UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Paulo Borges de Santana Júnior

Kant e Schiller:
conflitos e diálogos entre entendimento e sensibilidade

São Paulo
2015

Paulo Borges de Santana Júnior

Kant e Schiller:
conflitos e diálogos entre entendimento e sensibilidade

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Márcio Suzuki.

São Paulo
2015

À Martha, minha companheira nos jogos da vida

AGRADECIMENTOS

As próximas páginas não existiriam se dependessem apenas da força do indivíduo que as redigiu, por isso, sou grato aos espaços públicos e institucionais que aceitaram o meu trabalho e às pessoas que se fizeram presentes nos meus círculos de amizade.

Agradeço à Capes e à Fapesp pelas bolsas de estudos concedidas, apoio material sem o qual essa pesquisa não se realizaria.

Agradeço ao pessoal da Secretaria do Departamento de Filosofia, em especial a Marie e a Geni que mais me auxiliaram nas questões burocráticas desse *métier*.

Agradeço profundamente a Márcio Suzuki, meu orientador e primeiro leitor, por ter confiado nas minhas intenções muitas vezes confusas e por ter me ajudado a delimitar os temas aqui tratados. Agradeço aos professores Maurício Keinert e Oliver Tolle que leram as primeiras partes desse trabalho na banca de qualificação e deram sugestões importantes para a organização e o fechamento dessa dissertação.

Agradeço a Sérgio, Thiago, Érica e Mariana que enveredaram comigo num longo período de estudos num grupo de leitura da *Crítica da Faculdade de Julgar*.

Ainda no âmbito escolar, gostaria de agradecer a todos aqueles que transcenderam as relações acadêmicas e constituíram os laços pessoais, fazendo com que a vida na universidade se tornasse menos monótona. A Anderson e Paulinha pelo humor sempre afiado, sobretudo, a respeito da vida universitária. A Mauro, Chico, Thiago, Virgínia, Danilo e Marcos pelos momentos de conversa alta e outras extravagâncias em mesa de bar. A Bruno Santos pelo papo descontraído na hora do café. A Mario Spezzapria, um interlocutor assíduos no campo da estética.

A Tayssa Harumi que com o seu jeito leve construiu uma profunda amizade. A Bruna Patrícia, minha amiga cinéfila, que sempre enriqueceu o meu parco conhecimento na área. A Jairo, meu amigo de curso mais experiente e com quem pude aprender muito sobre a Universidade de São Paulo. A André Luiz e Karina por serem sempre prestativos e atenciosos. André Toledo e Aline de Oliveira pelas reflexões sobre assuntos pedagógicos.

Enfim gostaria de agradecer a todos aqueles que viveram próximos a mim nos anos de graduação e de mestrado e que, alguma vez, já foram meus colegas de copo e de Crusp.

Aproveito a ocasião também para prestar minha homenagem e o meu respeito àqueles que fazem parte da pré-história desse trabalho, mas que são essenciais para cada capítulo da minha história.

A meu pai Paulo que compartilhou o seu nome comigo, me dando a liberdade para construir um caminho novo e próprio. A minha mãe, de quem imitei o sorriso, exemplo de força e determinação. A meu irmão Márcio, o homem de negócios da família, o irmão mais novo que carrega responsabilidades adicionais. A meus sogros Ivone e Severino por integrarem de perto minha família.

Não poderia deixar de agradecer a meu professor de Filosofia na “E.E. Professor Primo Ferreira”, em Santos. Tex Jones gravou no pensamento de um adolescente de 16 e 17 anos as primeiras características de uma atitude filosófica, ao me propor pensar sobre mim e sobre o mundo sem ter medo de enxergar o vazio das coisas. Encontrar no vazio das coisas o espaço para as ações da vontade... Esse desafio juvenil talvez possa transparecer a alguém nessas páginas, apesar de todas as exigências às quais elas se submeteram. Tenho uma grande satisfação de ser seu discípulo por querer ter a sua coragem.

Agradeço por fim à pessoa com quem compartilho a cidade, o ano, o mês e a semana de nascimento, compartilho os meus desejos românticos ou pequeno-burgueses, compartilho

os percursos escolares, compartilho a escolha pela Filosofia, compartilho material e espiritualmente tudo que tem a marca do meu eu. À mulher que me apoia e me incentiva a seguir nos momentos de baixa e sem a qual nenhum ápice teria sentido. A minha querida Martha.

Se a natureza, por debaixo desse duro envoltório, desenvolveu o germe de que cuida delicadamente, a saber, a tendência e a vocação ao pensamento livre, então esse [germe] atua em retorno progressivamente sobre o modo de sentir do povo (através do qual este se torna mais e mais apto à liberdade de agir), e finalmente até mesmo sobre os princípios do governo, que acha conveniente para si próprio tratar o homem, que agora é mais do que simples máquina, de acordo com a sua dignidade.

