

A APARÊNCIA (*SCHEIN*) ESTÉTICA DESDE UM ESTATUTO CRÍTICO-TRANSCENDENTAL

The aesthetic Appearance (*Schein*) since a transcendental and critical statute

Luciano Carlos Utteich*

Universidade Estadual do Oeste do Paraná
lucautteich@terra.com.br

Resumo: Kant contrastou na *KrV* dois modos de lidar com o objeto, tomando-o como fenômeno (*Erscheinung*) ou como *noumenon*. O primeiro é determinado pela faculdade de juízo para o conhecimento e o segundo designa a forma das leis da razão que conduz a um pensamento necessário, organizador e sistemático. Neste segundo modo a razão pode apreendê-lo sem perceber se tratar de um objeto de mero pensamento, admitindo assim uma aparência de ser cognoscível, sendo daí intitulado de aparecer enganador (*Schein*) por ser uma estrutura judicativa influenciada pela sensibilidade. No nível estético na *KU* Kant apontou como podendo haver um sentido não exclusivamente negativo à noção da mera aparência (*Schein*) na poesia. Expomos esse debate trazendo o modo pelo qual Schiller, pela noção de aparência estética (*ästhetischer Schein*), complementa o significado do acréscimo de nuance à noção do “*Schein*” na ênfase sobre a liberdade e autonomia de uma aparência considerada desde o estatuto transcendental.

Palavras-chave: fenômeno; aparência; juízo; estética.

Abstract: Kant has contrasted in *KrV* two ways to treat the object, take it as a phenomenon (*Erscheinung*) or as a *noumenon*. The first is determined by the faculty of judgment for the knowledge and the second appoints the form of the laws of reason that leads to the necessary organizer and systematizer thought. In this second the reason can apprehend it without noticing that it is an object of the simple thinking, admitting the appearance of something cognizable, receiving then the title of delusive appearance (*Schein*), for being a structure of judgment influenced by the sensitivity. In an aesthetical level in the *KU* Kant has pointed to a not uniquely negative sense behind the notion of mere appearance at poetry’s sense. We will expose this debate and present the way through which Schiller’s notion of aesthetical appearance (*ästhetischer Schein*) complements the meaning of this increase of shading to the notion of “*Schein*”, with emphasis in liberty and autonomy of an appearance regarded since the transcendental statute.

Keywords: phenomena; appearance; judgment; aesthetic.

Introdução

Ao acompanhar o sentido historiográfico da produção filosófica de Kant constata-se ter ele conduzido os desenvolvimentos temático e sistemático de seu pensamento em caminhos distintos, mas em paralelo, voltado nos textos dos anos 80, sistematicamente, às questões da autonomia e da razão prática, para além de haver mantido nos anos 70 uma investigação sobre as questões da prudência humana na

* Professor Associado do PPG-Filosofia UNIOESTE/campus Toledo (PR).

Antropologia de 1772 (publicada em 1798), que teve seguimento nos anos 90, nas *Metafísica dos Costumes* (1797) e *Antropologia do ponto de vista pragmático* (1799).

Em atenção ao caráter programático das *Lições de Antropologia* Kant havia criticado Baumgarten por este haver inserido, por exemplo, a psicologia empírica no puro sistema da metafísica e, após distinguir psicologia e antropologia, caracterizou essa última como um “[...] conhecimento do ser humano na medida em que é pragmático [...]”.¹ Por isso é interessante constatar relativo às investigações da via sistemática e de fundamentação (*Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e *Crítica da razão prática*), sua radical incompatibilidade com as investigações de caráter pragmático (nas *Antropologias* dos anos 70 e com o conjunto de admissões, até certo ponto inovações, retomados nos textos dos anos 90). Tal incompatibilidade assenta-se na oposição entre a inicial proibição de inserir elementos sensíveis na pura investigação fundadora (textos dos anos 80) e, a seguir, em admitir e até exigir assimilar os aspectos sensíveis na justificação da razão moral fundada (textos anos 70-90).²

Nossa hipótese é que esse duplo fluxo investigativo pode ter operado e impedido, em dados momentos, julgamentos idôneos por parte de Kant em sua atividade de apreciar filosoficamente a produção do período por recensões aguardadas com expectativa. Apesar de compreensível a equipolência entre um Kant filósofo (autor da obra crítica e defensor da filosofia transcendental) e um Kant acadêmico (expositor das ideias dos manuais pertencentes a outros), para quem a filosofia mesma se divide

¹ *Apud* RODRÍGUEZ, Manuel Sánchez. Tenía Kant una doble vida? Reflexiones sobre la utilidad y el alcance de los *Apuntes de Lecciones de Antropología*. In: CORDÓN, Juan M. N.; JIMÉNEZ, Rafael V. O.; ROVIRA, Rogelio (eds.). *Nuevas Perspectivas sobre la filosofía de Kant*. Madrid: Escolar y Mayo, 2016, p. 116.

² Em *O belo como símbolo do bom ou a estetização da moralidade* (*Studia Kantiana*, 3 (1): 125-140, 2001), Maria de Lourdes Borges evidencia bem isso, ao expor como tergiversação de Kant a hipótese de ora vetar o tratamento conjunto das dimensões moral e estética e ora exigir essa “[...] consideração da necessidade de aspectos sensíveis para a efetiva realização da moralidade.” (p. 138) Isto é, configura uma tergiversação enquanto se deva contar isso como uma “[...] descoberta ou mudança relativa ao tema [...]” (p. 139) por parte dele, pois, como observa Borges, essa hipótese “[...] é questionável se considerarmos que parte desta relação entre cultivo do gosto e cultivo moral foi publicado na *Antropologia*, a qual reflete cursos dados desde o semestre 72/73, portanto, anteriores à *Fundamentação*.” (Idem, *ibidem*, p. 139). Decorrente dessa reflexão, Borges ensaia um início de resposta à questão do veto/admissão, ao dizer: “O mais provável é que, nos anos 90 e após a tematização da faculdade de prazer e desprazer na *Crítica do Juízo*, Kant tenha desenvolvido as ferramentas filosóficas necessárias para a unificação entre a obtenção *a priori* da lei moral e sua antropologia, concluindo numa *Metafísica dos Costumes*, que mostra como a lei moral pode ter um poder definitivamente motivador em seres morais sensíveis.” (idem, *ibidem*, p. 139). À base disso se deva pressupor, talvez, como correspondente aos dois caminhos em Kant (o de fundamentação e o das antropologias), a condução aos projetos de duas metafísicas distintas. Para uma tematização inicial nesta direção, cfe. LOPARIC, Z. As duas metafísicas de Kant. *Kant e-Prints*, vol. 2, n.5, 2003, p.1-10.

em especulativa e popular, em linhas gerais, algo ainda inexplorado³ pode ser presumido desde o ângulo da compatibilização dessas duas distintas linhas de percurso investigativo a partir de um novo ponto de vista.

Guardadas as devidas diferenças, a compatibilização das esferas moral e estética⁴ realizada por Schiller – em *Sobre Graça e Dignidade* (1793), a *Educação Estética da Humanidade* (1795) e outros – ilustra o anunciado acima. Em conformidade com a autonomia da estética fundada pela *Crítica do Juízo* de Kant, Schiller expôs mediante a noção de aparência estética (*ästhetischer Schein*) um componente em condições de pensar como reunidos e unificados os dois ângulos contrapostos e em debate.

Pela efetiva intersecção desta noção schilleriana se constata, portanto, que a posição tomada por Kant na nota de *A Religião nos limites da simples razão* (1793-4), na qual exprime seu desacordo com o encaminhamento schilleriano conciliador de moral e estética, perante agora o equacionamento historiográfico de seus dois projetos paralelos (de fundamentação da autonomia da razão prática e tratamento de temas sobre prudência mundana nas *Lições de Antropologia*), mostra-se dúbia. Pois, se Kant exprimiu, por um lado, em face dessa tomada de posição, a defesa do seu projeto

³ Com um conhecedor profundo dos fundamentos da terceira Crítica kantiana, Schiller subverterá a condição ali apresentada: “*a posse ad esse non valet consequentia*”: se esta, no dizer de Kant, “[...] vale tanto ao juízo de conhecimento sobre coisas em geral como ao juízo estético [...]” (§ 41. Do interesse empírico pelo belo. Kant, 1995 (a), 143; B 162), compreende-se desde esse caráter restritivo (*da possibilidade não se segue, como consequência, a existência*) ter passado batido ao projeto kantiano incorporar no estatuto transcendental da Estética, de modo positivo, a nuance de um “aparecer” meramente estético, de cuja influência pode ser decidido o alcance de um termo médio (“terceiro reino”, chama Schiller) entre verdade e realidade, possibilidade e existência, mostrando-os conciliáveis. Pela revalorização das faculdades de representação e de imaginação do sujeito desde a dimensão estética, Schiller restaura um lugar para vincular a noção de aparência estética ao estatuto transcendental. Pois, conforme concluirá na última carta (Carta XXVII), só “[...] no reino da aparência [...] realiza-se o ideal da igualdade.” (“*Hier also in dem Reiche des ästhetischen Scheins wird das Ideal der Gleichheit erfüllt [...]*”) (EEH, 145; UAE, 123). O texto *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen* (= UAE) recebeu duas traduções ao português no Brasil. A primeira de Anatol Rosenfeld (*Cartas sobre a Educação Estética da humanidade*) publicada pela editora Herder (São Paulo, 1963), e a segunda de Márcio Suzuki e Roberto Schwarz (*A Educação estética do homem. Numa série de cartas*) (= EEH) pela Iluminuras (São Paulo, 1995). Para padrão citamos em rodapé a paginação da edição de 1995, seguida pela paginação da obra editada em alemão pela Reclam. Para as obras de Kant citamos o ano de publicação e o número da página da edição portuguesa e pelo ano/página da edição alemã da Academia e, para a edição de Weischedel, o ano/página entre parêntesis.

⁴ Outra fundamental apresentação casada e intrinsecamente vinculada dos elementos estéticos e éticos foi desenvolvida por Cícero em *De Officiis* (*Dos Deveres*). Segundo V. Rohden, em Cícero a *magnanimitas* ocupou o lugar de um conceito com transição e circulação ambidestra para os domínios moral e estético. Contudo, observa Rohden, aqui faltará ainda uma clareza sobre os limites de cada domínio, clareza que foi trazida pela *Crítica do Juízo* de Kant. Para contraexemplo da investigação acima, cfe. ROHDEN, V. *Magnanimitas*. Um problema de relação entre estética e ética. *Studia Kantiana*, v. 3, n. 1, 2001, pp. 29-47.

especulativo-fundador, por outro ele mantém ainda, através disso – ou ao menos dá ares de blindagem – para seu modo e sua proposta de conciliar as esferas moral e estética que desenvolvia nos anos 70 e continuará a desenvolver até os 90. Nesse sentido sua recensão sobre a solução schilleriana destoa como consequência, no mínimo, ambígua.

