung, de formação completa, que leva em conta todo o indivíduo. Não há o crescimento desigual de uma habilidade, nem conflito entre as faculdades, mas um desenvolvimento harmonioso em todas elas. A formação do homem não pode ser apressada, mas deve ser vagarosa e deve ser deixada aos cuidados da Natureza. Formação e Natureza possuem um mesmo ritmo em seu germinar. A expressão de Deus através de seus sinais que devem ser interpretados faz com que o criador não seja algo externo ao mundo, mas seja um princípio interno a ele.

A idéia de formação, a que o termo Bildung se remete, contém implicitamente uma reflexão sobre o papel da forma "enquanto *forma formans*, em contraposição a uma mera *forma formata*" (JUSTO, 1994, p. 182). A forma formante será por excelência a beleza humana, que estará, sempre, em movimento. Esta idéia estará presente na reflexão tanto de Herder como de Goethe e será fundamental para a compreensão do conceito de Buidung. É de Goethe a observação abaixo:

> Para designar o complexo da existência de um ser real, um alemão possui a palavra Gestalt. Nessa expressão, ele abstrai daquilo que é móvel, ele aceita um homogêneo que se mantém, que está concluído e fixado em seu caráter. Mas se observarmos todas as figuras, especialmente as orgânicas, descobriremos que em parte alguma se dá um algo que perdura, algo em repouso, algo concluído, mas des-

> cobrimos, ao contrário, que tudo balança flutua, vagueia num movimento contínuo. Por isso nossa língua costuma empregar, com bastante justeza a palavra Bildung tanto para aquilo que é produzido quanto para a ação de ser produzido (GOETHE, 2005, p. 204).

A palavra *Bildung* marca não somente a diferença com o seu produto a forma formata (*Gestalt*), mas indica também movimento, direção, o caráter ativo da forma. A idéia de *Bildung* está necessariamente atrelada á idéia de *Umbildung*: transmutação, metamorfose.

A perspectiva de formação (*Bildung*) expressa no título *do Também uma filosofia da história para formação da humanidade* significa formação/cultivo/educação onde é acentuado um trabalho de introspecção por parte do sujeito. É demandada a atitude reflexiva do homem, que enquanto ser de linguagem transcria o mundo que apreende constantemente. Um afetamento próximo ao do ato estético. Segundo Marcia Bunge, *formação* no texto de Herder é um amálgama que coagula as noções de *Tradição*, expressando o fato de que toda criação no presente possui uma permanência do passado; *criação orgânica* é a apropriação da tradição por uma cultura específica a partir da seleção feita por esta cultura; e *humanidade* é a noção de que toda humanidade está ligada por movimento fruto de um princípio divino, que propicia a relação entre multiplicidade e totalidade (BUNGE, 1993, p.15).

Em seu texto sobre a Filosofia da História, Herder deixa claro quais os motivos que o levaram a escrever seu texto e como influenciar na formação da humanidade:

> Conseguisse eu ligar entre si as mais dispares cenas, sem as confundir, mostrar como se relacionam umas com as outras, como crescem uma a partir de outras, como se perdem umas dentro de outras, mostrar que cada uma por si é apenas um momento, mas que todos os momentos tomados na sua progressão são meios orientados para fins...Que encorajamento aí para a ação, para a esperança e para a fé? Mesmo quando nada se vê, ou quando não se consegue ver tudo! (HERDER, 1994, p.46).

Apesar de não poder compreender toda a história, somente Deus o poderia, é possível buscar através *da analogia na natureza, a imagem de Deus discursando em todas as obras.* A busca pela compreensão deste discurso, e a fé, tornam possível tentar compreender o movimento que liga cada cultura, apesar de suas singularidades. A tentativa de compre-

ensão para o autor é fundamental, pois a possibilidade de um discurso rico e infinito está, justamente, fundamentada na transcendência divina e em um limite natural para o entendimento humano. É do limite que se origina a possibilidade do conhecimento humano observar a existência da multiplicidade das diversas culturas convivendo em um mesmo jardim, um limite dado pela linguagem que serve de crítica às possibilidades, excessivas, de uma filosofia da história fundamentada em bases iluministas.

