

**KANT E SCHILLER:
KRITIK DER REINEN VERNUNFT E ÄSTHETISCHE BRIEFE¹**

**Kant and Schiller:
Critique of Pure Reason and Aesthetic Letters**

Ralphe Alves Bezerra

Universidade Estadual Vale do Acaraú
ralphe_alves@uvanet.br

Resumo: Embora Schiller reconheça a “origem kantiana da maioria dos princípios” que ele elaborou nas *ästhetische Briefe* [1794-95], especialistas reportam essa influência, em geral, à *Kritik der Urteilskraft* [1790]. Todavia, esse artigo aborda a importância das antinomias kantianas da Dialética Transcendental, da *Kritik der reinen Vernunft* [1780]. Com base nessa observação, levanta-se a hipótese de que há um vínculo direto entre o princípio regulador transcendental, que serviu para reorientar a passagem do condicionado ao incondicionado, e o conceito do belo de Schiller; o qual assume a forma de um princípio regulador-estético para garantir a passagem da humanidade de sua imperfeição à plenitude antropológica. Nesse sentido, a discussão proposta defende a tese de que o belo schilleriano deve seu estatuto moral à resolução metodológica que Kant operou frente ao dilema imposto pelas antinomias; lição essa que inspirou Schiller a realizar a conversão do belo em princípio regulativo moral.

Palavras-chave: Kant; Schiller; Antinomias; Beleza; Princípio Regulativo.

Abstract: Although Schiller recognizes the “kantian origin of most principles” that he developed in *ästhetische Briefe* [1794-95], experts report this influence, in general, to the *Kritik der Urteilskraft* [1790]. However, this article addresses the importance of the kantian antinomies of Transcendental Dialectic, of the *Kritik der reinen Vernunft* [1780]. Based on this observation, the hypothesis is raised that there is a direct link between the transcendental regulatory principle, which served to reorient the transition from conditioned to unconditioned, and Schiller's concept of beauty which takes the form of a regulatory-aesthetic principle to guarantee the transition of humanity from its imperfection to anthropological plenitude. In this sense, the proposed discussion defends the thesis that the beautiful schillerian owes his moral status to the methodological resolution that Kant operated in front of the dilemma imposed by antinomies, a lesson that inspired Schiller to convert the beautiful into a moral regulatory principle.

Keywords: Kant; Schiller; Antinomies; Regulatory Principle; Beauty.

1. Introdução

É importante problematizar de imediato que, logo na primeira Carta de *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen* [1794-95]², embora Schiller reconheça que sua teoria estética se desenvolva a partir de desdobramentos das

¹ Esse artigo versa sobre a tese central de nossa pesquisa de doutoramento intitulada *Nas trilhas de Schiller e Kant. Beleza e Moral, uma síntese antropológica*. Tese de Doutorado, UFC, 2018.

² Sobre a educação estética do homem em uma série de Cartas. *Schiller, Sämtliche Werke*. München: WBG, 1993, Band 5, p. 570. Doravante *ästhetische Briefen* no corpo do texto e *äB* para citações, e seguido do número de página. Edições em português constam nas Referências.

ideias kantianas, estudiosos sugerem que suas ideias também implicam em uma posição antikantiana. Não é o foco deste trabalho discutir essa questão, todavia, ela nos situa diretamente no cerne do diálogo estético entre Kant e Schiller. Como bem observa Raymond Bayer (1961, p. 296) na sua *História da Estética*, Kant trata o belo do ponto de vista teórico, enquanto Schiller o remete aos domínios da faculdade prática. De fato, é relevante a afirmação de que o “erro de Kant” foi tratar o belo do ponto de vista do *juízo (faculdade teórica)* e que Schiller “reporta-o a faculdade prática” (Bayer, 1961, p. 296); por isso, ele conclui que o autor das *ästhetische Briefe* é simultaneamente kantiano e antikantiano. Ricardo Barbosa (2002, p. 9), por sua vez, na Introdução da sua tradução de *Kallias ou Sobre a Beleza*, afirma que os estudos da *Crítica do Juízo* levaram Schiller a assumir uma posição com “Kant e (outra) contra Kant”, com a finalidade de encontrar a “objetividade do belo” e, assim, garantir os “fundamentos da estética como disciplina filosófica autônoma”. Talvez, por tocar no ponto central do debate em pauta, essa problemática nos permita indicar que a maioria dos especialistas se referem geralmente as segunda e terceira *críticas* quando reportam a influência kantiana na filosofia de Schiller. E embora seja também inquestionável que o conceito do belo encontra na moral a justificação dos fins pretendidos por Schiller, julgamos necessário que se faça a esse respeito uma observação muito significativa. Defendemos a tese de que não se encontram apenas na *Crítica* de 1788, nem tampouco na de 1790, as principais ideias kantianas que postulem suficientemente o **caráter moral** do conceito do belo schilleriano. Com este propósito, este artigo pretende demonstrar a relevância da *Kritik der reinen Vernunft*³ de 1781, para a compreensão da questão supramencionada.

A tese a ser defendida, portanto, levanta a suspeita de que dentre os princípios kantianos, que serviram de inspiração ao belo schilleriano, talvez, os mais relevantes para a justificação do seu estatuto filosófico não se encontram apenas nas *Críticas* de 1788 e 1790, mas também, e talvez de forma mais fundamental, na *primeira*. Mais exatamente na *Dialética Transcendental*, onde Kant apresenta o problema das famosas *antinomias da razão pura*. Nesse sentido, julgamos necessário retornar à *KrV* para acompanhar as *ações estratégicas* que Kant aplicou à resolução das *antinomias*, e verificar sua possível ressonância *metodológica* na maneira como Schiller elabora seu

³ A edição da *Kritik der reinen Vernunft* que serviu de referência a este artigo se encontra em *Kant. Werke in sechs Bänden*. München: WBG, Band 2, 2011. Doravante *KrV*.

conceito do *belo*, bem como também o converte em princípio regulativo teleológico moral.

Se nossa suspeita acerca do alcance que os resultados obtidos por Kant na *primeira crítica* ressoaram significativamente na teoria estética de Schiller for correta, então, poderemos requerer o reconhecimento da importância da *KrV* junto às duas outras, com seus conteúdos moral, estético e teleológico. Para tanto, deveremos investigar a medida na qual Kant vincula a ideia-Deus a um suposto princípio regulativo transcendental, operando assim seu deslocamento da esfera teológica à teleológica, sem prejuízo ao seu característico teor moral.

A estarem corretas nossas suposições iniciais, isto é, a relevância da *KrV* para o desenvolvimento do aspecto teleológico moral do belo, então tentaremos provar também a sua importância para o desdobramento dos conceitos estéticos e antropológicos, os quais foram elaborados nos textos filosóficos schillerianos mais relevantes, a saber, as *ästhetische Briefe* e *Über naive und sentimentalische Dichtung* [1800]⁴.

Acreditamos ainda que as investigações que seguem provarão que determinadas proposições schillerianas somente revelam seu primoroso rigor filosófico, quando situadas à luz da penetração que a *KrV* alcançou nelas. Pois, sem essa cautela, corre-se o risco indevido de se classificar determinadas passagens das *ästhetische Briefe* como obscuras e/ou místicas⁵; não obstante, haja críticos que se limitam a reconhecer-lhes apenas a beleza poética e/ou literária, ou como faz Bayer (1961, p. 296), há aqueles que destacam meramente seu caráter *retórico*.

De resto, tal escopo é necessário para que se faça justiça ao rigor filosófico inerente à obra de Schiller, visto que a *estética ilustrada* e o *idealismo* são herdeiros imediatos da *KrV*. Obra essa, sabe-se, abalou séculos de pensamento sedimentado no mais puro *dogmatismo* ao abrir espaço para o mais *autêntico* pensar crítico. Georg Mohr e Marcus Willaschek, por exemplo, afirmam que a

Kritik der reinen Vernunft de Kant é a mais importante obra da língua alemã. Nela projeta-se conjuntamente as linhas de desenvolvimento

⁴ Sobre Poesia Ingênua e Sentimental. Schiller. *Sämtliche Werke*, op. cit., Band 5, pp. 694-780. Doravante *ÜnsD* seguido de número de página.

⁵ Ver, por exemplo, o que diz Rosenfeld (1991, pp. 26-27) na Introdução da sua tradução das *ästhetische Briefe*.

filosófico que remontam até a antiguidade, ela é referência e ponto de partida do Idealismo Alemão de Fichte, Schelling e Hegel; e ela tem influenciado profundamente o ulterior desenvolvimento da filosofia até o presente. (1998, p. 5)⁶

Luc Ferry, por seu turno, acrescenta que por fundar o pensamento moderno, a *KrV* tornou-se o marco divisor de águas entre as filosofias antiga e contemporânea (2006, pp. 7-16)⁷. De fato, também Paul Guyer assevera que

Kant transformou radicalmente e irresistivelmente a natureza do pensamento ocidental. Depois que ele escreveu [a *KrV*] ninguém poderia jamais conceber ou a ciência ou a moralidade como uma questão de recepção passiva de uma realidade ou verdade externa. (2009, p. 19)

Por tudo isso, e por Schiller confessar que é “pouco habilitado às formas acadêmicas [...]”⁸ (*äB*, 570), cumpre-nos a tarefa de justificar a estreita relação que há entre a *KrV* e as suas *ästhetische Briefe*.

Finalmente, resta esclarecer o trajeto dessa discussão. Primeiro, investigaremos: i) o que são as antinomias e sua origem; ii) a natureza do *problema* que elas suscitam no tópico da Dialética Transcendental e iii) a conversão kantiana de Deus em princípio regulativo teleológico moral que o desloca do ambiente teológico. Em seguida, iv) analisaremos algumas tramas conceituais das *äB* e de *ÜnsD* com o intuito de verificar a articulação engendradora entre esses conceitos; para, v) finalmente verificar se, e em que medida, podemos reportar o *estatuto regulativo teleológico do caráter moral* do belo schilleriano ao modo como Kant soluciona o problema transcendental das antinomias da razão pura.

⁶ Kants *Kritik der reinen Vernunft* ist das bedeutendste philosophische Werk deutscher Sprache. In ihr laufen philosophische Entwicklungslinien zusammen, die bis in die Antike zurückreichen, sie ist Ausgangs- und Bezugspunkt des Deutschen Idealismus Fichtes, Schellings und Hegels, und sie hat die weitere Entwicklung der Philosophie bis in die Gegenwart tiefgreifend beeinflusst. Einleitung: Kants Kritik der reinen Vernunft. *Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. Georg Mohr und Marcus Willaschek. Berlin: Akademie Verlag, 1998. (Klassiker Auslegen; Bd 17/18).

⁷ O próprio Kant (B- XXII), no Prefácio à Segunda Edição de 1787, reconhece o teor *revolucionário* de sua obra. Nesse contexto, destaca-se a importância de Hume para o seu *despertar*, embora a *KrV*, segundo Lebrun (1993, p. 10), assumia posição contrária a tese humeana acerca da *total impotência da razão* frente a objetos que estão para além da experiência.