Se não deve ser tomada essa consequência como mero episódio histórico de um mal-entendido, então a maneira pela qual Schiller compatibilizou as esferas moral e estética, em *Sobre Graça e Dignidade* e demais textos, merece ser levada em conta. Antecipa-se que ele propôs uma paridade abrangente (não lógico-cognitiva nem determinante) e adequada, igualmente em contraste com o conhecimento (forma lógica do objeto de conhecimento) do fenômeno (*Erscheinung*) e com a moralidade (forma imperativa da lei do agir moral), desde os fundamentos da sensibilidade (*Sinnlichkeit*).

Embora a categoria do aparecer estético (*ästhetischer Schein*) sirva de meio conciliador desde uma perspectiva mediadora recém-elaborada, contudo ela se mantém subordinada, de modo crítico, ao estatuto da razão transcendental. Isso é visível ao se constatar que tal nuance não só desenvolve o requerido pela autonomia estética explicitada na *Crítica do Juízo*, mas que, por coadunar-se explicitamente com o estágio inicial (sensível) do ato de representar – sem se confundir com o ato de síntese equivocado, incompleto, que se desvia das regras objetivas do ajuizar para afirmar só as subjetivas (denominado por Kant de aparecer enganador/*Schein*) – torna plausível pensar o *Schein* em sentido kantiano como desdobrado da mesma fonte que dá origem ao fundado por Schiller como *ästhetischer Schein*.

É que nesse contexto, pelo fato de a representação ser tomada, por primeiro, desde o sentido livre de um simples aparecer (*Schein*) para o sujeito, e não como expressão exclusiva de um juízo (já) mal elaborado, que Kant explicitará como o “aparecer enganador” (*Schein*), convém-se que toda representação a ser pensada será desdobrada, inicialmente, de um fenômeno/aparecimento (*Erscheinung*)⁵, mas cuja ênfase, no entanto, carece ser posta na autonomia das condições subjetivas, do sujeito-autor que reconhece a efetividade de suas próprias representações.

⁵ Em virtude da possibilidade de traduzir “*Erscheinung*” por “aparecimento”, em vez de exclusivamente por “fenômeno”, fazemos a dupla menção: fenômeno/aparecimento. A elucidação sobre os pontos decisivos da opção por “aparecimento” se encontra em Olavo Pimenta, *A distinção kantiana entre aparecimento e fenômeno* (*Kant e-Prints*, v. 1, n.1, 2006, pp. 119-136).

Nesse sentido alcança-se pela noção schilleriana do aparecer estético um modo de pensar ainda adequado às condições transcendentais da razão, mas que, por sua vez, supera o confinamento da noção do “Schein” à mera forma deficitária de ajuizamento ou desligada de sua referência primeira ao sujeito. Para elucidar esses pontos partimos do contexto histórico, privilegiando a fonte platônica de onde Kant parece ter extraído o embasamento para a recensão sobre o modo schilleriano de conciliar moral e estética. Contrasta-se, em seguida, o enfoque colocado na influência do elemento estético sobre a faculdade moral a modo de um desrecale do estético no contexto da moralidade, nos anos 90, em contraposição ao qual debate-se o caráter unidirecional do ditame schilleriano: *apenas do estado estético pode nascer o estado moral*, mostrado, ainda, em adequação com a equivocidade da expressão *modo de representação estético* em Kant. Por fim conclui-se pela elucidação do parentesco entre as noções do *Schein* (simples ou mero aparecer) e *ästhetischer Schein* (aparência estética), enquanto que o caráter representacional de todo “aparecer”, na ênfase de sua produção autônoma pelo sujeito, carece ser visto como coadunado com as condições subjetivas (estéticas e universais) do elemento judicativo, tanto prévias à, quanto anunciadas pela noção do “Schein” em sentido kantiano.

1. Nota em A Religião nos limites da simples razão

Encontra-se um exemplo adequado para ilustrar a possível *ligação* entre o que Kant desenvolveu nos textos sistemáticos e o que nas lições de antropologia se atentamos às circunstâncias do assunto debatido na nota de *A religião nos limites da simples razão*, em que Kant emite seu parecer sobre o que Schiller havia realizado em *Sobre Graça e Dignidade (Über Anmut und Würde)*⁶. Numa carta de Johann Erich Biester (um dos editores da revista *Berlinische Monatsschrift*), a 05 de outubro de 1793, Kant foi inteirado das críticas à sua filosofia moral, feitas por Schiller em *Sobre graça e dignidade*. Biester prevenia Kant sobre a referência schilleriana a seu sistema moral, como “[...] *aquele em que a dura voz do dever (como uma lei prescrita pela própria razão mas todavia como uma lei estranha) parecia tão forte e em que se dá pouca atenção à inclinação.*”⁷ A reação de Kant é manifesta como ajuizamento sobre a

⁶ Doravante SGD; UAW.

⁷ Kant, Immanuel. *Correspondence*. Translated and edited by Arnulf Zweig. Cambridge University Press, 1999, pp. 467-468. No final Biester recomenda: “[...] In view of the purpose of your first section, I wish

conciliação entre moral e religião, na nota de rodapé da segunda edição de *A religião dentro dos limites da simples razão*, em que obtempera a Schiller que a tal respeito ambos poderiam se entender melhor para resolver as diferenças, visto parecerem estar em perfeito acordo sobre os princípios fundamentais.

Entretanto, que o tom conciliatório de Kant é ardiloso é visível, ardil que se confirma pela sua interpretação ali manifesta: ele imputa a Schiller ter promovido em *Sobre Graça e Dignidade* uma vinculação indevida e confundido os elementos estético (graça) e moral (dignidade). Na vinculação realizada por Schiller procede-se, diz Kant, se “[...] se intrometem no negócio da determinação do dever e para tal querem subministrar os motivos [...] [em caso que] – as acompanhantes de Vênus Urânia são, então, cortesãs no séquito da Deusa Díone.”⁸

Segundo Kant está a indicar, parece ter ocorrido na proposta de Schiller uma *contradictio in adjecto*, pelo fato de este admitir (ou para nós, supostamente o fazer) uma margem de atuação, no espaço da dignidade (cujo símbolo é o domínio reservado à Vênus Urânia), à Vênus Díone, para autora e fornecedora dos *motivos da ação* (*Bewegungsgrund*), enquanto que a vênus Díone simboliza o amor físico e sensual, equivalente ao amor patológico (*pathologische Liebe*) e condicionado, compatível na esfera prática às ações assentadas em inclinações da vontade sensivelmente afetada e heterônoma.⁹

É certo que Kant não alude a que a vênus maior (celestial) tivesse sido efetivamente levada a se tornar subserviente à vênus menor (terrestre), senão que exclusivamente as acompanhantes do cortejo da vênus celestial – composto pelas Cáritas (graças) Aglaya, Eufrosine e Talía (musas da beleza, da natureza, da criatividade humana e da fertilidade), pelas Horas e ninfas oréadas – viriam a ser desencaminhadas por tomar parte no cortejo da segunda, devido a terem sido, no entender de Kant, indevidamente associados os domínios estético e moral. É apontado ali para o contrassenso de considerar as musas e as graças em franca participação no cortejo da deusa antípoda, uma vez que as duas vênus se apresentam, de modo necessário, em

you would look at Schiller’s essay, “Über Anmuth und Würde” (in the second issue of *Thalia*, 1793, published separately as well), and notice what he says, quite speciously, about your moral system, viz., that the hard voice of duty sounds too strongly therein (duty being a law prescribed by reason itself but nevertheless in a way an alien law) and that there is too little attention to *inclination* ...”.

⁸ Kant, 1992, 30; 1986, B 669.

⁹ Kant, 1997, 30; 1968, BA 13-4.

direta oposição uma à outra. Esse modo de pensar pode ser considerado como representando por aquele procedimento de polarização entre o puro e o empírico, entre a forma e a matéria, fundado pela abordagem dos textos de Kant nos anos 80 (*GdMS*, 1785; *KpV*, 1788), na qual acentua a necessária ausência de influência de elementos estéticos sobre o domínio de fundamentação da razão prática e seus elementos, indo até ao repúdio da admissão do sentimento de prazer como ligado à ação moral (condenação da simpatia para influenciador da fundação moral).¹⁰

A respeito da atribuição feita a Schiller de haver confundido os domínios estético e moral (não se sabe se mediante um intercâmbio escuso, uma alternância ou sobreposição), pergunta-se se Kant, ao servir-se da alegoria das duas deusas para aplicar seu modo de conceber distinto relativo à possibilidade de conciliação, pressupondo – inicialmente – o modo unívoco de elucidação expresso nos textos fundacionais dos anos 80, não terá mostrado uma limitação na compreensão do espectro do exercício demonstrativo realizado por Schiller em *Sobre Graça e Dignidade*.

Decerto para encaminhar uma resposta teria sido necessário acompanhar o espectro completo da noção schilleriana de aparência estética (*ästhetischer Schein*) presente, em desdobramento, nas noções de sentido estético e cultura estética, desenvolvidas em *Sobre Graça e Dignidade* e outros textos (*Sobre o Sublime*, 1793; *Do Sublime*, 1793; *Sobre a utilidade moral dos costumes estéticos*, 1793; *Cartas estéticas sobre a educação da humanidade*, 1795).¹¹

À base de uma leitura atenta dessas noções vê-se como assimétrica a pressuposição de Kant de que ele e Schiller poderiam concordar a respeito dos princípios fundamentais: nesse domínio ambos parecem concordar só a respeito da (vênus) Urânia celestial para símbolo da esfera da dignidade e do dever, pois de cara, nas primeiras páginas de *Sobre Graça e Dignidade*¹², Schiller expôs a alegoria da deusa da beleza, cujo cinturão mágico transmite graça a quem o porta.¹³

¹⁰ Para uma detalhada exposição dessa questão, cfe. Maria de Lourdes Borges, *O belo como símbolo do bom ou a estetização da moralidade* (*Studia Kantiana*, 3 (1): 125-140, 2001).

¹¹ Para uma sugestão de resposta, cfe. UTTEICH, L. Entre moral e religião: destinação e afeto desinteressado no debate Kant-Schiller, *Studia Kantiana*, vol. 11, n° 15, 2013. E também, cfe. UTTEICH, L. Harmonia e Autonomia da Aparência em Schiller: o transcendental revisitado, pp.83-130, em FERRER, D.; UTTEICH, L. *A Filosofia Transcendental e a sua Crítica. Idealismo. Fenomenologia. Hermenêutica*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2016.