Referências Bibliográficas

ANTONI, Carlo *L'historisme*. Paris: Ed. Droz, 1963.

BERLIN, Isaiah. *Vico e Herder*. Brasília: EdUnB, 1976.

_____. *Limites da utopia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

_____. Counter-Einlightement. In: _____. *Against the current*. New York: The Viking Press, 1978.

_____. Hume and The sources of german anti-racionalism. In: _____. *Against the current*. New York: The Viking Press, 1978.

_____. *Le mage du nord. critique des lumières J.G. Haman*. Presses Universitaires de France: Perspectives Germaniques, 1997.

BERMAN, Marshall. *Tudo o que é sólido desmancha no ar*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

BINOCHE, Bertrand. *Les trois sources de philosophies de l'histoire*. Paris: Presses Universitaires de France, 1986.

BUNGE, Márcia. Introduction. In: _____ (Org.). *Against pure reason*. writings on religion, language and history. Minneapolis: Fortress Press, 1993.

CALDAS, Pedro Spinola Pereira. *Teologia da história*: o fundamento do historicismo em Johaan Gottfried Herder. 1999. Dissertação (Mestrado). PUC-RJ.

CASSIRER, Ernst. *A filosofia do iluminismo*. Campinas: EdUNICAMP, 1997.

_____. *Filosofia de las formas simbólicas*. México: Fondo de Cultura Econômica, 1971. v. 1.

_____. *Filosofia de las formas simbólicas*. México: Fondo de Cultura Econômica, 1998. v. 3.

_____. *Antropologia filosófica*. Ensaio sobre o homem. São Paulo: 1987.

CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Modernização dos sentidos*. São Paulo: Ed. 34, 1998.

HERDER, Johaan Gottfried. *Ensaio sobre a origem da linguagem*. Lisboa: Antígona,1987.

_____. *Também uma filosofia da história para a formação da humanidade*. Uma contribuição a muitas contribuições do século. Lisboa: Antígona, 1994.

_____. Shakespeare. In: NISBET, H. B. (Org.). *German aesthetic and literary criticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993a.

_____. Ossian and the songs of Ancient People. In: NISBET, H. B. (Org.). *German aesthetic and literary criticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993b.

_____. Against pure reason. In: BUNGE, Marcia (Org.). *Writings on religion, language and history*. Minneapolis: Fortress Press,1993.

HUME, David. *Investigação acerca do entendimento humano*. São Paulo: Abril, 1979. (Os Pensadores).

IGGERS, Georges G. *The german conception of history*. The national tradition of historical thought from Herder to the present. New England: Wesleyan University, 1983.

JUSTO, J. M. Posfácio. In: HERDER, Johaan Gottfried. *Também uma filosofia da história para a formação da humanidade*. Lisboa: Antígona, 1994.

KANT, Immanuel. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

KOSSELECK, Reinhardt. *Futuro pasado*. Buenos Aires: Ediciones Paidos, 1989.

_____. *Estratos del tiempo*. Buenos Aires: Ediciones Paidos, 2000.

MEINECKE, Friedrich. *Historicismo y su gênesis*. México: Fondo de Cultura, 1943.

NISBET, H. G. Introduction. In: _____ (Org.). *German aesthetic and literary criticism*. Cambridge University Press 1993.

REILL, Peter Hans. *The german enlightenment and the rise of historicism*. Berkeley: University of California Press, 1975.

SCHORSKE, Carl. *Pensando com a história*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

SUZUKI, Márcio. *A ciência simbólica do mundo* (Goethe). In: NOVAES, Adauto (Org.). *Poetas que pensaram o mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *O gênio romântico*. Crítica e história da filosofia em Friedrich Schlegel. São Paulo: Iluminuras, 1998.

Artigo recebido em agosto 2007 e acieto para publicação em outubro2007.