⁸ Wenig geübt im Gebrauche schulgerechter Formen, werde ich kaum in Gefahr sein, mich durch Mißbrauch derselben an dem guten Geschmack zu versündigen.

2. Tensão e dilema nas antinomias: finito ou infinito, condicionado ou incondicionado?

A razão, segundo Kant, tende *naturalmente* a duas posturas contraditórias: ou ao dogmatismo ou ao ceticismo. Essa tendência revela o *conflito das leis* (*Widerstreit der Gesetze*) inerente à razão, e com base nisso Kant introduz o conceito propriamente dito de “antinomia” como contradição entre leis ou princípios⁹. As antinomias kantianas são epistemologicamente determinadas como aparente “discordância” entre princípios ou leis, e resultam da *necessidade* da razão de ultrapassar os limites que lhe são impostos por toda experiência sensível. Nesse sentido, Kant alude à perspectiva *negativa* pela qual a razão se encontra subjugada a limitada e limitante natureza da sensibilidade que, por isso, a submeti à rigidez matemático-mecânica dos esquematismos e categorias do entendimento. Em contrapartida, também é destacado o aspecto *positivo* do *poder* (*Macht*) da razão de insurgir-se contra essa condição. Nesse ponto, à revelia de Kant¹⁰, pedimos licença para enfatizar presunçosamente em estilo poético a natureza conflituosa atribuída às antinomias.

O *dilema* em questão se põe diante de nossos olhos mediante a seguinte figuração. Imaginemos que a razão, em busca da verdade, chegue a uma bifurcação que se abre em duas trilhas distintas. Uma delas aponta na direção de um oceano infinito e incondicionado que, tal qual ao canto das sereias da Odisseia, a convida para uma perigosa aventura a bordo da poderosa nau da *imaginação*, que não é cerceada pelas rígidas algemas dos esquematismos do entendimento. Porém, se for seduzida por essa trilha, a razão corre o risco *quase* inevitável de perder-se em “viciosos” labirintos de

⁹ Ver o tópico A Antinomia da Razão Pura, onde Kant se refere às antinomias como *discórdia* (*Zwiespalt*) e *confusões* (*Zerrütungen*) provocadas pelo conflito de leis da própria razão pura (*KrV*, A 408/B 435).

¹⁰ É curioso mencionar que assim como Kant acusa Rousseau de misturar linguagem literária com linguagem filosófica, também Fichte, por ocasião da famosa *Horenstreit*, acusa Schiller de abusar de uma “[...] infinita coleção de imagens, usadas em quase todas as passagens no lugar de conceitos abstratos” (Vaccari, 2014, p. 195). Em defesa de Schiller, Teresa Cadete sugere que foi essa acusação acerca de uma certa “infiltração da linguagem poética no raciocínio lógico”, que levou Schiller “à específica clarificação dos discursos filosóficos e estético [...]” (1994, p. 16). De fato, ainda no ano de 1795, Schiller publicara, na edição de número nove da *Die Horen*, o artigo *Über die notwendigen Grenze beim Gebrauch schöner Formen* (*Sobre os necessários limites no uso das belas formas*). E, ao contrário da acusação de Fichte, no primeiro parágrafo desse texto Schiller diz: “O abuso da beleza e as pretensões da faculdade da imaginação que, onde possui somente o poder executivo (*ausübende Gewalt*) reclama para si também o legislativo (*die gesetzgebende*), causaram não só à vida, mas também à ciência, muitíssimos prejuízos, que não é de menor importância determinar os exatos limites do uso das belas formas” (Schiller. *Sämtlich Werke*. op. cit., p. 670). Sobre a temática da diferença entre as linguagens científica e literária e a forma como Schiller se posiciona frente a Fichte e Kant, pode-se conferir: SUSUKI, M. *O Gênio Romântico*. São Paulo: Iluminuras, 1998; também nossa pesquisa *Nas Trilhas de Schiller e Kant. Beleza e Moral, uma síntese antropológica*, op. cit.

ilusão. Em contrapartida, a outra via exige-lhe plena submissão perante o entendimento, cuja limitação *condicionada* não se adequa a sua *espontânea inclinação* de se lançar para além dos limites da experiência, rumo ao infinito¹¹. Mas, caso ela escolha esse caminho, o entendimento lhe oferta a oportunidade de *conhecer a limitada ilha* (o mundo dos fenômenos) na qual se encontra enraizado, e a qual ela deverá permanecer circunscrita.

Este é o impasse em que o velho Kant descortina a razão: obrigada a *decidir* entre o sedutor e perigoso canto das sereias e os seguros limites da experiência. Caso ela escolha a via segura, ela se condena a permanecer na diminuta ilha de certezas do mundo empírico. Presa nessa diminuta ilha, ela passará seus longos dias a contemplar perplexa a beleza incomensurável dos oceanos que a circula; enquanto suas intermináveis noites serão inundadas pela contemplação do sublime e misterioso universo, que se estende *infinitamente* como um véu estrelado acima dela.

É importante destacar que a razão toma consciência desse conflito como algo inerente a sua própria natureza. É nesse ato racional de *conscientizar-se* que Kant entrevê um certo aspecto *positivo* que favorece a razão a escolher entre: a) *ceder* à sua tendência natural de ultrapassar a experiência, correndo o risco de se perder em *ilusões dialéticas*¹²; ou b) conformar-se à limitação que a experiência lhe impõe. Ora, é legítima a preocupação de Kant em indicar algo que possa *orientar* a razão diante dessa *tensão*. Mas antes de seguirmos adiante, é imprescindível entender a origem transcendental das antinomias.

Mencionamos acima a natureza limitada e limitante, condicionada e condicionante da experiência sensível. Por outro lado, vimos que o próprio Kant reconhece a natureza espontânea da razão de ultrapassar toda experiência em direção ao incondicionado. Em analogia com Freud, poderíamos vislumbrar essa *inclinação natural* da razão como uma *pulsão (Trieb) constante* que, no contexto transcendental,

¹¹ Poderíamos chamar a primeira trilha de metafísica e a segunda, ciência.

¹² É importante sublinhar que a tarefa crítica realizada no tópico Antitética da Razão Pura, através da qual Kant apresenta e comenta cada uma das quatro teses e antíteses das antinomias, pode ser compreendida como um exercício de *autoinvestigação (Selbstuntersuchung)*, através do qual a razão toma consciência das armadilhas que ela mesma tece em decorrência de sua inclinação natural ao absoluto. Lembremos que no Prefácio à Segunda Edição de 1787, Kant entrevê que a força da *imaginação* conduz a razão a voos extremos, e que tal imprudência redunde ou em “fanatismo” ou em “superstição”, ou em “idealismo” ou em “cepticismo”. Por isso, em B XXXV, Kant confere à *KrV* a tarefa de *cortar pela raiz (die Wurzel abgeschnitten werden)* um certo “procedimento dogmático da razão”. Como faz notar Höffe (2013, p. 18), cabe acrescentar ainda que a *KrV* representa a necessária, *metódica* e “reflexiva autocrítica” do *espírito ilustrado* da época de Kant.

anseia pelo absoluto. Bem, o fato é que sobre a afamada contradição que há entre condicionado e incondicionado, entre númeno e fenômeno, bem como do suposto abismo intransponível existente entre a *coisa* e a *coisa-em-si*, muito já se falou ao longo desses mais de dois séculos da publicação da primeira edição da *KrV*. Ao que parece, essa discussão remonta a antiga *vereda* aberta por Platão, a qual recebeu nova configuração a partir da *trilha* transcendental inaugurada pela *KrV* e que ainda hoje desafia tanto os kantianos quanto os críticos mais respeitáveis¹³.

Retomando o raciocínio, Kant esclarece que a razão, ao se lançar *espontaneamente* para além da experiência, comete um ato inadvertido. Isso significa que ela se propõe a realizar a *síntese da série total das condições de um condicionado dado* (*KrV*, A 410/B 436). Com essa finalidade, ela se apropria das categorias do entendimento como se elas fossem adequadas ao seu propósito de ultrapassar os limites da *experiência*. Mas acusar simplesmente essa *tendência* da razão ou afirmar sua autonomia frente ao entendimento, sabe Kant, não é suficiente. Por isso, ele enfatiza no Sistema das Ideias Cosmológicas que a razão, analogamente ao entendimento e seus princípios, possui também um *princípio transcendental* que justifica seu ímpeto de *ir além*. Tal princípio postula que *se* em toda experiência

*é dado o condicionado, então, também é dada a soma completa das condições, por conseguinte, também o puro e simplesmente (schlechthin) incondicionado, mediante o qual unicamente era possível aquele condicionado. (KrV, A 410/B 436)*¹⁴

Diante desse paradoxal dilema do princípio da síntese regressiva, segundo o qual o incondicionado é dado junto com o condicionado, temos também o princípio da síntese progressiva que impõem à razão, o dilema acerca da finitude ou infinitude do mundo. Em meio a essa tensão, Kant refere-se a uma certa *decisão* que a razão deve

¹³ Ver, a esse respeito, a pesquisa de Juan Bonaccini (2003): *Kant e o problema da coisa em si no Idealismo Alemão. Sua atualidade e relevância para compreensão do problema da Filosofia*. RJ: Relume Dumará.

¹⁴ Grifos de Kant. Este princípio demonstra que a razão se coloca diante ou do *dogmatismo* ou do *ceiticismo* que resultam da necessidade de se completar a série total das condições até o incondicionado. Tarefa essa que conduz ou a uma “série progressiva” ou a uma “série regressiva”. Por isso, ganha relevância, na crítica das *ideias cosmológicas*, as reflexões em torno do fato de que as antinomias se ocupam com a prova e a refutação da “finitude” ou “infinitude” do mundo no tempo. Isso significa que, por um lado, a série temporal *regressiva* funda o questionamento inevitável acerca da “causa primeira” da série (passado); e, por outro, que a série temporal *progressiva* (futuro) se pergunta necessariamente pela finitude ou infinitude do mundo.

tomar, desse ponto em diante, analisaremos como esses *paradoxos transcendentais* são solucionados.