¹² Como observa Beiser, o conceito de graça e dignidade, aludidos no título do texto de Schiller, possuem uma proveniência clássica: “Os termos *gratias* e *dignitas*, ou seus equivalentes *venustas* e *gravitas*, eram termos da arte antiga. Eles eram em geral e primeiramente utilizados para descrever qualidades de

Kant parece tomar por base o diálogo *O Banquete*, de Platão (a partir de 180 d), como fonte para exprimir os dois tipos míticos de amor expostos na nota de *A Religião*. No relato platônico o personagem Pausânias traz duas noções distintas do amor (duas Afrodites): Vênus Urânia, filha de Urano, referida ao amor espiritual e celestial; e Vênus Pandêmia (a popular), filha de Zeus e de Díone, referida à forma mais jovem do amor. Atendendo à exigência de tornar mais explícito “[...] o dom que a um e a outro [destes deuses] coube [...]”¹⁴, Pausânias confirma em seu discurso dizendo:

[...] o amor de Afrodite Pandêmia é realmente popular e faz o que lhe ocorre; é a ele que os homens vulgares amam [...], [e] o que neles amam é mais o corpo que a alma [...]. Trata-se, com efeito, do amor proveniente da deusa que é mais jovem que a outra, e que em sua geração participa da fêmea e do macho.¹⁵

E, Pausânias continua dizendo:

[...] o outro [amor] [...] é o da Urânia, que primeiramente não participa da fêmea, mas só do macho e [...] é a mais velha, isenta de violência [...]; daí então é que se voltam ao que é másculo os inspirados neste amor, afeiçoando-se ao que é de natureza mais forte e que tem mais inteligência.¹⁶

Por fim, o personagem Erixímaco arremata o delineamento das duas Afrodites ao dizer: “[...] aos homens moderados, e para que mais moderados se tornem os que ainda não sejam, deve-se aquiescer e conservar o seu amor, que é o [amor] belo, o

pinturas, arquitetura, esculturas e formas de discurso [...]”, e ainda, também, da retórica antiga. Segundo Beiser, “[...] eles eram traduções latinas de termos críticos da Grécia antiga: *gratias* e *venustas* traduziam *charis*; e *gravitas* era por vezes usada para *semnos*. *Gratia* e *venustas* tinham o significado de prazeroso, charmoso e adorável; *venustas* referia-se à beleza visível e externa, e era frequentemente contrastada com *pulchritudo*, que significa beleza em um sentido mais transcendental e ideal. *Gravitas*, que literalmente significa peso, tem o sentido metafórico de seriedade moral; e *dignitas* implicava em compensação um sentido moral e intelectual. Além deste significado bastante geral, os termos parecem não ter uma conotação mais precisa, seja em grego, seja em latim.” (p.86-7; tradução nossa) À base disso é interessante contrastar essa diferença nas fontes dos dois autores ao proporem realizar um tipo semelhante de tarefa assentados em distintos pontos de referência.

¹³ Disse Schiller: “A fábula grega atribui à deusa da beleza um cinto que possui o poder de emprestar graça [*Anmut*] e de obter o amor a quem o porta.” SGD, 7; UAW, 69.

¹⁴ Platão, 1972, 21.

¹⁵ Platão, 1972, 21-2.

¹⁶ Platão, 1972, 22.

[amor] celestial, o Amor da musa Urânia [...]”¹⁷, enquanto que sói ao outro amor ser fonte dos sentimentos pessoais e das paixões.

À base do exposto acima não se vê como inferir da associação à Vênus Díone toda aquela dinâmica trazida pela figura da deusa da beleza que concede a própria “[...] beleza em movimento [...]”¹⁸ àquele que portar o cinturão mágico. Dois anos depois, nas *Cartas estéticas* (carta VI), Schiller contrasta ainda Vênus Urânia (amor celeste e espiritual) à Vênus cultuada na ilha de Citera (Vênus Citeréia), representante do amor carnal, vetando outra vez qualquer tipo de comércio entre elas.

A partir disso podem ser aventadas três possibilidades: a primeira, apontar a uma imprecisão na avaliação kantiana do texto schilleriano, enquanto o *Banquete* reforça o caráter inconciliável entre os duas Vênus (entre os elementos incondicionado e condicionado). A segunda, apontar à suposição de ter sido Kant um latitudinário ao ter tomado a sua determinação genérica – não da moral, mas do composto harmônico estética-moral –, por uma determinação estrita (*strictu*) daquele composto, à qual visaria então atribuir ao outro o caráter mal formado e, por isso, injustificado de união daqueles elementos. Ou ainda, como terceira possibilidade, por ter Kant visado, ele próprio, guardar lugar para a sua própria apresentação estrita futura do modo de interligar os domínios da moralidade e da estética, em períodos e textos posteriores.

Ao se manter no horizonte a produção paralela de Kant dos anos 70 e 90 (72-3/95-6) aceitamos como o caso a terceira possibilidade: nessa produção paralela dos anos 70-90, retomando o que desenvolveu nas *Antropologias* dos anos 70, Kant desenvolve o entrelaçamento entre as dimensões moral e estética nos §§ 59-60 da *KU* (1790), na introdução à doutrina da virtude na *Metafísica dos Costumes* (*MdS*) e na segunda parte da *Antropologia do ponto de vista pragmático* (*AnthpH*). E isso ele realiza não de modo unilateral, mas desde um duplo sentido propedêutico: tanto no sentido de que as ideias morais são apresentadas como preparação para a fundação do gosto e do sentimento moral, como no de que os elementos estéticos devem ser vistos como preparatórios para constituir a moralidade (*MdS*).

Assim, face à recomendação de Biester sobre a (aparente) interpretação equivocada de Schiller sobre sua filosofia moral, vê-se que na nota de rodapé em *A Religião* Kant manifesta-se tomando uma posição de defesa de sua filosofia prática e

¹⁷ Platão, 1972, 27.

¹⁸ Schiller, SGD, 9; UAW, 71.

especulação sistemática. E, enquanto pelo próprio Kant é afundado no domínio estritamente filosófico, em definitivo, o pressuposto de “possível concordância” com Schiller acerca dos princípios fundamentais, é conservado, paralelamente, o espaço para fornecer o seu modelo conciliador de moral e estética de um ponto de vista pragmático, em que reiterará o duplo sentido propedêutico mencionado. Perante os meandros que constituíram a reatividade de Kant há que prestar atenção, então, no modo pelo qual Schiller propôs sua conciliação ao adotar para propedêutica esse caminho unidirecional, de que “[...] apenas do [estado] estético pode nascer [...] o estado moral [...].”¹⁹

2. Debate sobre o desrecalque do estético no contexto da moralidade nos anos 90

É interessante observar como não inteiramente conformes à concepção de Schiller sobre a parte prática da filosofia kantiana a acusação levantada por Biester e acatada por Kant. Pois, em momento algum Schiller subavaliou o serviço prestado à época pela fundamentação kantiana da lei moral pelo fornecimento da fórmula do imperativo. Permita-me essa longa citação, na qual Schiller diz:

Na filosofia moral de Kant, a ideia de dever é exposta com uma dureza diante da qual toda a Graça recua e que poderia facilmente induzir um entendimento fraco a buscar a perfeição moral na via de um ascetismo obscuro e monástico. Por mais que também o grande filósofo buscasse se guardar desta falsa interpretação que, entre todas, tem de ser justamente a mais revoltante ao seu espírito sereno e livre, parece-me, porém, que ele mesmo deu uma forte (embora, em sua intenção, talvez, quase não se pudesse evitar) ocasião para isso, pela posição severa e penetrante de ambos os princípios que agem sobre a vontade humana. Sobre a questão mesma não pode haver mais nenhuma disputa entre as cabeças pensantes [...] e eu mal saberia [...] se sobre este assunto quisesse obter um outro resultado pela razão. Mas Kant procedeu de modo tão puro na investigação da verdade [...]. Quando ele encontrou diante de si a moral da sua época, no sistema e na prática, teve de revoltá-lo, por um lado, um materialismo grosseiro nos princípios morais, que a indigna complacência dos filósofos pôs como almofada sob a cabeça do caráter frouxo da época. Por outro lado, tinha de chamar a sua atenção um não menos duvidoso princípio de perfeição que, para realizar uma ideia abstrata da perfeição universal do mundo, não estava muito embaraçado com a escolha dos meios.

Portanto, Kant dirigiu a mais poderosa força dos seus fundamentos para onde o perigo era mais declarado e a reforma, mais urgente, e tornou em lei perseguir sem indulgência a sensibilidade tanto aí onde

¹⁹ Schiller, EEH, 119; UAE, 92.

ela escarnece com audaciosa frente do sentimento ético quanto no véu imponente de fins moralmente louváveis, no qual, em particular, um certo espírito de ordem entusiástico sabe encobri-la.

Kant não tinha de instruir a ignorância, mas tinha de repreender a perversão. A cura exigia abalo e não lisonja e persuasão e, quanto mais duro fosse o contraste do princípio de verdade com as máximas dominantes, mais ele podia esperar despertar a reflexão sobre isso.

Kant foi o Drácon da sua época, pois ela ainda não lhe pareceu nem digna nem receptiva a um Sólon. Do santuário da razão pura, ele trouxe a lei moral, estrangeira e ainda assim tão conhecida, a exibiu, em toda sua santidade, ao degradado século e pouco perguntou se há olhos que não suportam o seu brilho.²⁰

Não obstante os textos kantianos dos anos 80 (*GMdS* e *KpV*) primarem por privilegiar o exercício da lei moral a ponto de esquecer que o sujeito moral, ao assim proceder, viria a ser não só fixado a meio caminho entre as duas condições extremas e opostas, do selvagem e do bárbaro, em nada prontas para compreender o ideal de humanidade subjacente a elas, mas seria preparado para considerar, com exclusividade, “[...] o material meramente como um empecilho e a sensibilidade [*Sinnlichkeit*] numa contradição necessária com a razão [...]”²¹, logo, sendo deixado sob o risco de cair em uma dessas condições extremas, vê-se, nas palavras acima, que sem proceder a uma transgressão essencialmente moral do dever, Schiller conduz a uma transgressão estética dele, enquanto se contrapõe, desde um ângulo puramente estético, ao limite trazido pela abordagem fundacional kantiana.²²

Nesse sentido Schiller reflete em *Sobre Graça e Dignidade* dizendo ter Kant apresentado o conceito de obrigação [*Verbindlichkeit*] como se [*als ob*] levasse a uma

²⁰ Schiller, SGD, 39-40; UAW, 107-8.

²¹ Schiller, EEH 72, nota; UAE, 51 (Fussnote).

²² Em detrimento de um comportamento necessariamente sempre sublime para servir de expressão da moralidade, o debate de Schiller na Carta XXIII exprime o comportamento nobre como alternativa, vinculado à expressão da moralidade. Parte-se dessa consideração: “[...] o homem sensível é já (fisicamente) determinado e não mais tem a livre determinabilidade [...]” e, por isso, justamente aqui lhe resta “[...] recuperar essa determinabilidade perdida antes de poder trocar sua determinação passiva por uma [determinação] ativa. Mas só pode recuperá-la à medida que perde a determinação passiva que possuía ou à medida que já contém em si a determinação ativa para a qual deve passar.” No dizer de Schiller isso é tão verdadeiro que, conclui, se o homem “[...] apenas perdesse a determinação passiva, perderia com ela [já] a possibilidade de uma ativa, pois o pensamento precisa de um corpo, e a forma pode realizar-se apenas numa matéria.” Em vista disso se convém que o homem “[...] já conterà em si a determinação ativa, [que ele] será determinado passiva e ativamente ao mesmo tempo, isto é, terá de tornar-se estético.” (EEH, 118; UAE, 91). Neste sentido a transgressão estética do dever refere-se à possibilidade de iniciar já “[...] no campo da sensibilidade [...]” a espontaneidade da razão, em que “[...] o poder da sensação é quebrado dentro já de seus próprios domínios [...]”, conduzindo a que seja o homem físico “[...] enobrecido de tal maneira que o espiritual, de ora em diante, só precisa desenvolver-se dele segundo as leis da liberdade.” (idem, ibidem).

determinação cartusiana do ânimo [*eine kartäuserartige Gemüthstimmung*] e, em sendo assim, que a forma imperativa da lei moral, expressa por Kant, poderia produzir aqui um engano, levando a que a moralidade tomasse com isso “[...] a aparência de uma lei estranha e positiva, [...] [que] dificilmente poderia ser atenuada.” (“[...] *den Schein eines fremden und positiven Gesetzes annahm [...], schwerlich vermindert werden dürften*”).²³

Em relação a isso, Schiller reflete na *Carta XXIII*:

O filósofo moral ensina-nos que nunca se pode fazer mais do que o dever, e [ele] tem razão se visa apenas à relação das ações que se referem meramente a um fim, [no qual] ir ao suprassensível *para além deste fim* (que não pode significar aqui senão realizar esteticamente o físico), quer dizer ao mesmo tempo ir *para além do dever*, à medida que este só pode prescrever que a vontade seja santa, mas não que a natureza já se tenha santificado.

Embora não haja transgressão moral do dever, há [aqui] *uma transgressão estética do mesmo*, e um tal comportamento é dito nobre. Contudo, exatamente porque sempre se percebe no que é nobre uma abundância (pois aquilo que necessita ter um valor material possui também um valor formal livre, ou une ao valor interno que deve ter um [valor] externo que poderia faltar-lhe) alguns incautos confundiram abundância estética e abundância moral e, seduzidos pela aparência do nobre [*von der Erscheinung des Edeln*], transportaram certo arbítrio e contingência para dentro da própria moralidade, o que a teria suprimido completamente.²⁴

Na proposta de pensar a ligação entre as esferas moral e estética, Schiller está atento para não colocar a mesma exclusividade (unilateralidade) à realização dos fins morais, como no exposto por Kant nos textos fundacionais dos anos 80. Ele assenta isso, por sua vez, na perspectiva alternativa assentada no lema em que sentencia: “[...] o estado moral pode nascer apenas do [estado] estético [...], e nunca do [estado] físico”²⁵. Isso é assim e isso se deve a que, continua ele, “[...] é no campo indiferente da vida física que o homem tem de iniciar sua vida moral [...]”²⁶. E, assim como é necessário, complementa,

[...] para sua determinação moral que o homem seja puramente moral e que demonstre uma espontaneidade absoluta, do mesmo modo é

²³ SCHILLER, SGD, 41; UAW 109.

²⁴ SCHILLER, EEH, 120 (nota); UAE, 94 (Fussnote).

²⁵ Schiller, EEU, 119; UAE, 92.

²⁶ Schiller, EEU, 120; UAE, 95.

indiferente para sua determinação física se ele é puramente físico, se se comporta de maneira absolutamente passiva [...].²⁷

Nisto o primeiro estado físico se antecipa (porque já está desde sempre antecipado) para ser soerguido até uma perspectiva originariamente estética, visto ser na passividade que “[...] o homem tem de iniciar sua espontaneidade [...]”²⁸, do mesmo modo que a liberdade racional deve se iniciar no seio das limitações sensíveis.

Conforme esse modo de ver, enquanto ângulo efetivamente favorável ao domínio da liberdade (vênus Urânia)²⁹, trata-se aqui, diz Schiller, de que “[...] o homem deve [...] travar guerra contra a matéria em seus próprios limites [...]” e impor a lei de sua vontade às limitações da matéria, ao invés de procurar conduzir a luta “[...] contra o terrível inimigo no campo sagrado da liberdade [...]”³⁰. Toda a transformação aqui presente graças à aplicação do lema de que o estado moral só pode nascer do estético acentua, então, como sendo exclusivamente por meio da formação estética (gosto) que o homem pode aprender “[...] a desejar mais *nobremente* [...]”³¹, pelo qual ele não precisa mais, então, ser obrigado “[...] a *querer de modo* sublime [...]”³².

A cultura estética vem constituir assim a esfera de conciliação dos poderes de conhecimento humano, a partir da qual, enquanto tarefa de “[...] submeter às leis da beleza [liberdade no fenômeno] tudo o que nem as leis da natureza nem as leis da razão prescrevem ao arbítrio humano [...]”³³, as condições para tal conciliação hão de se constituir como sendo o início mesmo da forma estética do dever. A saber, não externamente ao homem, uma vez que verdadeiramente inicia-se “[...] a vida interna já

²⁷ Schiller, EEU 119; UAE, 93.

²⁸ Schiller, EEU, 120; UAE, 95

²⁹ Ainda é possível outro contraste a respeito do par liberdade/coação na classificação kantiana do arbítrio, à base da diferença entre *natura ectypa* e *natura archetypa* na KrV (Kant, 1997, 463/637; B 562/B 830), em que distingue *arbitrium liberum*, *arbitrium sensitivum*, e *arbitrium brutum*: o primeiro como determinado independentemente dos impulsos sensíveis (pela razão prática); o segundo, patologicamente afetado pelos impulsos sensíveis; e o terceiro, patologicamente necessitado e unicamente animal. (Kant, 1997, 462; B 562). Se, concernente ao tipo de liberdade ou dimensão livre estética trazida por Schiller na noção de graça (*Anmut*), não há nenhuma correspondência com qualquer dos tipos de arbítrio acima explicitados, menos ainda se deve tentar identificar, no curto escopo da liberdade advindo da oposição vênus Urânia/vênus Díone, uma localização da dimensão estética explicitada pela noção de aparência estética.

³⁰ Schiller, EEU, 120; UAE, 95.

³¹ Schiller, EEU, 120; UAE, 95.

³² Schiller, EEU, 121; UAE, 95.

³³ Schiller, EEU, 121; UAE, 95.

na forma que ela empresta à vida externa [...]”³⁴, ficando por isso mais explicitado o motivo pelo qual o estado moral tem de nascer do estado estético, e nunca o inverso.

Ainda que não esteja em pauta aqui a questão, às vezes levantada, sobre se Schiller pode ser considerado um intelectual autônomo ou se seu pensamento tem de que ser considerado como formado e desenvolvido graças exclusivamente ao contato com a filosofia kantiana³⁵, um tema por excelência trazido por ele foi o da *expressão harmônica da aparência (Schein)*, em que os elementos moral e estético são apresentados atuando em parceria, enquanto isso também torna possível caracterizá-los desde a preservação de cada domínio sem qualquer interferência contígua.

Em sua especificidade, Schiller apresenta os domínios da dignidade e da graça, mas ainda essas duas em conjunto com a esfera do conhecimento, sobre a qual atribui haver também um estado de fruição. Diz ele:

[...] Quando nos deleitamos com o conhecimento [...] distinguimos muito claramente nossa representação de nossa sensação, e vemos, nesta última, algo de contingente que poderia faltar sem que o conhecimento cessasse e a verdade deixasse de ser verdade.³⁶

Aqui pode ser vislumbrado um fundo compartilhado relativo à distinção entre as noções de moral, estética, conhecimento, sensação e representação do ponto de vista de Kant, no anúncio de que as duas doutrinas estéticas fundadas na *KrV* e na *KU* podem ser unificadas desde a idealidade transcendental. Disse Kant:

Assim como a idealidade dos objetos dos sentidos, enquanto fenômenos, é a única maneira de explicar a possibilidade de que suas formas venham a ser determinadas *a priori*, do mesmo modo também o idealismo da conformidade a fins no ajuizamento do belo da natureza e da arte, é o único pressuposto sob o qual pode a crítica explicar a possibilidade de um juízo de gosto, o qual exige *a priori*

³⁴ Schiller, EEU, 121; UAE, 95.

³⁵ Para uma visão ampliada sobre esse debate recomendo os trabalhos de Laura Anna Macor e aqui, especialmente, cfe. MACOR, Laura A. *Renovando el canon filosófico. Schiller antes, después y más allá de Kant*. (Renewing the Philosophical Canon. Schiller Before, After and Beyond Kant), in: *Con-Textos Kantianos*, Internacional Journal of Philosophy, n.2, noviembre 2015, pp. 287-309.

³⁶ Schiller, EEH, 131; UAE, 104. Continua ele dizendo na sequência: “Seria uma empresa de todo vã, no entanto, querer separar da representação da beleza esta relação com a faculdade sensível; por ser insuficiente pensar uma como efeito da outra, temos de ver as duas simultânea e reciprocamente como causa e efeito.”

validade para qualquer um (sem contudo fundar sobre conceitos a conformidade a fins que é representada no objeto).³⁷

Nesse sentido a teoria de Schiller a favor da *expressão harmônica da aparência* (*Schein*) toca íntima e radicalmente o já desenvolvido por Kant sobre o modo-de-representação estético, atendendo inclusive a sua equivocidade, como a expressa Kant na *Primeira Introdução da KU*. Cito:

Permanece sempre uma equivocidade inevitável na expressão de modo-de-representação estético, se por ela se entende *ora* aquele [modo] que excita o sentimento de prazer e desprazer, *ora* aquele que diz respeito à faculdade-de-conhecimento, na medida em que nela é encontrada intuição sensível, que nos faz conhecer os objetos somente como fenômenos [*Erscheinungen*].³⁸

Ao levar em conta a elaboração de Kant na *KpV* (texto dos anos 80) de um argumento em que insinua, ficticiamente, incrementar a esfera da razão pura prática com um modo de representação sensível, tem-se um contraste interessante a respeito do que mencionamos. Disse:

[Assim como] A analítica da razão pura teórica foi dividida em estética transcendental e em lógica transcendental, a analítica da razão prática, pelo contrário, foi dividida em lógica da razão e em estética da razão pura prática (se me é permitido utilizar aqui estes termos, alias não adequados, simplesmente em virtude da analogia).³⁹

Tendo a lógica na razão teórica sido dividida em analítica dos conceitos e analítica dos princípios, ela teria na razão prática, por sua vez, de se dividir “[...] em analítica dos princípios e em analítica dos conceitos [...]”, em virtude da qual se mostra, então, complementa Kant, que “[...] a estética tinha ainda duas partes devido às duas espécies de uma intuição sensível.” Contudo, aqui na razão prática a sensibilidade não é e nem será considerada como capacidade de intuição, senão “[...] somente *como sentimento* [*Gefühl*] (que pode ser um princípio subjetivo do desejo).”⁴⁰

³⁷ Kant, 1995 (a), 195; B 254.

³⁸ Kant, 1995 (b) 58-9; (1974, 35).