3. Conversão de um princípio transcendental em princípio orientador. *Genialidade ou astúcia?*

Na Sétima Seção das Antinomias da Razão, intitulada justamente de Decisão Crítica do Conflito Cosmológico da Razão Consigo Mesma, como o título indica, Kant problematiza acerca da *decisão* que a razão deve tomar diante daquelas antitéticas opções. Segundo ele, as antinomias são “ilusões”, são meras “aparências” revestidas de sofisticados argumentos sofisticados, ou seja, dialéticos. Por isso, elas são *armadilhas* consequentes da própria natureza formal de raciocínios antitéticos. Por isso, Kant recorre ao princípio do qual se originam as antinomias no início da referida *Seção*, e argumenta que:

Toda antinomia da razão pura baseia-se no seguinte argumento dialético: quando o condicionado é dado, é dada também a série completa das condições do mesmo; ora os objetos dos sentidos são-nos dados como condicionado, por conseguinte etc. (*KrV*, A 497/B 525)

Kant argumenta que a premissa maior desse princípio é uma proposição analítica protegida de qualquer crítica transcendental. Isso significa que ela é uma premissa apodítica: um postulado da razão pura. Paradoxalmente, essa capacidade de *postular*, pode-se dizer, consiste na força e fragilidade das operações da razão. De fato, em decorrência da crença no postulado da “indubitabilidade” de tal princípio, a razão infere uma série de deduções lógicas, cujo equívoco dos raciocínios resulta do fato de que a *premissa maior* possibilita uma série de argumentos (ideias cosmológicas) que apelam para a ideia de “síntese absoluta” das séries. Nela, não se percebe com evidência que a ligação, ou síntese, entre o condicionado e a sua suposta série total é dada simultaneamente, visto que nesse caso “(...) não se encontra nenhuma ordem de tempo (...)” (*KrV*, A 500/B 528). Ora, os objetos da premissa maior em questão não se subordinam ao tempo, nem tampouco a intuição. Já a *premissa menor*, por sua vez, opera com significados empíricos, visto que o entendimento articula conceitos unicamente aplicáveis à experiência sensível. Assim, o princípio da síntese absoluta das séries, postulada como princípio da premissa maior, é válido apenas como “princípio

transcendental de categoria pura” (*KrV*, A 529/ B 557), enquanto os princípios do entendimento, aplicados na premissa menor, são aplicáveis unicamente a fenômenos dados na intuição e, por isso, subordinados a sucessão temporal. Mas, em nenhum dos casos, conclui Kant, se pode pressupor a “totalidade absoluta da síntese e da série que ela representa” (*KrV*, A 501/B 529): no primeiro caso porque não se pode pressupor a síntese e a série justamente por estes serem dados em-si, ou seja, não estão subordinados ao tempo e nem à intuição; e no segundo caso porque a efetivação da síntese só poderia ser operada na medida em que cada membro (quantum) da série total pudesse ser intuída, o que é impossível ao nível da experiência. Simplificando, o princípio de síntese serial do condicionado dado, como série absoluta da série, é tão-somente uma “idealidade” transcendental dos fenômenos¹⁵.

Já em A 504/B 532, encontra-se a afirmativa de que uma *oposição* (*Entgegensetzung*) propositiva pode ser ou por *contradição* (*Widerspruch*) ou por *oposição* (*Opposition*). O primeiro caso se aplica a proposições *analíticas* e o segundo, a *dialéticas*. Essa diferenciação permite a Kant destacar que uma proposição analítica é constituída por teses contrárias que não se anulam reciprocamente. Isso, porque, segundo ele, esse tipo de proposição admite a falsidade de um dos juízos, desde que seu objeto não seja afirmado como coisa-em-si. Se, no entanto, um dos juízos anular o outro ao mesmo tempo em que toma seu objeto como coisa-em-si, então, neste caso, trata-se de uma proposição por *oposição*, e não por *contradição*. Assim, Kant revela, em A 500/B 528, a causa da razão se enredar facilmente no vício *ilusório* das proposições dialéticas, as quais constituem os argumentos sofisticos das afirmações cosmológicas. Tal vício se justifica pelo fato de que proposições dialéticas resultam do equívoco de raciocínios que identificam a totalidade da síntese regressiva com o próprio mundo, *como se* ele fosse a totalidade de todas as coisas. Ora, o conceito de *idealidade transcendental dos fenômenos*, como Kant demonstra na Estética Transcendental, diz

¹⁵ Lembremos que o fenômeno é uma representação espaço-temporal dada, cuja condição presente remonta a uma série regressiva de condições sucessivas até o incondicionado. O fenômeno é intuído, mas a série pressuposta como possibilidade de sua condição atual é meramente uma inferência lógica, consoante com o princípio transcendental. Isso é corroborado, em A 506/B 534, pela menção à *idealidade transcendental* dos fenômenos como demonstração “indireta” daquilo que foi exposto de forma “direta” na Estética Transcendental. Daí Kant (*KrV*, A 506/B 534) afirma que: “Se o mundo é um todo existente em si: então ele é ou finito, ou infinito. Ora, tanto a primeira como a segunda hipótese são falsas (...). Portanto, é também falso que o mundo (o conjunto [*der Inbegriff*] de todos os fenômenos) seja um todo existente em si. Daí segue que os fenômenos em geral não são nada fora das nossas representações, das quais queremos falar precisamente por meio da própria idealidade transcendental”.

respeito à representação das coisas enquanto fenômenos, e não à natureza propriamente dita como coisa-em-si (*KrV*, A 506/B 534). Por isso, a aparência dialética resulta no equívoco em tomar a *regressão total da série* como que contida no próprio fenômeno. Este é o *engano* no qual a razão se enreda ao não perceber que a “série das condições encontra-se apenas na síntese regressiva, não, porém, no fenômeno em-si mesmo, como algo dado anteriormente a toda regressão” (*KrV*, A 505/B 533).

Desvelado o equívoco de “(...) que no pressuposto há uma falsidade” (*KrV*, A 507/B 535) resultante do equivocado emprego do princípio transcendental de *regressão*, Kant acredita ter descoberto a causa dos conflitos das antinomias da razão pura. E nessa descoberta, gostaríamos de frisar, se encontra o aspecto mais elucidativo do *caráter positivo* das antinomias. De fato, a expectativa kantiana considera que a razão não deve inclinar-se ao ceticismo, mas munir-se do “método cético”, cuja função consiste agora em auxiliá-la a “rectificar os nossos juízos”. Ora, esse *ceticismo metodológico* antecipa claramente a necessária criação de um *princípio orientador (regulador)* que deverá auxiliar a razão no desenvolvimento de raciocínios cosmológicos. Dessa forma, Kant pretende que a razão seja orientada contra a inclinação de estender as categorias para além da experiência. Vejamos a seguir como Kant demonstra o caráter desse método na Oitava Seção, intitulada Princípio Regulador da Razão Pura com Respeito às Ideias Cosmológicas.

4. A dessacralização de Deus: a passagem da *síntese regressiva* à *ideia regulativa*

Devemos seguir de perto e com a devida atenção os desdobramentos dos argumentos kantianos. Em primeiro lugar, é necessário mencionar a *Sétima Seção*, na qual o princípio da série aparece como fonte das ilusões antinômicas, e, por isso, acusado de conter uma pressuposta *falsidade*, que induz a razão aos inadvertidos raciocínios dialéticos cosmológicos. Em seguida, lembremos que ele é deslocado, na *Oitava Seção*, para o contexto em que a razão se torna consciente dos fatos aí implicados. Interessa destacar que esse *tornar-se consciente* da razão evidencia-se como um fato de autoaprendizado e autodescoberta. De imediato, soa estranho Kant reconhecer que essa habilidade de se esquivar da *ilusão da aparência* conduzirá o entendimento e suas categorias a um avanço no campo da experiência. Ora, todos sabem que a aplicação do esquematismo das categorias, conforme seu rígido uso matemático-

mecânico, é justamente o que delimita o seguro domínio das ciências. Nesse sentido, como compreender que o procedimento em questão promova agora uma certa *ampliação* do uso delas para além dos domínios da experiência? Não recairia esse procedimento no equívoco de desrespeitar a autonomia das faculdades, cujas fronteiras foram tão bem delimitadas pelo próprio Kant?¹⁶

Kant dá a entender que a conversão do princípio de síntese regressiva em *ideia regulativa* possibilita a aparente extensão, ou alargamento, do uso dos princípios puros do entendimento. Essa medida intenciona justificar uma regra original, segundo a qual a experiência passa a ser orientada até o *limite máximo* possível. Essa *reorientação* parece relativizar o sentido de campo de experiência, dando a entender que seus limites reais podem ser pensados como não absolutos. Todavia, essa suposta *flexibilização* do conceito de campo de experiência, segundo Kant, *não* autoriza a antecipação do conhecimento de nenhum objeto, visto que ela não provém de um *princípio constitutivo*, mas, de um simples princípio regulador, cuja função é tão somente orientar os raciocínios cosmológicos no procedimento da execução da síntese regressiva. Com essa medida, Kant antepõe o *caráter regulativo* do princípio de totalidade frente ao *caráter do princípio constitutivo* da razão. De fato, é exatamente esse caráter *constitutivo* da razão que a acompanha em seus delírios dialéticos (ilusórios), quando ela se deixa conduzir por sua inclinação natural ao absoluto. Então, é justamente por causa dessa quase irresistível inclinação pelo incondicionado que Kant arma a razão contra si mesma. De agora em diante, sob a orientação do novo princípio, ela deve precaver-se de aplicar indevidamente o princípio constitutivo ao fazer uso do princípio de regressão. Nesse sentido, uma leitura atenta faz notar que a manobra kantiana consiste em manter o *princípio de regressão sucessiva da série* em função do incondicionado, ao mesmo tempo que desautoriza a presunção constitutiva da razão. Mediante essa operação, o princípio de síntese regressiva assume a função meramente regulativa que estende

¹⁶ Na Introdução à *Kritik der Urteilskraft*, mais especificamente no Segundo Capítulo: Do domínio da Filosofia em Geral, Kant delimita a autonomia das faculdades do entendimento aos domínios do campo teórico (natureza), e a da razão ao campo prático (liberdade) (*Kant. Werke in sechs Bänden*, op. cit., Band 5: 246; doravante *KU*). Nesse texto, Kant explica que a faculdade do *Juízo*, ao contrário da razão e do entendimento, não possui um *domínio* próprio. Além disso, embora ela tenha o seu próprio princípio, Kant afirma que sua função é simplesmente mediar os interesses daquelas. É justificado que ambas as faculdades se encontram separadas por um suposto *abismo intransponível* (*unübersehbare Kluft*) (*KU* 5: 247), e justamente, por isso, são as únicas faculdades *autônomas* de fato. Aliás, foi em decorrência dessa *separação* que Hegel (1795-1800, p. 141) reconheceu, em *La positividade de la religión cristiana*, a *salutar divisão* engendrada por Kant entre os domínios da filosofia e da ciência.