³⁹ Kant, 1992 (a), 106; A 162-3.

⁴⁰ Kant, 1992 (a), 106; A 162-3.

É que, já que a razão pura no domínio prático deve ser pensada, ela tem de ser pensada a partir de princípios *a priori*, e não por princípios empíricos de determinação, evitando com isso vir a ser combinada com elementos de outra escala, como, por exemplo, de uma psicologia empírica⁴¹ (como na metafísica de Baumgarten). Em vista disso se assemelha a divisão da analítica da razão pura prática à divisão de um silogismo.⁴²

Com respeito à fundamentação transcendental da sensibilidade pode ser antevisto o caráter revolucionário da *KrV* e da *KU* desde a transformação operada na disciplina da Estética pela criação ou acréscimo da abordagem transcendental na Filosofia, com todas as consequências que daí possam ser extraídas. Como observa Virgínia, afinal de contas se a proposta kantiana de um juízo de gosto puro “[...] radicaliza [...] a descoberta das intuições puras do espaço e tempo, enquanto representações da sensibilidade [...]”⁴³, essa proposta ainda também depende dessa descoberta ao levá-la às últimas consequências. Não é difícil localizar aqui a importância da reflexão e considerar o quanto a reflexão fundada no domínio da faculdade não-determinante do juízo antecederá e condicionará a distinção mesma entre o inteligível e o sensível.⁴⁴

Por se ter abstraído o domínio exclusivamente reflexionante do Juízo da esfera de determinação mecânico-causal, em favor da automanutenção da atividade reflexiva mesma, constata-se haver desde aí um ganho sensível ao mesmo tempo transcendental, ao qual chamar de *apuro estético*, pertencente ao ânimo humano. Mas poder-se-ia caracterizá-lo principalmente por essa condição fundadora anunciada por Kant, a saber, no fato de que, pela atividade reflexionante da faculdade de julgar estética,

[...] os objetos de conhecimento empírico [as representações intuitivas] são determinados de muitos modos, fora daquela condição

⁴¹ Como mostra Maria de Lourdes Borges, um longo percurso foi percorrido até que psicologia e antropologia fossem separadas da metafísica e pela qual a última fosse instituída na pureza com que se caracteriza nos textos fundacionais de Kant. Cfe. Borges, Maria de L. Psicologia empírica, Antropologia e Metafísica dos Costumes em Kant. *Kant e-Prints*, v.2, n. 1, 2003, pp. 1-10.

⁴² Kant, 1992 (a), 106; A 162-3.

⁴³ Figueiredo, 2001, 195.

⁴⁴ Figueiredo, 2001, p. 197. Desse modo, diz Virgínia, “[...] é garantido à reflexão transcendental tanto o exercício da crítica [do sujeito que julga], a sua função heurística, como uma liberdade de ir e vir entre duas faculdades tão heterogêneas quanto o são entendimento e sensibilidade.” (198).

de tempo formal, ou, tanto quanto é possível julgar *a priori* [na qual tais objetos são] suscetíveis de ser determinados.⁴⁵

Na relação entre o modo-de-representação estético, “[...] que excita o sentimento de prazer e desprazer [...]”⁴⁶, e a matéria (representação intuitiva) obtida *in loco* e de modo necessário pela faculdade da sensibilidade (vinculada à imaginação como faculdade das intuições), distinguem-se as representações intuitivas – como voltadas às possíveis “[...] tendências (*Triebfedern*) encontradas na natureza [...]”⁴⁷ –, portanto, numa direção não-determinante do Juízo em que “[...] o sujeito é motivado a produzir representações em conformidade a regras [...]”⁴⁸, tornando-se assim livre de ser mero registrador passivo de uma natureza que o afeta necessariamente, e que não admite nenhuma liberdade e nenhum grau de prazer.⁴⁹

No domínio reflexivo o sujeito conduz suas representações como voltadas não à sensação (conhecimento), mas ao sentimento (Estética): uma atividade autônoma está subjacente aqui na medida em que cada representação pode ser vista como candidata a um sentimento de prazer de reflexão, e não à sensação (que é passiva e não requer a mínima elaboração conceitual). Esse sentimento é um fundamento para refletir conceitos, e não para determiná-los. No dizer de Kant, esse prazer, embora seja

[...] o fundamento da determinação desde juízo [de gosto] somente pelo fato de estarmos conscientes de que assenta simplesmente na reflexão e nas condições universais, ainda que subjetivas, do seu acordo com o conhecimento dos objetos em geral [Saber] para os quais a *forma* dos objetos é *conforme a fins* [...]”⁵⁰,

no entanto, [esse prazer] está “[...] no juízo de gosto verdadeiramente dependente de uma representação empírica [sensível] e não pode estar ligado *a priori* a nenhum

⁴⁵ Kant, 1995 (a), 27; XXXVII.

⁴⁶ Kant, 1995 (a), 27; XXXVII.

⁴⁷ Kant, 1995 (a) 16; XIV.

⁴⁸ Kant, 1995 (a), 27; XXXVII.

⁴⁹ Diz Kant: “De fato, não encontramos em nós o mínimo efeito sobre o sentimento do prazer, resultante do encontro das percepções com as leis, segundo conceitos da natureza universais (as categorias) e não podemos encontrar, porque o entendimento procede nesse caso sem intenção e necessariamente, em função da sua natureza.” Kant, 1995 (a), 31; XXXIX-XL.

⁵⁰ Kant, 1995 (a), 35; XLVII.

conceito (não se pode determinar *a priori* que tipo de objeto será ou não conforme ao gosto; será necessário experimentá-lo [...])⁵¹ *in loco*.

À base dos pressupostos da faculdade de juízo reflexionante, abaixo, pode-se elucidar as condições comuns através das quais se prepara a passagem da noção kantiana de fenômeno/aparecimento (*Erscheinung*) e de mero aparecer (*Schein*) para a noção schilleriana de aparência estética (*ästhetischer Schein*). São elas:

- i) que os objetos de conhecimento empírico são *determináveis fora da condição de tempo formal*;
- ii) que uma espontaneidade *produz representações* apresentando-as em conformidade a regras; e, por fim,
- iii) que no caso do gosto e do sentimento de prazer daí oriundo se dá um acordo regulador ou de harmonia entre a possibilidade de conhecimento de objetos em geral e a de existir objetos aos quais apenas interessa a *forma (conforme a fins)*.

Vejamos em que sentido a indicação das condições dessa possível filiação comum aponta à mútua atração das duas noções, ao invés de para seu mútuo repelir.

3. Filiação bastarda: radicação da aparência estética no Schein em sentido kantiano

À primeira vista deveria soar o alarme de enfeitamento propor aproximar a noção kantiana de simples aparência ou mero aparecer (*Schein*) à schilleriana do aparecer estético (*ästhetischer Schein*), enquanto que não há espaço no domínio puramente especulativo da razão, como vimos, para floreios nem se pode fazer constar nele elementos que apelam à sensibilidade e ao sentimento estético, apesar de que isso foi privilegiado por Kant nos textos dos anos 70 e 90 (*KU*, *MdS* e *Anthropologie*).

Schiller atribui aos objetos pensados do ponto de vista de sua forma (segundo leis), no domínio da razão teórica, em vista da possibilidade de sua determinação e de seu conhecimento *a priori*, trazerem as propriedades da aparência lógica (*logischer*

⁵¹ Kant, 1995 (a), 35; XLVII. Kant ainda afirma: “Na representação sensível das coisas fora de mim, a qualidade do espaço, no qual as intuímos, é aquilo que é simplesmente subjetivo na minha representação das mesmas (pela qual permanece incerto o que elas possam ser como objetos em si), razão pela qual o objeto também é pensado simplesmente como fenômeno [*Erscheinung*].” (Kant, 1995 (a), 33; XLII). Assim, a possível harmonia entre o objeto e “[...] a necessidade das regras, que é própria do entendimento [...] deveria levar-nos por si mesma a saber que o espaço – mediante a determinação do qual (através da faculdade da imaginação segundo um conceito) o objeto somente é possível – não é uma qualidade das coisas fora de mim, mas sim um simples modo de representação em mim.” (Kant, 1995 (a), 207; 276) Ainda, complemento com isso; diz Kant: “[...] todavia, independentemente da sua qualidade subjetiva, o espaço é parte do conhecimento das coisas como fenômenos.” Kant, 1995 (a), 33; XLII.

Schein); por sua vez, do ponto de vista da mera *forma* do objeto enquanto conforme a fins, ele o exprime como contendo as propriedades de uma aparência estética (*ästhetischer Schein*).

Kant ensaiou uma tematização da aparência (*Schein*) do ponto de vista meramente estético no § 53 da *KU*, em que explicitava a arte da poesia como a mais bem colocada entre todas: aqui a aparência (*Schein*) não exerce nenhuma intenção de enganar. Essa noção de aparência, contrastada ao fenômeno/aparecimento (*Erscheinung*) no domínio da razão teórica, designa ainda uma representação intuitiva registrada na sensibilidade (como no caso do fenômeno/aparecimento, como “[...] objeto indeterminado de uma intuição [...]”⁵², e que atende agora, ao mesmo tempo, também a ser e fazer parte de “[...] tendências (*Triebfedern*) encontradas na natureza [...]”⁵³

Por sua vez, na razão teórica o mero aparecer (*Schein*) não designa senão aquela estrutura de juízo, de um tipo de juízo que se mostra insuficientemente fundado para o conhecimento. Na *Lógica de Jäsche* explicita Kant isso como o que

[...] faz com que, ao julgar, tomemos razões meramente *subjetivas* por *objetivas*, e [...] confundamos a mera aparência da verdade [*der blossen Schein der Wahrheit*] [...] nisso precisamente consiste a essência da aparência [*das Wesen des Scheins*] que, por causa disso, deve ser considerada como uma razão para ter por verdadeiro um conhecimento falso.⁵⁴

Nesse domínio teórico, fenômeno (aparecimento/*Erscheinung*) e mero aparecer ou aparecer enganador (*Schein*) são, por isso, incomensuráveis: são alocados em níveis distintos, não sendo concedido a um fenômeno ser avaliado como “errado”, visto que, enquanto objeto indeterminado de uma intuição, tal aparecimento nunca poder assumir a forma ativa de uma representação intuitiva, usada para além do que provoca com exclusividade à sensibilidade.

No caso do “*Schein*” vinculado a aspectos de ilusão e engano da própria razão, Kant trata-o na dialética transcendental em três momentos: como aparência (enganadora) transcendental representando uma ilusão material (1), uma ilusão lógica

⁵² Kant, 1997, 61; B 34.

⁵³ Kant, 1995 (a), 16; XIV.

⁵⁴ Kant, 1992 (b), 71; Ak 54/A 78.

(2) e uma ilusão transcendental (3)⁵⁵. A primeira, a ilusão material (*materieller Schein*), é útil para nós aqui. Como uma aparência empírica (óptica e visual) enganadora, essa ilusão se constitui pelo desvio “[...] da faculdade de julgar [...] pela influência da imaginação [...]”⁵⁶, devido ao caráter empírico das regras no processo de representar sequencial pelo qual os aspectos intuitivos são meramente sobrepostos devido seus momentos distintos. Como exemplo pode-se tomar o caso da cera fornecido por Descartes ou ainda aqui o do graveto mergulhado no balde com água. Inicialmente parte-se da representação empírica visual em que o graveto mergulhado em água aparece como se estivesse quebrado (ele parece inevitavelmente assim) (momento 1); no momento 2, ao ser retirado do balde o graveto não está (não aparece) mais como antes: não traz pistas de sua imagem visual (aparência) anterior de “quebrado”. Segue-se a isso a tarefa de correção, pelo entendimento, do acontecimento natural: é explicada a aparência visual de estar ou parecer quebrado como devido à atuação das leis de refração da luz no meio líquido. Pela atuação do entendimento e com vistas a pronunciar o juízo sobre esse objeto (fenômeno) assentado em leis objetivas e universais *a priori*, a faculdade de entendimento é atenta e participa da elaboração do juízo, motivo pelo qual pronuncia adequadamente o juízo.

Tal desempenho da atividade do entendimento parece tão adequado quanto repele, como antinatural, a hipótese contrária, de haver um tipo de hipersensibilidade pela qual um ser pudesse, por um tipo de *sinestesia* inteligente (em que se encontrariam fundidos o sensível e o intelectual), corrigir automaticamente (sensível-intelectualmente) os desvios da percepção, resolvendo de modo imediato (ao invés de categoricamente pelo modo de funcionar do pensamento no entendimento) a sobreposição de aspectos para extrair como resultado um juízo aproximado, igualmente fundado objetivamente e de modo *a priori*.

Assim, se na esfera teórica, em que está em questão o conhecimento fundado segundo as leis objetivas e universais *a priori* do entendimento, a noção do “*Schein*” se refere exclusivamente ao tipo de juízo que se mostra estruturalmente insuficientemente para fundar o conhecimento, há que se considerar como motivo disso o fato de se seguir aqui uma diminuição ou mesmo ser zerada a participação do entendimento. Para Kant se segue daí que a sensibilidade então é a faculdade que influencia – mais que o

⁵⁵ Kant, 1997, 295-8; B 350-355.

⁵⁶ Kant, 1997, 296; B 352.

entendimento – na constituição do juízo, motivando a que os conteúdos presentes à mera percepção (na unificação, presidida pela imaginação, da diversidade de aspectos trazidos pela percepção), embora válidos, sejam conservados por leis meramente subjetivas.

Devido à interferência da sensibilidade na faculdade de julgar torna-se possível esse modo enganador, concebido assim porque do nível do “Schein” (aparecer enganador) ele se desvincula da dimensão determinante do conhecimento, sem precisar sem pensado, no entanto, como desvinculado da dimensão estética, enquanto esta é condição do ajuizamento em geral. Aqui o “Schein” se identifica com o erro pela interferência da sensibilidade, suprimindo a passagem do juízo pelas categorias do entendimento, carecendo daí de unidade objetiva e valor objetivo (correspondência à algo na realidade).⁵⁷

Todavia, se se quiser contrastar o que se passa nesse caso do “Schein” como aparência enganadora com o que se passa no caso da aparência (*Schein*) de que a poesia se serve quando ela “[...] joga com a aparência (*sie spielt mir dem Schein*) que ela produz à vontade, sem contudo enganar através disso [...]”⁵⁸, tem-se que na poesia ocorre algo diferente: enquanto elemento-base de toda representação intuitiva, ali o fenômeno/aparecimento (*Erscheinung*) assume o salvo-conduto e vale desde seus “aspectos” empíricos e materiais, tal como as coisas se constituem pela percepção e são importantes para o conhecimento em geral. Entretanto, no domínio da poesia o fenômeno como representação intuitiva é soerguido a um novo estatuto: o meramente reflexionante da faculdade de julgar, ao qual ele tem de ser conforme, pois se desenvolve aí o domínio do sentimento de prazer (da simples reflexão), vinculado às condições subjetivas.

Se se considerar essa subjetiva (ou da adequação subjetiva) como a primeira fase de constituição do objeto para um possível juízo, enquanto adoção da representação intuitiva advinda do sentido externo (espaço) – que é momento compartilhado com a

⁵⁷ Assim, enquanto induz ao erro, a aparência (*Schein*) se encontra só em nosso juízo, isto é, “[...] na relação do objeto com o nosso entendimento [...]” Kant, 1997, 295; B 350. Daí que, observa Rohden, o erro “[...] como a verdade, não se constitui só no entendimento ou só nos sentidos, mas na relação entre ambos [...]” (Rohden, 1998, 75); então a origem do erro se situa “[...] na influência desapercibida dos sentidos sobre o entendimento [ou, pra falar mais exatamente, na influência desapercibida dos sentidos sobre o juízo], em que fundamentos subjetivos do juízo são tomados por objetivos, e a aparência da verdade, [tomada] pela própria verdade, como quando tomamos a trajetória aparente do sol no céu como um movimento real.” Rohden, 1998, 75.

⁵⁸ Kant, 1995 (a), 171; 215-6.

esfera do conhecimento *a priori*, cuja validade há de ser tanto subjetiva como objetiva – em tal caso não há engodo nem engano, que só se configuraria se se tomasse como já realizada a totalidade de fases da constituição do juízo (em ambos os momentos, subjetivo e objetivo), quando em verdade nem se saiu ainda da primeira fase (subjetiva). O caso do engano e do juízo equivocado, que Kant exprime cunhando-o como “*Schein*”, se constituirá então se se quiser fazer passar por fase inteira (subjetivo-objetiva) a primeira fase só subjetiva, enganando por isso ao motivar tomar razões meramente subjetivas por também objetivas.

Em vista disso é de ser adotada a observação elucidada por V. Rohden a propósito da noção de aparência estética, de que se serve a poesia. Para Rohden, antes de tudo a aparência estética tem de ser compreendida como designando “[...] uma *aparência crítica* [...]”, isto é, uma aparência que é “[...] consciente de sua fonte e de seus limites, estabelecidos pela CFJ [...]”.⁵⁹ Exclusivamente a partir daí se pode conceder que sentido ganha a expressão da poesia de que ela produz aparência (*Schein*) e que esta além disso não engana. Pois, no dizer de Rohden, à base dessa caracterização tem de se visto que

[...] o falso consiste na não-concordância de uma representação com o seu objeto, enquanto o errôneo consiste em tomar essa não-concordância por uma concordância, ou o que é de uma esfera como sendo da outra, o que é subjetivo por subjetivo, o que é estético [ser tomado] por verdadeiro, [já que neste caso] [...] além de infringir as regras da verdade, o erro infringe as regras da Lógica.⁶⁰

Na medida em que não é por primeiro já necessário que haja concordância da representação intuitiva com o objeto (correspondente no espaço), o aparecer estético está pensado então em separado da esfera da verdade (bem salientado: do vínculo necessário ao domínio do conhecimento objetivo e determinante) enquanto que subjaz, à base do conteúdo na representação intuitiva, o germen da atividade da faculdade de juízo em geral, a ser conduzida em tal contexto ainda reflexivamente, e não determinante.

Não há chance aqui de esse aparecer de primeiro nível se converter de mera representação intuitiva (de validade meramente subjetiva) em juízo equivocado

⁵⁹ Rohden, V. 1998, 75.

⁶⁰ Rohden, V. 1998, 75.

(*Schein*); menos ainda de ser pensado como errôneo, senão apenas como falso (do ponto de vista cognitivo), já que está em condições de ser pensado sempre de novo, como estrutura judicativa fundada subjetivamente, que independe de uma correspondência objetiva (as condições subjetivas lhe asseguram ser livre nesse sentido).

Basta para demarcar, portanto, que o aparecer de primeiro nível (representação intuitiva ainda só esteticamente considerada)⁶¹ não tem nem deverá ter relação com a verdade objetiva. Nessa direção Schiller usa a noção da aparência estética (*ästhetischer Schein*), enquanto põe ênfase através dela na autonomia garantida pela dimensão estética enquanto tal. A partir da demarcação da independência do domínio estético com respeito às demais aplicações da razão pura, há um domínio no qual a aparência estética pode então ser livremente considerada. É que, nas palavras de Schiller, essa aparência exclusivamente estética é “[...] uma aparência que não quer passar por realidade, e tampouco [quer] que a realidade a substitua”⁶².

Aqui toda a *forma* do objeto tomada pela faculdade da imaginação transcendental, e não desde a faculdade da sensibilidade, será *ästhetischer Schein*, em vista da qual ela está apartada de um compromisso imediatamente objetivo, motivando assim, por seu turno, uma atividade reflexiva, produtiva, dinâmica, em que a indispensabilidade da participação humana se evidencia: o homem tem de pôr-se à tarefa, no conjunto de suas faculdades, para fazer algo mais do que a simples e necessária (não-livre) apreensão e registro do dado pela natureza.⁶³

Ao assinalar que se a um tempo “[...] a realidade (*Realität*) das coisas é obra das coisas [...]”, mas que “[...] a aparência (*Schein*) das coisas é obra humana [...]”⁶⁴, Schiller enfatiza em vista do que deve e pode ser acordado universalmente entre os

⁶¹ Uma paráfrase em acordo com o estabelecido pela *KU* pode ser: para distinguir se o juízo está pensado para manter-se como juízo estético ou não, há que referir “[...] a representação, não [...] ao objeto em vista do conhecimento, mas [...] ao sujeito e ao seu sentimento de prazer ou desprazer.” Kant, 1995 (a), 47-8; 3-4. E, ainda: o juízo de gosto se fundamenta à base das condições puramente estéticas por que ele “[...] não é, pois, nenhum juízo de conhecimento [determinado] [...] e sim um juízo [...] pelo qual se entende tudo aquilo cujo fundamento de determinação não pode ser senão subjetivo.” Kant, 1995 (a), 48; 4.

⁶² Schiller, EEU, 137; UAE, 112.

⁶³ Kant designou um sentido para o caráter estético da representação na *KU*. Contudo, ao contrário de fundá-lo segundo uma autonomia contraposta aos domínios do entendimento (*Verstand*) e da razão (*Vernunft*), ele somente caracterizou o aspecto estético como a acessibilidade para “[...] aquilo que na representação de um objeto é meramente subjetivo (*bloss subjektiv*), isto é, aquilo que constitui a sua relação com o sujeito e não com o objeto [...]” (Kant, 1995 (a), 32-3; XLII), como uma natureza estética (*ästhetische Beschaffenheit*) da representação, dependente da dimensão fenomênica (*Erscheinung*) desde a qual o entendimento lida com a natureza/sensibilidade e o entendimento é considerado pela razão, do ponto de vista do conteúdo que lhe cabe como faculdade transcendental de conhecimento.