(alarga) a “experiência” ao seu máximo possível, como se nenhum limite empírico fosse “limite absoluto” (*KrV*, A509 /B 537). Assim, de forma genial, ou como diria Lebrun, astuciosamente, Kant recorre ao caráter *assimptótico* do próprio princípio de síntese regressiva, que é transferido ao novo princípio transcendental. A esse, de agora em diante, caberá simplesmente

(...) limitar-se a prescrever uma regra à síntese regressiva da série de condições; pela qual ela transitará do condicionado ao incondicionado mediante todas as condições subordinadas umas às outras, embora o incondicionado jamais se alcance. Pois o absolutamente incondicionado (*Schlechthinunbedingte*) de modo algum é alcançado na experiência. (*KrV*, A 510/B 538)

Note-se que o transitar do condicionado ao incondicionado é um percurso assintótico infinito, por isso, irrealizável. Diante desse impasse, a conversão do princípio em questão, nos leva a crer que Kant se viu obrigado a reconhecer a legitimidade da razão de não se submeter aos limites da experiência. Por isso, ao mesmo tempo que a protege da ilusão das aparências dialéticas, ele acolhe sua autonomia desde que ela permita-se ser orientada pelo princípio de síntese regressiva com o máximo de cautela possível. Noutras palavras, o princípio regulativo introduzido por Kant, passa a limitar o uso da *imaginação* na mesma medida que a exigência da razão pelo absoluto é resguardada. Mas o que faz Kant acreditar na eficiência dessa simples regra orientadora, frente a essa difícil tarefa? O que garante que esse princípio regulador possa, simultaneamente, estender ao máximo os limites da experiência e proteger a razão de se perder nos infinitos labirintos das ilusões dialéticas? Ou seja, em que sentido pode esse princípio garantir de fato a passagem do condicionado ao incondicionado?

É necessário mencionar que o princípio em questão está amparado pelo *princípio da razão determinante*, o qual pressupõe que todas as coisas estão postas sob um *correlato comum*. Kant pensa esse *correlato* entre todas as coisas por analogia com a categoria de *comunidade* (*Gemeinschaft*). Se retrocedermos a A 337/B 394, veremos que essa ideia de *unidade total* se encontra justificada pelo argumento de que “(...) a razão pura não tem outro propósito do que a totalidade absoluta da síntese *do lado das condições* [...]” rumo ao incondicionado. Por outro lado, sabe-se que a Dialética Transcendental encontrará sua conclusão no Apêndice, onde a ideia do princípio regulador reaparecerá, como se refere Lebrun (1993, pp. 17-323), “remanejado” como

conceito de Deus. Talvez seja suficiente lembrar que, enquanto conteúdo transcendental, Deus é uma ideia, cujo conteúdo é a pressuposição da *unidade suprema*. Em relação a isso, deve-se notar que Kant *dessacraliza* a ideia-Deus ao deslocá-la do campo teológico ao *teleológico*. É crucial sublinhar que essa dessacralização não lhe destituirá o caráter que lhe é mais próprio, ou seja, o seu teor moral. Porém, como dirá Lebrun, não se trata mais de uma moralidade *teológica*, mas de um novo caráter moral que deve funcionar como um princípio regulador *teleológico*.

Assim, dessacralizada do *sagrado* e convertida em princípio teleológico, a ideia-Deus assume o princípio de unidade suprema como seu conteúdo, o que possibilita a Kant *fundar* duplamente a fundamentação do estatuto moral de princípios regulativos e a *arquitetônica da razão pura*. Por outro lado, podemos afirmar com Allen Wood (2009) que, do ponto de vista *teleológico*, “(...) a ideia de Deus é o fundamento dos conceitos de todas as outras coisas” (Guyer, op. cit., p. 477); o que corrobora a menção feita há pouco a Lebrun (ibidem), segundo a qual Deus permanece no *sistema* kantiano como princípio *teleológico*, e não *teológico*¹⁷.

Cabe mencionar que no Apêndice, Kant articula a ideia-Deus com a noção de *perfeição*, a qual, em A 666/B 694, aparece como objetivo transcendental da razão, pois, o *fim visado por ela é sempre a ‘maior perfeição possível’ do conhecimento dos objetos*. É fácil perceber que a noção de perfeição se ajusta plenamente à finalidade do princípio-regulador das antinomias que exige a síntese total da série. Nesse sentido, o *caráter* regulativo desse princípio em nada ameaça o direito da razão de pressupor a totalidade de todos os objetos com a maior perfeição possível. E isso, pretende Kant, confere à razão a possibilidade de se aventurar assintoticamente do condicionado ao incondicionado. A noção de perfeição, portanto, serve a Kant para reforçar o teor moral do princípio regulativo como dispositivo interno: um sensor de movimento que, ao detectar o menor sinal de desvio, reorienta à correção imediata do mesmo, pois que, em se tratando de um movimento assintótico, o mínimo desvio afastará a razão infinitamente do seu objetivo. Em suma, no Apêndice, a tecitura que articula a ideia-Deus à noção de perfeição, a eleva do estatuto de princípio regulador ao estatuto de

¹⁷ No Apêndice à *KrV*, Kant executa a dupla manobra de **a)** transformar a ideia-Deus em princípio transcendental e de **b)** deslocá-la do âmbito teológico ao teleológico. Essa manobra, todavia, mantém sua *função moral* ao mesmo tempo que a eleva à categoria superior de conceito transcendental. Dessa forma, Deus torna-se purificado e resguardado das *ilusões* dogmáticas e das aparências dialéticas, justamente por estar no domínio puro da filosofia transcendental.

conceito supremo de *unidade máxima*. O que, de acordo com as pretensões de Kant, garanti a edificação arquitetônica da *crítica* sob a égide de *sistema transcendental*.

Convertida em unidade suprema, a ideia-Deus torna-se o conceito supremo que serve de sustentação arquitetônica ao *sistema transcendental* que acolherá as três *críticas*. Torna-se evidente que esse conceito ultrapassa agora o âmbito epistemológico da *KrV*, para se inscrever nas duas outras *críticas* respectivamente como princípios teleológico e moral: conceitos inquestionavelmente inscritos no âmbito antropológico¹⁸. Nesse ponto, em contrapartida do polêmico debate acerca do suposto caráter antropológico do eu-penso, gostaríamos de tecer algumas breves ponderações.

O dilema das *antinomias*’ na Lógica Transcendental é antecedido pelo problema do conceito de *Aperception*, o qual ocupa o estatuto conceitual da mais alta importância no conjunto da *KrV*, justamente porque ele é fonte e origem do “eu penso”. Como observa Longuenesse (2019, p. 116), são muitas as denominações atribuídas a este conceito, cuja finalidade é, mediante o entendimento e a intuição, tornar *possível* “(...) toda relação de nossas representações com um objeto.” Cabe aqui, então, a seguinte provocação: no rastro do debate entre os kantianos que questionam a existência ou não de uma “psicologia transcendental”, seria equivocado supor uma *antropologia transcendental*?

O fato é que a *KrV* traz à luz um *eu transcendental* que, enquanto simples *consciência insubstancial*, nada mais é do que uma mera *síntese lógica* que, por consequência, destitui o *eu cartesiano* de sua substancialidade metafísica. É oportuno dizer que Düsing (2010, p. 141) considera que a *Aperception* seja apenas um “princípio da lógica” (uma pura “execução lógica”) que não deve ser compreendida “como autoconsciência individual existente ou como pessoa empírica”. Guyer (2009, p. 33), por sua vez, entende que a equivocada noção metafísica de alma resulta do raciocínio

¹⁸ Sabe-se que a história, como *narrativa da livre vontade humana*, surge como horizonte no qual a *razão prática* é convocada como fundamento moral à autonomia da liberdade. A liberdade kantiana é uma lei pensada em analogia as leis imputadas ao reino da natureza, e todas pensadas em *conformidade* com a ideia de um fim supremo. De fato, na Segunda Parte da *KU*, intitulada de Crítica da Faculdade do Juízo Teleológico, Deus reaparece como *princípio teleológico dos fins*, como *Providência* ou *Fim-Terminal (Endzwecke)*: uma *unidade suprema* que regula a natureza por meio de um *plano oculto*. Por isso, em *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* [1784], Kant (*IaG*, 6: 33) apresenta uma filosofia da história otimista com relação ao *desenvolvimento lento, porém, progressivo de todas as disposições originais da humanidade*. Assim, resguardada pela ideia de um *filo condutor*, a história conduz a humanidade, à revelia de sua vontade, a uma *Federação das Nações*, por isso, em *A Paz Perpétua* (1795), Kant teoriza o direito como expressão política das leis morais, para assegurar a *paz definitiva* entre as nações.

que *confunde* “(...) a simplicidade lógica do pensamento do si-mesmo com o conhecimento de uma alma simples, imaterial e imortal (...)”. Mas, talvez, essas justas assertivas, que apreendem o eu-penso como uma mera síntese lógica que o destitui de qualquer substancialidade, não sejam suficientes para negar em última instância, a sugestão de um suposto caráter antropológico transcendental. Nesse sentido, é importante mencionar que, enquanto “autoconsciência transcendental” ou síntese das sínteses, Höffe (2013, p. 134) observa que na edição A, a *Aperception* aparece como “capacidade radical de todo o nosso conhecimento”, para reaparecer na edição B com o *estatuto superlativo* que a qualifica como o “ponto mais elevado” de toda a *KrV*. Ora, essa mudança de estatuto mencionada por Höffe, ressalta justamente aquela primazia, mencionada por nós, acerca do lugar que a *autoconsciência transcendental* ocupa no conjunto da *KrV*. E é oportuno lembrar novamente que o Apêndice culmina na fundamentação do *sistema* que acolherá as duas outras *críticas* como seu complemento. E, como se sabe, elas cumprem a dupla tarefa de situar o indivíduo no mundo e, além de lhe indicar os *fins* do mesmo (*KU*), lhe oferecem também regras morais para nele ser livre e viver bem (*KpV*). Ora, tanto no centro do sistema das três *críticas*, como também nos textos posteriores, o homem, objeto da *revolução copernicana*, é sempre o eixo em torno do qual Kant elabora sua filosofia. Por isso, pensado como sistema, seus escritos tratam conjuntamente dos mais variados temas, como epistemologia, história, política e direito, ou seja, trata-se de textos de cunho antropológico. Ademais, a própria Dialética Transcendental se coloca como origem da disputa acerca de uma “psicologia transcendental”, ao delinear o âmbito transcendental-antropológico desse debate, visto que o homem é o único animal de posse dessa peculiar natureza transcendental. E à revelia da recusa do próprio autor, o debate permanece¹⁹.

Bem, demonstrado que o *modus operandi* kantiano i) converteu o princípio da série regressiva em ideia reguladora; ii) articulou tal princípio à ideia-Deus; e iii) que dessacralizou essa ideia, ao mesmo tempo que a articulou à noção de perfeição do conhecimento, acreditamos haver esclarecido suficientemente como Deus assumiu na *KrV* o estatuto de princípio moral teleológico. E, na medida que mostramos como Kant

¹⁹ Sobre essa questão pode-se conferir o esclarecedor texto de Gary Hatfield: Psicologia empírica, racional e transcendental: A psicologia como ciência e como filosofia. *Kant*. Paul Guyer (org.), op. cit., pp. 243-273.

articula a noção de perfeição da unidade suprema a ideia-Deus, evidenciamos o sentido no qual a razão está autorizada a passar do condicionado ao incondicionado. E essa passagem nada mais significa do que uma autorização para se pensar uma aproximação infinita do incondicionado, sem o determinar de forma constitutiva. Sublinhe-se por fim que todos esses remanejamentos, apesar de deslocarem Deus do campo teológico para o teológico, permitem a Kant o fazer reaparecer no Apêndice sem prejuízo do teor moral que lhe é próprio.

5. Notícias da Ilustração: Schiller, antropologia e estética

Recorrem comumente os especialistas às contradições da Alemanha ilustrada para explicar a profusa diversidade de sua riqueza cultural. Afirmam também que vigorava na época uma concepção de cultura progressiva típica do Iluminismo europeu, cujo teor expressava os ideais político-burgueses²⁰ da época de Schiller. Lembra-nos Norbert Elias que ao *pintar* “numa grande tela o desenvolvimento da humanidade, [Schiller] ofereceu o que era mais ou menos a visão corrente da *avant-garde* intelectual de seu tempo”²¹ (1997, p. 120). Cassirer, por sua vez, indica que nessa época imperava uma “fé na unidade e imutabilidade da razão” (1997, p. 23). *Unidade*: eis o pressuposto fundamental das reflexões de Schiller, e que, segundo Márcio Suzuki, “[corrige] a parcialidade da visão moral contida no imperativo [categórico kantiano]” (1995, p. 15). Imperativo que, em sua rigidez, sobrepuja a natureza sensível do homem, a qual, Schiller aprendeu de Rousseau, deve ser levada em consideração caso se queira avançar na direção de uma compreensão mais suficiente da natureza humana. Nesse sentido, o

²⁰ Sobre a influência da *burguesia* alemã no desenvolvimento da *estética ilustrada* e sobre a contribuição dos principais poetas, dramaturgos e escritores, que foram expoentes do *Sturm und Drang*, do *classicismo* e do *romantismo*, pode-se conferir: Arnold Hauser (1953). *História Social da Arte e da Literatura*, Martins Fontes, 1998, p-p. 596-726; Max Wehrli (1967). A Época do Iluminismo. *História da Literatura Alemã*. Bruno Boesch (org.). SP: Herder/USP, pp. 187-220; Werner Kohlschmidt (1967). *Sturm und Drang*. *História da Literatura Alemã*, Bruno Boesch (org.). op. cit., p-p. 221-262; Werner Kohlschmidt (1967). O Classicismo. *História da Literatura Alemã*, op. cit., p-p. 263-324; Werner Kohlschmidt (1967). O Romantismo. *História da Literatura Alemã*, op. cit., p-p. 325-366; Olívio Caeiro. *Oito Séculos de Poesia Alemã. Antologia comentada*. Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

²¹ Além de Elias (1997). *Os Alemães. A luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX* pode-se conferir também Löwy e Sayre (1993). *Figuras do Romantismo. Romantismo e Política*. RJ: Paz e Terra; Terry Eagleton (1990). *A Ideologia da Estética*. RJ: Zahar, 1993. É digno de menção que no contexto político da Alemanha absolutista de Schiller, sua primeira obra dramática, *Die Räuber*, encenada pela primeira vez em 1781 (*Os Bandoleiros*, L&PM, 2001,) apresenta um profundo teor revolucionário, um verdadeiro brado político por liberdade. Nela, Schiller apresenta um *bandido* como protagonista da trama: uma espécie de anti-herói. O espírito (Sinn) dessa obra, nas palavras de Charles Waldemar, explica porque Schiller “criou uma obra imortal, [que brilha na] luta contra a tirania e o despotismo (...)” (*Schiller. Das schönste aus seinem Werk*, 1960, p. 9).

desafio fundamental que Schiller enfrenta é, a saber, compreender e solucionar o problema da *dilaceração (Zerrüttung)*²² do indivíduo, da cultura e do Estado modernos. A superação dessa fragmentação, acredita ele, é a maior *meta da humanidade*, cuja solução, metodologicamente falando, o leva a estudar a correlação conceitual entre *arte, beleza e humanidade*. Mas, em que implica essa correlação conceitual?

A unidade referida por Susuki, de fato, possibilitará a Schiller pensar a (re)introdução de uma suposta *unidade* perdida no homem moderno. No cerne dessa questão, se insere a problemática metodológica empregada por Schiller, a qual lhe permitiu alcançar resultados completamente originais nos campos da antropologia e da estética. Pressuposta a unidade, então, ele elabora os conceitos de arte, beleza e humanidade ao mesmo tempo que estabelece, entre eles, uma articulação tão perfeita, que o permite transitar entre estes conceitos sem nenhum embaraço, pois, no final das contas, tem-se um conteúdo antropológico comum entre estes conceitos, a saber, a ideia de humanidade perfeita. Isso será verificado mais adiante, quando veremos como Schiller opera o deslocamento do belo ao terreno prático. Antes, porém, é necessário entender como se dá a elaboração do belo.

Em *ÜnsD*, Schiller expõe a diferença entre a forma como os poetas antigos e modernos produzem suas obras. Ele demonstra os limites e a relativa perfeição da técnica de cada um, como também a fonte da qual recebem suas inspirações. Em seguida é exposta a ideia da incompletude de cada um, ao mesmo tempo que é estabelecida também a necessidade mútua para a perfeição de ambos. Nesse contexto, Schiller contrapõe os poetas *naiv (ingênuo)* e *sentimentalisch (moderno)* em analogia à suposta inocência grega e à maturidade moderna apresentadas nas *Briefe*.

Sabe-se que nas *ästhetische Briefe*, a teoria política de Schiller consiste em edificar a autonomia dos indivíduos por meio da *verdadeira arte*, a única capaz de instaurar o *jogo estético*²³ (conciliador) entre forças internas que se encontram em dissensão. De fato, Schiller, em *ÜnsD*, o conceito de verdadeira arte é derivado através da articulação (síntese) do conteúdo dos conceitos de *gênios ingênuo* e *sentimental*, enquanto o conceito do belo é obtido através da unificação entre as humanidades grega e moderna, nas *ästhetische Briefe*. Note-se que no primeiro caso obtém-se o conceito de

²² Seguimos aqui as traduções de Roberto Schwarz (1991) e Márcio Susuki (1995).

²³ A esse respeito pode-se conferir Colas Duflo (1997): *O Jogo de Pascal a Schiller*. Sobre o *jogo* entre os *impulsos sensível e formal*, conferir a *The Deduction of Beauty* de Frederick Beiser (2005, p. 141).

arte e no segundo o de belo. Isso implica que o conceito do belo não é derivado diretamente do conceito de arte, mas deduzido da correlação entre os conceitos de homem fragmentado (moderno) e homem íntegro (grego). Ora, Schiller pode inverter sem nenhum prejuízo aos resultados obtidos, as deduções em questão, pois, o conteúdo de homem moderno ou poeta sentimental e o conteúdo de homem grego ou poeta ingênuo, como já ficou claro, é o mesmo. Portanto, o argumento antropológico que afirma a necessidade mútua entre humanidade grega e moderna, nas *Briefe*, afirma a mesma coisa entre poetas sentimentais e ingênuos, em *ÜnsD*. Nesse contexto, interessa destacar que Schiller opera com o pressuposto de que arte, beleza e humanidade são conceitos similares, cujo conteúdo histórico é o mesmo. Tal constatação permite inferir que, nas entrelinhas, Schiller opera com essa tríade conceitual tendo como pressuposto a síntese possível dos conceitos envolvidos. Isso é o que demonstra, por exemplo, a sua intenção em unificar (o que de fato é realizado) o conteúdo antropológico dos homens grego e moderno, dos gênios ingênuo e sentimental.

O dito acima, por outro lado, nos permite esclarecer a *idealidade* dos conceitos sintéticos do belo, de gênio e de humanidade. Idealidade essa que orienta a forma como esses conceitos são obtidos, ou seja, por dedução do próprio conceito que se quer obter. Dito de outra maneira, a possibilidade de se obter o conceito de homem ideal (homem estético perfeito) está embasada na pressuposta unidade sintética que contém os conceitos que se pretende conciliar. Ora, essa operação que permite obter o conceito de *homem estético* é a mesma através da qual Schiller chega aos conceitos de humanidade ideal, arte ideal, gênio ideal e de Estado estético. E percebe-se que esse Estado estético tem correspondência política direta com os conceitos de *plena antropologia* e *verdadeira liberdade política*. Fica clara agora a correlação sintética que unifica esses conceitos a partir de um conteúdo comum: a antropologia. Essa tecitura conceitual também demonstra o porquê do *homem estético* schilleriano expressar a mais *perfeita unidade ideal* das forças espirituais, que são simultaneamente contrapostas e complementares. Nesse sentido, essa unidade ideal explica também o porquê de o homem estético expressar a beleza, como representante perfeita da verdade. Mas ainda se deve questionar sobre o que permitiu a Schiller obter com tamanha precisão esses resultados? Em que medida essa manobra possibilita realmente a síntese precisa entre estes conceitos? Essa questão está no cerne das relações metodológicas aventadas entre

a *KrV* e as *ästhetische Briefe*; dito de outra maneira, ela nos remete diretamente à elucidação da tese que afirma haver uma conexão entre o princípio regulador das antinomias kantianas e o belo de Schiller. A seguir, analisaremos a medida na qual o conceito do belo encontra sua fonte regulativa na Dialética Transcendental, e como Schiller realiza a passagem do campo teórico ao prático, ou do condicionado ao incondicionado.

6. Da passagem do teórico ao prático, ou do condicionado ao incondicionado

Vimos que Kant considera o belo do ponto de vista do entendimento, mas Schiller o desloca ao âmbito da razão prática. É interessante chamar a atenção para o fato de que, à revelia do pessimismo moral de Kant em relação à sensibilidade, a consequência imediata do deslocamento em questão consiste justamente na convocação que Schiller, nas *ästhetische Briefe*, faz à dimensão sensível, para que essa lute ao lado da razão pela liberdade e pela beleza. Mas o que significa deslocar o belo dos domínios do entendimento ao da razão prática?

Em primeiro lugar, é preciso esclarecer que as reflexões de Schiller têm raízes no seu tempo, quer dizer, refletem o seu horizonte histórico político. Nesse, a problemática schilleriana se inscreve como crítica política e antropológica à *cultura ilustrada*, na qual Estado e homem se encontram separados. Na verdade, é a natureza humana que está no centro da questão, visto que ela se encontra em estado de *dilaceração* das suas forças espirituais. Nesse sentido, para solucionar o problema da liberdade política, Schiller conclama a *beleza*, por ela estar intimamente ligada ao problema da *fragmentação* humana. Em resumo, Schiller pretende que a beleza possa reestabelecer a unidade ao pôr termo à aparente dissensão antropológica que caracteriza a *gesunkene Menschheit* (*humanidade caída*).