⁶⁴ Schiller, EEU, 134; UAE, 108.

homens, a saber, que é “[...] a própria natureza que eleva o homem da realidade à aparência (*Schein*)”⁶⁵. A partir desse primeiro impulso o homem deve desincumbir-se e trabalhar desde si a realidade, do ponto de vista de suas próprias faculdades de representação, enquanto que “[...] uma mente (*Gemüt*) que aprecia a aparência (*Schein*) já não se compraz com o que recebe (*empfängt*), mas com o que faz (*tut*).”⁶⁶

Assim, pelo destaque colocado exclusivamente ao domínio estético, mesmo que não se exprima o esgotamento do nível da verdade objetiva, mas seja elucidado o lugar privilegiado das condições subjetivas estéticas, prévias ao conhecimento objetivo, parece perfeitamente factível admitir a presença dessa dimensão estética, do ponto de vista social, como de uma cobertura sensível (capa de ressonância) que se impõe impreterivelmente, prévia e independentemente, sem qualquer tipo de solicitação às nossas faculdades.

A isso Schiller aponta como o aspecto necessariamente mediador de nossas representações: a aparência estética é o elemento comunicativo que todas as representações possuem como fundo ativo, como elemento compartilhável e componente socializante. E é nesse sentido que elas próprias são exercidas já favoravelmente à atividade de voltar-se para a *expressão harmônica das formas das coisas*. Mas isso como nossa tarefa de produzir em nossa mente a realização do acesso às coisas, como consideradas pelos homens entre si e em comunidade, enquanto se evidencia de modo inarredável que a atividade produtiva de representações leva em si essa cobertura a modo de um primevo aparecer presente exclusivamente à sensibilidade, desimpedido e livre graças à faculdade de imaginação transcendental.

4. Critério total vs critério restritivo: fatiamento de verdade e realidade

Faz sentido, por fim, debater o tipo de inovação representado pela incorporação da noção do aparecer estético (*ästhetischer Schein*) no domínio em que Schiller julga ter sido bem sucedido em sua conciliação das esferas moral e estética. Pois, se ele não manteve dúvida sobre a eficácia e efetividade da função que fora desempenhada por essa noção, deve-se a que sua subversão (ou inversão) do primado prático para o primado estético assentou, de modo fundado, na modificação de convicções que à primeira vista nunca seriam suscetíveis de superação.

⁶⁵ Schiller, EEU, 135; UAE, 109.

⁶⁶ Schiller, EEH, 134; UAE, 108.

Assim, do mesmo modo que sua posição segundo a qual “[...] o caminho para o intelecto precisa ser aberto pelo coração [...]”⁶⁷ pode ser vislumbrada no ditame de que “[...] apenas do [estado] estético pode nascer [...] o estado moral [...]”⁶⁸, igualmente da subversão daquela condição restritiva recordada por Kant na KU, (*a posse ad esse non valet consequentia*) (*não se segue da possibilidade, como consequência, a existência*), se segue a configuração de um terceiro reino, nem exclusivamente sensível, nem exclusivamente racional, mas misto⁶⁹, fundado pela aparência estética, onde possibilidade e existência, verdade e realidade se mostram unificáveis, mas só na medida em que a aparência é sincera e autônoma.⁷⁰

Longe de admitir que se devesse tomar as coisas qual um fanático (*Schwärmer*) que adoraria “[...] ver realizado o ideal da igualdade também em essência [...]”⁷¹, trata o sentido segundo o qual o bem comum (*Gemeingut*) de toda a sociedade humana é alcançável pelo gosto (faculdade de ajuizamento estético) de que só ele traz o conhecimento “[...] para o céu aberto do senso comum [...]”⁷² e consegue tornar a sociedade, por isso, “[...] uma sociedade real, pois executa a vontade do todo mediante a natureza do indivíduo.”⁷³

Relativo a isso é notório que verdade e realidade, em face do estatuto da aparência estética, venham a ser readequadas e colocadas em seus lugares próprios, uma vez que,

[...] a verdade não é nada que possa, como a realidade ou a existência sensível das coisas, ser recebida do exterior; ela é algo produzido

⁶⁷ Schiller, EEH, 51; UAE, 33.

⁶⁸ Schiller, EEH, 119; UAE, 92.

⁶⁹ Diz Schiller: “Para evitar mal-entendidos, lembro que a liberdade de que falo não é aquela encontrada necessariamente no homem enquanto inteligência, liberdade esta que não lhe pode ser dada nem tomada; mas sim aquela que se funda em sua natureza mista. Quando age exclusivamente pela razão, o homem prova uma liberdade da primeira espécie; quando age racionalmente nos limites da matéria e materialmente, sob leis da razão, prova uma liberdade da segunda espécie. A segunda poderia ser explicada somente como uma possibilidade natural da primeira.” EEH, 103 (nota); UAE, 79 (Fussnote).

⁷⁰ Segundo Schiller, “[...] só quando renuncia expressamente a qualquer pretensão à realidade, a aparência é estética, isto é, a aparência é sincera, e quando autônoma (despojando-se do apoio da realidade).” EEH, 136; UAE, 111. Isto é, a aparência nada pode provar “[...] quanto à liberdade do espírito [...]” se é falsa e simula realidade, tornando-se por isso impura e carecendo da realidade para seu efeito, pelo qual então “[...] ela se torna nada mais que um baixo instrumento para fins materiais.” EEH, 136; UAE, 111.

⁷¹ Schiller, EEH, 145; UAE, 123. Daí que, observa Schiller, “[...] no fato de que ambos [a mais alta estupidez e o mais alto entendimento] só buscam o real e são de todo insensíveis para a mera aparência [...]” (EEH, p. 134; UAE, 107), se segue a afinidade que mantêm entre si.

⁷² Schiller, EEH, 145; UAE, 122.

⁷³ Schiller, EEH, 144; UAE, 120-1. É que, diz Schiller, enquanto institui “[...] harmonia no indivíduo, somente o gosto permite harmonia na sociedade.” EEH, 144; UAE, 121.

espontaneamente pela força do pensamento em sua liberdade, e são justamente liberdade e espontaneidade que faltam no homem sensível.⁷⁴

E, só porque não há “[...] de fazer racional o homem sensível sem torná-lo antes estético [...]”, tem de se temer aqui é pela aparência por causa da realidade, e não se preocupar no sentido inverso⁷⁵. É que, complementa ele,

[...] acorrentado ao material, o homem faz com que a aparência sirva por longo tempo a seus fins, antes de lhe conceder personalidade própria na arte do ideal [*Kunst des Ideals*]⁷⁶ [...] enquanto que [...] são um passo decisivo para a cultura [*Kultur*] e uma verdadeira ampliação da humanidade a indiferença para com a realidade e o interesse pela aparência [...],⁷⁷

pois, “[...] são meros efeitos da privação [...]”⁷⁸ a carência de realidade e a adesão ao real. No entanto, para encontrar o caminho do ideal se necessita uma “[...] revolução total em toda a sua [do homem] maneira de sentir [...]”⁷⁹, visto que “[...] onde são encontrados os indícios de uma apreciação desinteressada e livre da pura aparência e o verdadeiro início da humanidade [...]” aí há prenúncio e a suspeita dessa “[...] reviravolta em sua natureza.”⁸⁰

Vê-se, portanto, que há uma dinâmica esteticamente considerada à base da relação entre verdade e realidade. Diz Schiller:

[...] Toda a existência real deriva da natureza, como um poder estranho, mas como toda a aparência deriva originariamente do homem, enquanto sujeito dotado de representação, ele se serve apenas de seu direito absoluto de propriedade quando retira a aparência da essência e dela dispõe segundo leis próprias.⁸¹

⁷⁴ Schiller, EEH, 118; UAE, 91.

⁷⁵ O poeta, por exemplo, transgride seu direito se invadir “[...] pelo Ideal o âmbito da experiência e ousa(r) determinar a existência real através da mera possibilidade”, sem que isso lhe tivesse sido admitido. EEH, 136; UAE, 111.

⁷⁶ Schiller, EEH, 139; UAE, 114.

⁷⁷ Schiller, EEH, 134; UAE, 108.

⁷⁸ Schiller, EEH, 134; UAE, 108.

⁷⁹ Schiller, EEH, 139; UAE, 114.

⁸⁰ Schiller, EEH, 139-140; UAE, 114.

⁸¹ Schiller, EEH, 135; UAE, 110. Segundo Schiller, “[...] o homem exerce na arte da aparência [*Kunst des Scheins*] este direito humano de domínio, e quanto mais severo for no distinguir entre o meu e o seu, quanto mais cuidadosamente separar a forma da essência, quanto mais autonomia lhe saiba dar, tanto mais chegará não só a ampliar o reino da beleza, mas preservar também os limites da verdade [...]” EEH, 136; 110.

É que o homem não pode “[...] purificar a aparência de toda realidade sem libertar, ao mesmo tempo, a realidade da aparência [...]”⁸², enquanto que, por sua vez, desprezar a aparência estética “[...] é desprezar a bela arte em geral, cuja essência é a aparência.”⁸³

Portanto, exclusivamente pela aparência o homem é conduzido ao conhecimento do real⁸⁴, enquanto que a realidade (corpo) só se exprime por meio da aparência (forma): “[...] assim o impulso lúdico, que logo desperta e se apraz na aparência, será seguido pelo impulso mimético de criação, que trata da aparência como algo autônomo [...]”⁸⁵, constituindo-se a capacidade para a arte mimética na própria capacidade para a forma (aparência).

E, no caso de o homem se abster “[...] na teoria, de afirmar sua existência, e na prática, de atribuir existência através ele [...]”, aqui ele estará de posse deste “[...] direito soberano [*souveraine Recht*] no mundo da aparência, no reino sem essência da imaginação, e só assim o possui.”⁸⁶

Desde aqui se mostra necessário conceber, portanto, o significado total da expressão “estética”, “[...] tão mal-empregado pela ignorância [...]”, enquanto que, afirma Schiller, “[...] o passo do estético para o lógico e moral (da beleza para a verdade e o dever) é [...] infinitamente mais fácil que o do estado físico para o estético (da vida meramente cega para a forma)”⁸⁷. Diz Schiller:

Todas as coisas que de algum modo possam ocorrer no fenômeno [*Erscheinung*] são pensáveis sob quatro relações diferentes. Uma coisa pode referir-se imediatamente a nosso estado sensível (nossa existência e bem-estar): esta é a sua índole *física* [*physische Beschaffenheit*]. Ela pode, também, referir-se a nosso entendimento, possibilitando-nos conhecimento: esta é sua índole *lógica* [*logische Beschaffenheit*]. Ela pode, ainda, referir-se a nossa vontade e ser considerada como objeto de escolha para um ser racional: esta é sua

⁸² Schiller, EEH, 136; UAE, 110. Complementa Schiller, dizendo: admitir a aparência estética “[...] não prejudica a verdade, pois não existe o perigo de substituir a aparência lógica pela aparência estética, [substituição que é a] única maneira de feri-la.” EEA, 134-5; UAE, 109.

⁸³ Schiller, EEH, 135; UAE, 109.