Entretanto, é preciso notar que, ao pretender conciliar os *fins* da razão e da sensibilidade, Schiller (*äB*, p. 590-91²⁴) convoca a beleza a assumir a forma de um *impulso* para, *no campo das aparências*, lutar em nome da *verdade*: o que a partir de agora deverá ocorrer no campo da razão prática, e não mais no campo teórico. Esse

²⁴ Die Vernunft hat geleistet, was sie leisten kann, wenn sie das Gesetz findet und aufstellt; vollstrecken muss es der mutige Wille und das lebendige Gefühl. Wenn die Wahrheit im Streit mit Kräften den Sieg erhalten soll, so muss sie selbst erst zur Kraft werden und zu ihrem Sachführer im Reich der Erscheinungen einen Trieb aufstellen; denn Triebe sind die einzigen bewegenden Kräfte in der empfindenden Welt.

deslocamento, portanto, é justificado na medida que, para Schiller, a *verdadeira liberdade* deve ser assumida como meta a ser conquistada. Nesse contexto, cada indivíduo deve assumir, como protagonista, a consecução dessa tarefa, cujo processo deve ser conduzido teleologicamente à uma humanidade ideal. Ora, sem sombras de dúvida, esse conceito de humanidade ideal se encontra embasado naquela noção kantiana de *unidade suprema*. Aquela que, no Apêndice à Dialética Transcendental, vincula em si a ideia de perfeição ideal e a ideia-Deus, atribuindo a essa última o caráter regulativo moral teleológico.

É necessário salientar, no entanto, que o belo surge nesse contexto não apenas como *meio*, mas simultaneamente também como *fim*. Como sugeri Robert Leroux, é preciso entender que Schiller converte o belo em um *impératif idéal*²⁵ estético, ou seja, em princípio regulativo moral. Não obstante, o termo indicado por Leroux induza a crer que a fonte desse *impératif* seja a *Kritik der praktischen Vernunft* [1788], onde Kant apresenta o famoso *kategorischer Imperativ* propriamente dito. Mas como se sabe, nossa tese sugere que o belo de Schiller, enquanto *imperativo estético*, encontra suas bases conceituais na trama conceitual do dilema das antinomias. Por isso, o imperativo schilleriano, a exemplo do princípio regulador kantiano, não é outra coisa senão uma *ideia regulativa* que permite articular a unidade das forças antropológicas em conflito.

De certa forma, encontramos pistas iniciais desse princípio na décima primeira *ästhetische Briefe*, onde ele aparece na forma de *tendência ao divino (Anlage zu der Gottheit)*, isto é, na forma de uma disposição *incontestavelmente (unwidersprechlich)*²⁶ presente na natureza do homem. Ora, essa tendência à *divinização* do humano vai sendo clarificada na sequência das *Briefe*, na medida que ela assume mais propriamente o caráter teleológico, visto que a divinização do humano é uma *tarefa infinita*. Paradoxalmente, na forma de um *impératif idéal*, a beleza indica simultaneamente o caminho, a direção e o alvo a atingir, ao mesmo tempo que se revela como sendo o próprio alvo a ser atingido. Nesse sentido, nos parece teoricamente justificável que Schiller defenda o belo como garantia à *unidade perfeita entre “matière et de forme”*

²⁵ Ver a esse respeito a *Introdução* de Robert Leroux a sua tradução à edição francesa: *Letres sur L'eduction Esthétique de L'homme*. Aubier: Montaigne, s/d, p. 12.

²⁶ Die Anlage zu der Gottheit trägt der Mensch unwidersprechlich in seiner Persönlichkeit in sich; der Weg zu der Gottheit, wenn man einen Weg nennen kann, was niemals zum Ziele führt, ist ihm aufgetan in den Sinn.

(Leroux, op. cit., p. 12), visto que sua própria natureza o habilita a reconciliar a razão e a sensibilidade, o espírito e a matéria.

A tendência divina à perfeição (unidade ideal), em seu aspecto moral, serve ainda para justificar a noção schilleriana de equilíbrio entre instâncias aparentemente contrapostas, ao promover a unidade harmônica entre instâncias antitéticas. Em termos estéticos, isso remete ao conceito do belo e da arte como unidade perfeita entre *forma* e *conteúdo*. Conceito esse que foi referendado por Hegel (1993, p. 41) na sua *Estética*, ao reconhecer que, em Schiller, a arte encontrou o seu conceito, pois, ao justificar suas considerações em princípios filosóficos, ele “chegou a resultados que lhe permitiram ir até o fundo da natureza e do conceito do belo”.

Ao salientarmos que o belo é simultaneamente meio e fim, tocamos num ponto que precisa ser esclarecido. O fato é que a finalidade do belo, enquanto meta, sinaliza àquele caráter teleológico do princípio kantiano, visto que o belo schilleriano deve possibilitar apenas o desenvolvimento assintótico da divindade presente na natureza humana. Ora, torna-se evidente como essa *proposição assintótica* do caráter moral teleológico do belo de Schiller, torna-se relevante quando submetido à luz dos *remanejamentos* conceituais aludidos por Lebrun, que Kant operou em seus princípios puros na Dialética Transcendental.

É importante ressaltar mais uma vez que as reflexões schillerianas partem da análise crítica que confronta a cultura moderna à cultura grega. A primeira, como dito acima, revela-se uma humanidade fragmentada entre razão e sensibilidade, espírito e matéria. Por outro lado, a segunda aparece como exemplo efetivamente histórico da *unidade das forças espirituais*, o que faz do homem grego um modelo ideal de homem. Esse *classicismo* pré-romântico que orienta Schiller (e Goethe) encontra no homem grego a *redenção* do indivíduo moderno mediante a educação estética. E esse ponto de vista histórico de Schiller, na expressão de Colas Duflo, é justamente o que,

em certo sentido, dá esperança e indica que o problema não seja irremediavelmente insolúvel, [pois] que essa divisão ainda que encontrando sua origem na pura natureza do homem, conhece, contudo — paradoxalmente — uma história empírica, que é a própria História (1997, p. 69).

O homem grego representa efetivamente a possibilidade de se reorientar a humanidade moderna na direção da integralização harmônica das forças racionais e sensíveis. E essa tarefa encontra no *princípio estético* do belo o seu fundamento e possibilidade. Este, está evidente, é um princípio que deve orientar à síntese das forças, deve possibilitar a unidade do ser. Visto que essa tarefa somente se efetiva na cultura histórica, então Schiller assevera que é função da “cultura estética” *educar* a humanidade e conduzi-la à verdadeira liberdade política. Nesse contexto, Deric Regin (1965) tem razão ao afirmar que o projeto pedagógico estético de Schiller é, de fato, uma educação política, cujo enfoque, corrobora Sharpe (1991), visa instaurar a *reconciliação* entre homem e estado²⁷. Nesse *estado*, ou *cultura estética*, acredita Schiller, o homem revelará sua natureza *lúdica* ao atuar sobre si mesmo simultaneamente como artesão e político, pois, de acordo com o poeta-filósofo, o homem apenas é livre quando joga *inocentemente* como homem pleno, e na mesma medida “(...) *somente é homem pleno quando joga*” (äB, p. 618).

7. Do belo como princípio moral teleológico

Em *ÜnsD*, como anunciado, encontramos a articulação da unidade entre os conceitos de gênio *ingênuo* (poeta grego) e o de gênio *sentimental* (poeta moderno). O primeiro é expressão de uma *unidade unilateral*, cuja simplicidade ingênua na forma de viver pauta-se por uma *moralidade sensível* (natural). O viver a unidade interna das forças sensíveis é o que, segundo Schiller, explica a maneira espontânea, por exemplo, de o ingênuo produzir sua obra. Por isso, o filósofo afirma que o poeta grego *recebe suas forças da natureza que tudo une* (äB, p. 583). O poeta moderno, em contrapartida, experimenta a *dissensão* de suas forças, e, por isso, seria a expressão da busca pelo *ideal* e pelo *infinito*, justamente por *receber suas forças da razão que tudo separa* (idem). Daí Schiller (*ÜnsD*, p. 695)²⁸ afirmar que

²⁷ Regin considera que: “The esthetic education could with equal right be called political education; [...]” / “A Educação Estética poderia com igual direito ser chamada de educação política” (op. cit., p. 118). Lesley Sharpe compreende que as *ästhetische Briefe* esboça uma teoria política que evoca a *força político-reconciliadora* da arte para colocar fim ao conflito entre homem e estado. Segundo Sharpe, as *ästhetische Briefe* “[...] adumbrates the ideal of a state in which the potentialities of the individual can unfold and where the right to self-development is the basis for harmony” (op. cit., 146). Sobre a “cultura estética” em Schiller, ver o estudo de Ricardo Barbosa (2004), *Schiller e a Cultura Estética*. RJ: Zahar, 2004.

²⁸ Grifos de Schiller. É interessante mencionar que ao se referir ao *caráter* dos ingênuos, Schiller utiliza o termo *Vollendung*, que pode ser vertido como *perfeição* e/ou também *completude*. Seguimos a tradução

[os ingênuos] *são* o que nós *fomos*; [e] são o que *devemos* vir a ser novamente. (...) O que constitui o caráter deles é exatamente o que precisamos para a completude do nosso; [e] o que deles nos distingue é exatamente o que falta para a própria divindade deles.

Nas *ästhetische Briefe*, o indivíduo moderno é descrito como um ser conflitante entre as forças da razão (*Formtrieb: impulso formal*) e da sensibilidade (*sinnliche Trieb: impulso sensível*). Essas instâncias travam uma constante disputa pela efetivação peculiar de suas satisfações, gerando assim o desequilíbrio do indivíduo e da sociedade. A *educação (Erziehung)* estética neste conflito fará surgir o *terceiro impulso: o lúdico (Spieltrieb)*.

A função do *impulso lúdico*, portanto, é possibilitar a unidade harmônica e elevar o ser a sua *unidade absoluta*, na direção de sua “plena antropologia”. Assim, tal qual nas *ästhetische Briefen*, onde a unidade dos impulsos opostos pressupõe um terceiro impulso que contenha aqueles que se quer unificar, da mesma forma, em *ÜnsD*, a unidade entre gênios pressupõe um terceiro gênio. E como, para Schiller, “todo verdadeiro gênio tem de ser ingênuo, ou não é gênio” (*ÜnsD*, p. 704), então conclui-se que, na qualidade de gênios, o ingênuo e o sentimental se complementam numa correlação de tensão e distensão, cuja solução é dada por um terceiro gênio ideal, que deve conter em-si, os outros dois. A questão que se põe é: como Schiller chegou a esse *modus operandi*?

É oportuno recordar que na Segunda Seção do Capítulo II da Analítica dos Princípios, mais precisamente em A 154/B 193, encontramos a afirmação de que a “explicação da possibilidade dos juízos sintéticos não é absolutamente uma tarefa com a qual a lógica geral deva se ocupar (...)”²⁹, pois isso compete a lógica transcendental. De fato, segundo Kant apenas a lógica transcendental cumpre a função de investigar as “condições” e mesmo a “extensão da validade” de juízos sintéticos. Em seguida, ele pondera que nesses juízos não há relações de “identidade e nem de contradição” entre o conceito e aquilo que é pensado nele como que diferente do próprio conceito. No

brasileira de *ÜnsD* de Susuki, que optou por *completude*, visto que Schiller, de fato, refere-se à *perfeição* como meta a ser alcançada e conquistada pelo esforço do próprio homem, o qual, argumenta Schiller nas *äB*, *deve tomar a si mesmo como a mais bela de todas as obras de arte*. Ainda sobre a *Vollendung*, ver adiante a nota 31.

²⁹ Die Erklärung der Möglichkeit synthetischer Urteil ist eine Aufgabe, mit der die allgemeine Logik gar nichts zu schaffen hat, die auch sogar ihren Namen nicht einmal kennen darf [...].

parágrafo seguinte, em A 155/B 194, Kant explica claramente que para se conciliar dois conceitos, basta pensar um terceiro conceito que contenha os dois primeiros³⁰. Ora, e não é justamente isso que Schiller faz ao conciliar conceitos aparentemente opostos? Não está claro, portanto, que do ponto de vista da forma como obter a síntese entre conceitos, Schiller também deve a Kant essa lição?

Como se vê, foi essa lição kantiana que Schiller empregou para alcançar a síntese entre os conceitos de homem moderno e homem grego, gênio ingênuo e gênio sentimental, impulso sensível e impulso formal, espírito e matéria, estado natural e estado de natureza etc. Como se vê, um terceiro conceito é pensado sempre a partir da pressuposição da possibilidade da unidade entre conceitos antitéticos que se pretende conciliar. Talvez, tenha sido justamente a constatação dessa capacidade de operar sínteses perfeitas que fez Elias anunciar o século ilustrado erigido sobre a fé nesta *unidade*.

Acreditamos ter demonstrado suficientemente que Schiller atribui ao conceito de *unidade a função reguladora* que deve possibilitar a *síntese* entre partes aparentemente contraditórias: síntese que pressupõe um *termo médio* que sirva para harmonizar conceitos antitéticos. Como num passe de mágica, a manobra consiste em fazer surgir um novo conceito. Por isso, a articulação é engendrada de forma tão *precisa* que a conversão produz ao final um novo resultado: um conceito totalmente original.

Lembremos agora que na *KrV*, Kant demonstrou que o entendimento visa o conhecimento dos fenômenos operando *sínteses* mediante os esquematismos, e a razão mediante a exigência da *síntese* total das séries. Por sua vez, nos *Fragmentos das Preleções sobre Estética do semestre de inverno de 1792-93*, Schiller afirma que a “*arte em geral* tem o fim da verdade ou perfeição, da ligação do múltiplo na unidade, e o realiza com o entendimento” (Barbosa, 2004, p. 43). Mas, como observa Ricardo Barbosa, na Introdução de sua tradução às *Preleções*, esse vínculo entre arte e verdade não determina que a beleza dependa de “fins lógicos”, ela simplesmente “serve à perfeição” (2004, p. 24). De fato, no contexto das *Preleções*, o intuito de Schiller é demonstrar que o vínculo entre verdade, beleza e perfeição pressupõe sempre o princípio da unidade da multiplicidade, que é realizada pela ação sintetizadora do

³⁰ Also sgegeben: dass man aus einem gegebenen Begriffe hinausgehen müsse, um ihn mit einem andern synthetisch zu vergleichen: so ist ein Drittes nötig, worin allein die Synthesis zweener Begriffe entstehen kann. Was ist nun aber dieses Dritte, als das Medium aller synthetischen Urteile? (*KrV*, A 155/B 194)

entendimento e da razão. Todavia, concordamos com Barbosa (ibidem) quando ele salienta que ao contrário dos resultados alcançados por Kant na *KU*, Schiller busca justamente encontrar “critérios” para estabelecer a *validade objetiva* do belo, introduzindo a síntese entre beleza e verdade. Daí, justifica-se que Schiller possa operar com o conceito do belo a partir da *função* regulativa que lhe é atribuída.

De fato, a conversão do belo em *princípio*, lhe atribui a função moral de conduzir teleologicamente instâncias aparentemente contraditórias a uma síntese superior. Seu teor moral se explica pelo fato de que a tensão entre as partes é insuperável, o que está de acordo com o fato de que a meta é inacabável. Nesse sentido, ao belo cabe a incumbência infinita de garantir a harmonia entre opostos, bem no centro dessa tensão igualmente infinita. Como se vê, o belo assume a mesma função teleológica inacabável que Kant conferiu ao princípio regulativo para orientar a razão na direção do incondicionado.

Conclusão: do belo como princípio teleológico moral

Considerando que explicitamos suficientemente o *modus operandi* pelo qual Kant obtêm um princípio regulativo mediante a conversão do princípio de síntese regressiva frente ao dilema das antinomias da razão pura, então temos razão para crer que demonstramos a *fonte* na qual o conceito do belo schilleriano hauri sua inspiração e origem. Nesse sentido, o belo de Schiller desempenha a similar *função regulativa assintótica* que deve orientar a humanidade à passagem de sua condição condicionada (finita) a sua divindade incondicionada (infinita), numa *aproximação inacabável*. Trata-se de um *jogo assintótico* pelo qual a humanidade deve aproximar-se da perfeição infinita de suas disposições, como tarefa ideal inacabável. Mas, esse paradoxo pelo qual a meta indicada evidencia-se como uma *possibilidade inatingível* serve a Schiller para indicar a *divindade* que ele incorpora a beleza, a saber, um ideal moral. Esse ideal, portanto, representa a verdade da própria arte que, através da obra e da forma da elaboração criativa dela em cada etapa da história, revela a que passo está sendo cumprido o destino divino da própria natureza humana. E não é justamente isso que Hegel descreve na sua *Estética*, ao identificar uma certa hierarquização do desenvolvimento da obra de arte em consonância com o próprio espírito da cultura?

Do ponto de vista do método, foi provado que a função da beleza é conciliar, unificar e harmonizar conceitos aparentemente antitéticos. Nesse sentido, ela não faz nada mais do que *antecipar* a possível unidade-conceitual de *conteúdos* que podem ser pensados como perfeitamente unificados. Mas o fato de que Schiller atua segundo a prerrogativa de realizar uma divindade moral possível, o leva a incorporar o princípio teleológico kantiano ao belo, o que torna esse conceito estético em um princípio teleológico, antropológico e moral. Por outro lado, a natureza da operação da síntese carrega consigo um certo fluxo intercambial, que permite aos conceitos obtidos funcionarem como ponte que liga conteúdos opostos. Tal fluxo é o que autoriza Schiller a transitar com coesão, coerência e precisão entre conceitos aparentemente contrapostos. Ora, essa operação metodológica, vimos, foi apreendida da *KrV*, e é graças a ela que as *ästhetische Briefen* conciliam pares de conceitos antagônicos em um terceiro, com perfeita precisão. Prova disso são os conceitos obtidos por Schiller: *estado estético*, *gênio ideal*, *humanidade ideal* e *homem estético*.

Em última instância, não é preciso esforço para se compreender que no interior de cada um desses conceitos o que realmente está em jogo é a natureza humana. O homem é o evidente conteúdo histórico que Schiller investiga, analisa e descreve através das culturas grega e moderna. Seja nas *ästhetische Briefe* seja em *ÜnsD*, é sempre a riqueza multifacetada das etapas da história (cultura) do desdobramento da divindade da natureza humana. São essas etapas que aparecem sintetizadas nos conceitos obtidos para, em seguida, serem (re)projetadas idealmente na direção do futuro estado político (estético) igualmente ideal.

Resta salientar que o estado estético, para Schiller, representa a superação de estados políticos anteriores, nos quais não se encontra ainda a *verdadeira* natureza humana, visto que “a primeira aparição da razão no homem não é, por isso, o começo de sua humanidade” (*äB*, p. 647). Ora, diria Schiller que somente a *verdadeira liberdade política*, possível unicamente no estado estético, pode expressar a *plena antropologia* do ser, ou seja, sua *verdadeira humanidade*, aquela na qual o *homem-criança* poderá brincar de *adulto-perfeito*, ao cumprir o destino de sua *divina beleza*.

Na prática, o teor moral que atravessa os conceitos de *beleza* (*Schönheit*), *perfeição* (*Vollendung*) e *verdade* (*Wahrheit*) consiste tão simplesmente na *decisão* necessária de *pôr-se* a caminho. Isso indica que à beleza, como *princípio orientador*,

cabe apenas apontar a direção de *si-mesma* (sua perfeição), pois, a divindade da arte autêntica consiste em revelar que seu conteúdo é o espírito da própria natureza humana. Nesse sentido, torna-se compreensível porque a beleza é simultaneamente perfeição e meta. Por isso, a trama dos conceitos schillerianos permite entrever que a meta e o caminho se *encontram* e se *entrecruzam* na própria *ação unificadora da beleza*. Ela é o caminho infinito que já *está percorrido* quando ela própria se torna a motivação, ou seja, um ‘impulso interno’, “um impulso puro”, uma “tendência ao divino”: uma *forma-viva* (*lebende Gestalt*), pois:

O impulso moral puro é dirigido para o absoluto, para ele não existe tempo, e o futuro torna-se presente tão logo tenha necessariamente que se desdobrar (*entwickeln muss*) do presente. Diante de uma razão sem limites a direção é simultaneamente a perfeição e o caminho, o qual está percorrido tão logo seja iniciado (*äB*, p. 55)³¹.

Por fim, se Schiller aprendeu nas lições kantianas da Dialética Transcendental a forma para conferir à beleza a função teleológica de imperativo regulador, então, é irrecusável a ressonância fundamental que a *KrV* alcançou nas *ästhetische Briefen*. Nesse sentido, nos sentimos autorizados a reclamar à primeira *crítica*, o lugar de reconhecimento e importância que lhe cabe, por direito, ao lado das outras duas, as quais, se sabe, lhe são desdobramentos necessários, formando com ela o *sistema transcendental* aventado pelo velho Kant.

De acordo com tudo o que aqui se discutiu, sentimo-nos autorizados também a afirmar que as contribuições filosóficas de Schiller à filosofia devem ser reconhecidas, em função do seu autêntico estatuto filosófico que lhe é próprio. É no mínimo ingenuidade filosófica imputar-lhe uma suposta áurea mística, ou reconhecer-lhe meramente seu vigor poético e literário com a intenção de lhe ofuscar sua devida profundidade filosófica. Aliás, gostaríamos de sublinhar que, na contramão do que Kant e Fichte asseveram acerca da inadequação da linguagem literária ao discurso filosófico,

³¹ Grifo nosso. *Vor einer Vernunft ohne Schranken ist die Richtung zugleich die Vollendung, und der Weg ist zurückgelegt, sobald er eingeschlagen ist*. A citação em questão remete claramente ao interesse da razão kantiana em ultrapassar a experiência-condicionada rumo ao incondicionado (absoluto). É interessante mencionar também que Schiller optou por *Vollendung* e não por *Vollkommenheit*, embora ambos os termos signifiquem perfeição, *Vollendung* designa também *conclusão*, logo, esse termo diz respeito à perfeição que deve ser alcançada, que deve ser *concluída* por meio da ação; não se trata de uma perfeição *dada*, como é o caso de *Vollkommenheit*.

o trabalho de Schiller possui atributos que muito mais enaltecem a nobreza da filosofia do que a compromete.