⁸⁴ Segundo Schiller, “[...] o que a natureza separou, o homem pode unificar com liberdade ilimitada, tão logo lhe seja concebível esta união, e pode separar o que a natureza havia unificado, tão logo consiga realizar a separação em seu entendimento.” EEH, 135-6; UAE, 110.

⁸⁵ Schiller, EEH, 135; UAE, 109.

⁸⁶ Schiller, EEH, 136; UAE, 110.

⁸⁷ Schiller, EEH, 118; UAE, 92.

índole *moral* [*moralische Beschaffenheit*]. Ou, finalmente, ela pode referir-se ao todo de nossas diversas faculdades sem ser objeto determinado para nenhuma isolada dentre elas: esta é a sua índole *estética* [*ästhetische Beschaffenheit*].⁸⁸

Se o ideal da igualdade é passível de realizar-se só no reino da aparência⁸⁹, cuja lei fundamental (*Grundgesetz*) assenta em “[...] dar liberdade através da liberdade [...]”⁹⁰, isso ocorre por que são tomadas as faculdades de representação e de imaginação desde o primado da índole estética, pelo qual se concebe a bela comunicação como o que unifica a sociedade enquanto “[...] refere-se ao que é comum [...]”⁹¹. É que tais faculdades, complementa,

[...] demonstram também uma liberdade interior, pois revelam uma força que, independentemente dos objetos exteriores, move a si mesmo e tem energia suficiente para manter à distância a pressão da matéria.⁹²

Nesse sentido as faculdades de representação desempenham um papel inteiramente adequado à função ativa que quer ser alcançada pela aparência estética. É que

[...] todas as outras formas de representação dividem o homem, pois fundam-se exclusivamente na parte sensível ou na parte espiritual; somente a representação bela [*die schöne Vorstellung*] faz dele um todo, porque suas duas naturezas têm de estar de acordo.⁹³

Assim, enquanto a índole estética refere-se “[...] ao todo de nossas diversas faculdades sem ser objeto determinado para nenhuma [...]”⁹⁴, configura-se o círculo do belo convívio pelo patamar da representação bela, em que “[...] o homem pode aparecer ao homem somente como forma (*Gestalt*) e estar diante dele apenas como objeto do livre jogo.”⁹⁵ E nisso vê-se que,

⁸⁸ Schiller, EEH, 107 (nota); UAE, 81 (Fussnote).

⁸⁹ EEH, 145; UAE, 123. “Hier also in dem Reiche des ästhetischen Scheins wird das Ideal der Gleichheit erfüllt [...]”

⁹⁰ Schiller, EEH, 144; UAE, 120.

⁹¹ Schiller, EEH, 144; UAE, 121.

⁹² Schiller, EEH, 134; UAE, 108.

⁹³ Schiller, EEH, 144; UAE, 121.

⁹⁴ Schiller, EEH, 107 (nota); UAE, 81 (Fussnote).

⁹⁵ Schiller, EEH, 144; UAE, 120.

[...] imperceptivelmente, o impulso estético ergue um terceiro reino [– em meio ao reino terrível das forças e ao sagrado reino das leis –], alegre, de jogo e aparência, em que desprende o homem de todas as amarras das circunstâncias, libertando-o de toda a coerção moral ou física.⁹⁶

Porém, conjugado à consideração da faculdade de representação vem o conjunto das condições requeridas para a aparência estética, quais sejam:

O empenho por uma representação autônoma exige mais faculdade de abstração, mais liberdade de coração, mas energia da vontade do que aquela necessária ao homem para limitar-se à realidade, se se quiser alcançar aquela [aparência autônoma] precisa já ter deixado esta [realidade] para trás.⁹⁷

Visando o terceiro reino, entra então no rol das necessidades da humanidade o prazer livre [*die freye Lust*] em que “[...] o desnecessário logo se torna a melhor parte de sua alegria.”⁹⁸ E como para a faculdade de representação, o mesmo para a imaginação. Diz Schiller:

Assim como os mecanismos do corpo, também a imaginação do homem tem seu livre movimento e seu jogo material, em que ela se alegra com seu próprio poder e independência, sem nenhuma referência à forma.⁹⁹

Ou seja, a imaginação é que dá o salto em direção ao jogo estético “[...] na busca de uma forma livre”, a partir do jogo “[...] da livre sequência das ideias, de natureza ainda inteiramente material e explicado por meras leis naturais.”¹⁰⁰

À base disso pode-se ver em que sentido a dimensão estética se apresenta como basilar a toda consideração moral, à medida que o caráter unidirecional do lema schilleriano (*apenas do estado estético pode nascer o estado moral*) é propedêutico enquanto prepara o homem à versatilidade produzida e requerida ao mesmo tempo pela

⁹⁶ Schiller, EEH, 143; UAE, 120.

⁹⁷ Schiller, EEH, 139; UAE, 114.

⁹⁸ Schiller, EEH, 142; UAE, 119.

⁹⁹ Schiller, EEH, 141; UAE, 116.

¹⁰⁰ Schiller, EEH, 141; UAE, 117. Porque, complementa Schiller, “[...] uma força totalmente nova se põe em ação aqui, tem-se de chamá-lo salto (*Sprung*).”

atividade da faculdade estética (gosto), enquanto transpõe o homem a um terceiro nível, o do reino efetivo da aparência estética.

Conclusão

Entre 4 a 5 anos depois de seu desacordo com Schiller, sobre a qual confessara não poder “[...] associar *graça* [*Anmut*] alguma ao conceito de dever [*Pflichtbegriffe*] [...]”¹⁰¹, Kant publicou a *Antropologia do ponto de vista pragmático*. Se no momento em que acreditava poder chegar a um acordo com ele acerca dos princípios fundamentais Kant parece ter lançado a Schiller o ônus da prova sobre a atividade harmônica das esferas moral e estética, era insuspeito constatar adiante, num dos principais textos dos anos 90, a *Antropologia*, ao lado da tarefa especulativa e fundadora, a presença de termos de cunho schilleriano como os de *aparência sensível* (*Sinnenschein*) e *aparência moral* (*moralische Schein*) (§§ 11-12 edição alemã, §§13-14 Iluminuras).

Talvez o aparecimento desses termos seja sintomático de um tipo de compensação pelo equívoco perpetrado em sua recensão ávida e atenta a um interlocutor zeloso, mas inseguro. Fica para adiante investigar essa possibilidade, de se Kant fora um leitor mais assíduo e atencioso de Schiller. Por enquanto vale a tarefa de considerar como próximos o Kant filósofo e o acadêmico, na medida em que nenhum deles se afastou da doutrina da sensibilidade, essa faculdade que, como disse na *KrV*, perfaz uma doutrina “[...] tão certa e tão indiscutível quando se pode exigir de uma teoria que deva servir de *organon*.”¹⁰²

Referências

BEISER, Frederick. (2005). *Schiller as Philosopher. A Re-examination*. Oxford: Oxford University Press.

BORGES, Maria de L. (2001). *O belo como símbolo do bom ou a estetização da moralidade*. *Studia Kantiana*, 3 (1), pp. 125-140.

_____. (2003). *Psicologia empírica, Antropologia e Metafísica dos Costumes*. *Kant e-Prints*. V.2, n.1, pp. 1-10.

¹⁰¹ KANT, 1992 (c), 29 (nota); B 10-11 (Fussnote).

¹⁰² KANT, 1997, 81; B 63.

FIGUEIREDO, Virginia de A. (2001). Kant e a mimese. *Studia Kantiana*. V. 3, n. 1, pp. 195-200.

KANT, Immanuel. (1974). *Werkausgabe*: in 12 Bänden. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

_____. (1999). *Correspondence*. Translated and edited by Arnulf Zweig. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. (1995a). *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. Valério Rohden e Antonio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

_____. (1995b). *Dois Introduções à Crítica do Juízo*. Trad. Rubens R. T. Filho. São Paulo: Iluminuras.

_____. (1992a). *Crítica da razão prática*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Ed. Setenta.

_____. (1992b). *Lógica de Jäsche*. Trad. Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

_____. (1992c). *A Religião nos limites da simples razão*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Ed. 70.

_____. (2004). *Metafísica dos Costumes. Parte II*. Princípios Metafísicos da Doutrina da Virtude. Artur Morão. Lisboa: Ed. Setenta.

_____. (2006). *Antropologia do ponto de vista pragmático*. Trad. Clélia A. Martins. São Paulo: Iluminuras.

_____. *Crítica da razão pura*. (1997). Trad. Manoela P. dos Santos. Lisboa: Gulbenkian.

LOPARIC, Zeljko. (2003). As duas metafísicas de Kant. *Kant e-Prints*. Vol. 2, n. 5, pp.1-10.

MACOR, Laura A. (2015). Renovando el canon filosófico. Schiller antes, después y más allá de Kant. *Con-Textos Kantianos*, Internacional Journal of Philosophy, n.2, noviembre 2015, pp. 287-309.

PIMENTA, Olavo. (2006). A distinção kantiana entre aparecimento e fenômeno. *Kant e-Prints*. V. 1, n.1, pp. 119-136.

PLATÃO. (1972). *O Banquete*. Trad. José C. de Souza. São Paulo: Abril Cultural.

RODRÍGUEZ, Manuel Sánchez. (2016). Tenía Kant una doble vida? Reflexiones sobre la utilidad y el alcance de los *Apuntes de Lecciones de Antropología*. In: CORDÓN, Juan M. N.; JIMÉNEZ, Rafael V. O.; ROVIRA, Rogelio (eds.). *Nuevas Perspectivas sobre la filosofía de Kant*. Madrid: Escolar y Mayo, pp. 111-117.

ROHDEN, Valério. (1998). Aparências estéticas não enganam. Sobre a relação entre juízo de gosto e conhecimento em Kant. In: DUARTE, Rodrigo (org.). *Belo, Sublime e Kant*. Belo Horizonte, Ed. UFMG, pp. 54-86.

_____. *Magnanimitas*. (2001). Um problema de relação entre estética e ética. *Studia Kantiana*. Vol. 3, n. 1, pp. 29-47.

SCHILLER, Friedrich. (2008). *Sobre Graça e Dignidade*. Trad. Ana Resende. Porto Alegre: Movimento.

_____. (1995). *A Educação Estética do Homem. Numa série de cartas*. Trad. Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1995.

_____. (2010). *Über Anmut und Würde*. Hrsg. Klaus L Berghahn. Stuttgart: Reclam.

_____. (2010). *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*. Hrsg. Klaus L. Berghahn. Stuttgart: Reclam.

UTTEICH, Luciano. (2013). Entre moral e religião: destinação e afeto desinteressado no debate Kant-Schiller, *Studia Kantiana*. Vol. 11, n° 15, pp. 38-71.

_____. (2016). Harmonia e Autonomia da Aparência em Schiller: o transcendental revisitado. In: FERRER, D.; UTTEICH, L. *A Filosofia Transcendental e a sua Crítica. Idealismo. Fenomenologia. Hermenêutica*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, pp. 83-130.