Enfim, aqueles que não perceberam que a *estética ilustrada*³² é herdeira direta da *crítica transcendental* inaugurada pela *KrV*, talvez não tenham entendido que foi a trilha aberta pela *KrV* que possibilitou ao *Zeitgeist ilustrado* trazer à luz o idealismo alemão, os pré-românticos do *Sturm und Drang*, o *classicismo* de Schiller e Goethe e o *primeiro romantismo* dos irmãos Schlegel e Novalis. E a *estética ilustrada* outra coisa não é senão o resultado direto do diálogo estabelecido entre a filosofia e a arte na Alemanha de Schiller. Diálogo esse que encontra sua origem nas *trilhas* abertas pelo velho Kant ao *ousar* fazer a *Kritik der reinen Vernunft*.

Referências

- BARBOSA, R. (2004). *Schiller e a Cultura Estética*. RJ: Jorge Zahar. (Filosofia Passo-a-passo).
- BAYER, R. (1995). A Estética Alemã no século XIX. Estética de Schiller. In: *História da Estética*. Trad. port. José Saramago. Lisboa: Estampa.
- BEISER, F. (2005). The Deduction of Beauty. In: *Schiller as Philosopher. 'A Re-Examination'*. New York: Oxford University Press.
- BONACCINI, J. (2003). *Kant e o problema da coisa em si no Idealismo Alemão. Sua atualidade e relevância para compreensão do problema da Filosofia*. RJ: Relume Dumará.
- CADETE, T. R. (1994). Da educação estética como reescrita da determinabilidade humana. In: SCHILLER, F. *Sobre a educação estética do ser humano numa série de cartas e outros textos*. Tradução e introdução Teresa R. Cadete. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda.
- CAEIRO, O. (1983). *Oito Séculos de Poesia Alemã. Antologia comentada*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- CASSIRER, E. (1997). *A Filosofia do Iluminismo*. Trad. Álvaro Cabral. 3ª ed. SP: Unicamp.
- DUFLO, C. (1999). *O jogo de Pascal a Schiller*. Trad. Francisco Settineri e Patrícia C. Ramos. Porto Alegre: Artes Médicas.

³² Sobre a origem e o desenvolvimento da estética moderna, bem como a importância de Kant para o desenvolvimento da mesma, pode-se conf. o interessante artigo de Paul Guyer: The Origins of Modern Aesthetics: 1711–35. *The Blackwell Guide to Aesthetics*, 2004, 15-44.

DÜSING, K. (2010). Kants Theorie der Apperzeption und Objektkonstitution. Apperzeption und Selbstaffektion in Kants ‚Kritik der reinen Vernunft‘. In: Norbert Fischer (HG). *Kants Grundlegung einer kritischen Metaphysik. Einführung in die ‚Kritik der reinen Vernunft‘*. Hamburg: Velix Meiner Verlag.

ELIAS, N. (1997). *Os Alemães. A luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX*. Trad. Álvaro Cabral. RJ: Jorge Zahar.

EAGLETON, T. (1993). *A Ideologia da Estética*. Trad. Mauro Sá R. Costa. RJ: Zahar.

GUYER, P. (2004). The Origins of Modern Aesthetics: 1711-35. In: Peter Kivy (Ed.). *The Blackwell Guide to Aesthetics*. UK: Blackwell Publishing Ltd.

GUYER, P. (Org.). (2009). Introdução: O céu estrelado e a lei moral. In: *Kant*. Trad. Cassiano Terra Rodrigues. SP: Ideias e Letras. (Coleção Companions & Companions).

HATFIELD, G. (2009). Psicologia empírica, racional e transcendental: A psicologia como ciência e como filosofia. In: Paul Guyer (Org.). *Kant*. Trad. Cassiano Terra Rodrigues. SP: Ideias e Letras. (Coleção Companions & Companions).

HAUSER, A. (1998). *História Social da Arte e da Literatura*. Trad. Álvaro Cabral. SP: Martins Fontes.

HEGEL, G. W. F. (1978). La positividad de la religión cristiana. *Escritos de Juventud*. Trad. Zoltan Szankay e José M^a Ripalda. México: Fondo del Cultura Económica.

HEGEL, G. W. F. (1993). Estética. Trad. Álvaro Ribeiro e Orlando Vitorino. Lisboa: Guimarães Editores.

HÖFFE, O. (2013). *Kant. Crítica da Razão Pura. Os fundamentos da filosofia moderna*. Trad. Roberto Hofmeister Pich. SP: Edições Loyola.

KANT, I. (2011). Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. *Kant. Werke in sechs Bänden*. Wilhelm Weischedel (Hrsg.). München: Carl Christian Erhard Schmid Verlag/WBG, Band 6. Edição brasileira *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, org. Ricardo R. Terra, trad. Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra, comentários Ricardo R. Terra, Gérard Lebrun e José A. Giannotti. São Paulo: Brasiliense, 1986.

KANT, I. (2011). Kritik der reinen Vernunft. *Kant. Werke in sechs Bänden*. Wilhelm Weischedel (Hrsg.). München: Carl Christian Erhard Schmid Verlag/WBG, Band 2. Edição portuguesa *Crítica da Razão Pura*, trad. Manuela P. dos Santos e Alexandre F. Mourão. 4^a ed. Lisboa: Fundação Caloust Gubenkian, 1997.

KANT, I. (2011). Kritik der Urteilskraft. *Kant. Werke in sechs Bänden*. Wilhelm Weischedel (Hrsg.). München: Carl Christian Erhard Schmid Verlag/WBG, Band 5.

Edição brasileira *Crítica da Faculdade do Juízo*, Trad. Valério Rhoden e António Marques. 2ª ed. RJ: Forense Universitária, 1995.

KOLSCHMIDT, W. (1967a). Sturm und Drang. *História da Literatura Alemã*. Bruno Boesch (Org.). Trad. Dorothea Gropp. SP: Editora Herder/USP.

KOLSCHMIDT, W. (1967b). O Classicismo. *História da Literatura Alemã*. Bruno Boesch (Org.). Trad. Marion Fleischer. SP: Editora Herder/USP.

KOLSCHMIDT, W. (1967c). O Romantismo. *História da Literatura Alemã*. Bruno Boesch (Org.). Trad. Ingeborg Oberding. SP: Editora Herder/USP.

LEBRUN, G. (1993). *Kant e o Fim da Metafísica*. Trad. Carlos Alberto R. de Moura. SP: Martins Fontes. (Coleção Tópicos).

LEBRUN, G. (2001). *Sobre Kant*. Rubens Rodrigues T. Filho (Org.). Trad. José Oscar A. Morais, Maria Regina C. Rocha e Rubens R. T. Filho. 2ª ed. São Paulo: Iluminuras.

LONGUENESSE, B. (2019). *Kant e o poder de julgar*. Trad. João Geraldo Martins da Cunha e Luciano Codato. SP: Editora da Unicamp.

LÖWY, M.; SAYRE, R. (1993). *Romantismo e Política*. Trad. Eloísa de Araújo. RJ: Paz e Terra.

LUCK, Ferry. (2010). *Kant. Uma leitura das três 'Críticas'*. Trad. Karina Jannini. 2ª ed. RJ: DIFEL.

MOHR, G. (HG); WILLASCHEK, M. (HG). (1998). Einleitung: Kants Kritik der reinen Vernunft. *Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft*. Berlin: Akademie Verlag. (Klassiker Auslegen; Bd 17/18).

REGIN, D. (1965). The Esthetic Letters. In: *Freedom and Dignity. The Historical and Philosophical Thought of Schiller*. Netherlands: Martinus Nijhoff.

SCHILLER, F. (1960). *Das Schönste aus seinem Werk*. Herausgegeben und eingeleitet von Charles Waldemar. München: Südwest Verlag.

SCHILLER, F. (2001). *Os Bandoleiros*. Trad. e Prefácio de Marcelo Backes. Porto Alegre: L&PM. (L&PM Pocket).

SCHILLER, F. (2004). *Fragmentos das Preleções sobre Estética do semestre de inverno de 1792-93*. Trad. e introdução Ricardo Barbosa. BH: Ed. UFMG. (Col. Travessias).

SCHILLER, F. (2004). Kallias oder über die Schönheit. Briefe an Gottfried Körner. *Schiller. Sämtliche Werke in 5 Bänden*. München: Hanser Verlag/BWG. Band 5. Edição brasileira *Kallias ou Sobre a Beleza. A correspondência entre Schiller e Körner, janeiro-fevereiro de 1793*. Trad. Ricardo Barbosa. RJ: Zahar, 2002.

SCHILLER, F. (2004). Über die ästhetische Erziehung des Menschen einer Reihe von Briefen. *Schiller. Sämtliche Werke in 5 Bänden*. München: Hanser Verlag/WBG. Band 5. Edições brasileiras *A Educação Estética do Homem*. Trad. Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. 3ª ed. SP: Iluminuras, 1995; *Cartas Sobre a Educação Estética da Humanidade*. Trad. Roberto Schwarz, SP: EPU, 1991; edição portuguesa *Sobre a educação estética do ser humano numa série de cartas e outros textos*. Tradução e introdução Teresa R. Cadete. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994; edição francesa. *Letres sur L'education Esthétique de L'homme*. Trad., Int. e Prefácio de Robert Leroux. Aubier: Montaigne, s/d. (Collection Bilingue des Classiques Étrangers).

SCHILLER, F. (2004). Über naive und sentimentalische Dichtung. *Schiller. Sämtliche Werke in 5 Bänden*. München: Hanser Verlag/WBG. Band 5. Edição brasileira *Poesia Ingênua e Sentimental*. Trad. Márcio Suzuki. SP: Iluminuras, 1991.

SHARPE, L. (1991). *Friedrich Schiller. Drama, Thought and Politics*. New York: Cambridge University Press. (Cambridge studies in German).

SUSUKI, M. (1998). *O Gênio Romântico*. São Paulo: Iluminuras.

VACCARI, U. R. (2014). *Johann Gottlieb Fichte. Sobre o Espírito e a Letra na Filosofia*. São Paulo: Humanitas.

WEHRLI, M. (1967). A Época do Iluminismo. In: Bruno Boesch (Org.). *História da Literatura Alemã*. Trad. Erwin Theodor. SP: Editora Herder/USP.

WOOD, A. W. (2009). Teologia racional, fé moral e religião. In: Paul Guyer (Org.). *Kant*. Trad. Cassiano Terra Rodrigues. SP: Ideias e Letras. (Coleção Companions & Companions).

Artigo recebido em: 14.02.2021

Artigo aprovado em: 15.07.2021