Kant, *Resposta a pergunta: o que é esclarecimento*.

Não me assusta em absoluto pensar que a lei da modificação, diante da qual ninguém nem nenhuma obra divina encontra clemência, também destruirá a forma dessa filosofia [– a kantiana –], como qualquer outra; mas seus fundamentos não precisarão temer esse destino, pois, por mais antigo que seja o gênero humano, e enquanto existir razão, ela será reconhecida tacitamente e se agirá de acordo com os seus princípios.

Schiller (*Carta a Goethe* 28/10/94)

RESUMO

Borges, P. S. Jr. Kant e Schiller: conflitos e diálogos entre o entendimento e a sensibilidade. 2015. 182 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

A proposta estruturante deste trabalho é problematizar, em diferentes temas, o lugar das preocupações estéticas ou sensíveis nos textos de Kant à luz de *A Educação Estética do Homem*. Partindo sempre da letra de Kant, elaboramos as questões e as posturas desse autor no que diz respeito ao campo estético no modo da escrita kantiana, na formulação dos princípios morais e na promoção da tarefa moral entre os homens. O nosso objetivo é, por um lado, ressaltar a importância dessas questões e, por outro lado, mostrar a possibilidade de, sem desprezar os princípios kantianos, assumir posturas distintas das de Kant. Nesse empreendimento, Schiller, enquanto poeta-filósofo ou filósofo-poeta, mostra-se – sobretudo na obra supracitada – o autor que, de maneira destacável, compreende os princípios da razão e defende uma postura original de exercitá-los. Reconhecendo que a sensibilidade não tem muito a acrescentar na fundamentação de princípios racionais defendida pelo entendimento analítico, Schiller reserva-lhe um papel totalmente diferente no que se refere ao desafio humano de agir segundo tais princípios num mundo em que as contingências nunca se fazem ausentes (num mundo ininterruptamente pulsante). Se a compreensão exata da legislação da razão necessita atravessar o caminho escolástico ou analítico das *Críticas*, sendo, portanto, acessível a poucos homens, a tarefa da razão necessita se apresentar como exequível a todo e qualquer homem que a *queira*. Não se trata aqui de afirmar que a educação estética executa melhor essa tarefa que o projeto do esclarecimento, mas apenas que aquela educação, embora se coloque numa perspectiva plenamente humana, não representa um perigo à pureza ou incondicionalidade da razão.

Palavras-chave: Kant, Schiller, estética, lei moral, cultura humana.

ABSTRACT

Borges, P. S. Jr. Kant and Schiller: conflicts and dialogues between understanding and sensitivity. 2015. 182 p. Dissertation (Master Degree) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

The main purpose of this work is to discuss, on different themes, the place of aesthetic or sensitive concerns in Kant's texts since the *Letters upon Aesthetic Education of Man*. Always starting from the letter of Kant's philosophy, we prepared the issues and postures of this author with regard to the aesthetic field in Kant's writing style, in the formulation of moral principles and the promotion of moral task among men. Our objective is, on the one hand, stress the importance of these issues and, on the other hand, show the possibility of, without breaching the Kantian principles, assume different postures of Kant. In this endeavor, Schiller, as a poet-philosopher or philosopher-poet, shows - especially in the aforementioned work - the author who, in a remarkable way, understands the principles of reason and defends a unique position to apply them. Schiller acknowledges that the sensitivity does not have much to add in the grounds of rational principles defended by the analytical understanding. Regarding the human challenge to act on these principles in a pulsating world, where contingencies are never absent, Schiller assigns to the sensitivity a totally different role. If the exact understanding of the legislation of reason need to go through the scholastic or analytical way of Kant's *Critiques*, and need be accessible to few men, the task of reason needs to present itself as feasible to every man who wants to. It is not about asserting that the aesthetic education performs better this task than the project of enlightenment, but only that such education, although it puts a fully human perspective, does not represent a danger to the purity and absoluteness of reason.

Keywords: Kant, Schiller, aesthetic, moral law, human culture

LISTA DE ABREVIACÕES

Obras de Kant:

Antropologia de um ponto de vista pragmático
Crítica da Faculdade do Juízo
Crítica da Razão Prática
Crítica da Razão Pura
(estes três livros em conjunto)
Fundamentação da Metafísica dos Costumes
Manual dos cursos de Lógica
O que significa orientar-se no pensamento
O conflito das Faculdades
Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza
Resposta à pergunta o que é esclarecimento
Religião nos limites da simples razão
Sobre um recentemente enaltecido tom de distinção na filosofia

Obras de Schiller

Educação Estética do Homem numa série de cartas
Kallias ou Sobre a Beleza
Cartas ao príncipe de Augustenburg
Sobre a utilidade moral dos costumes estéticos

Abreviações

Antropologia
CFJ
CRP
CRPrat
as Críticas
Fundamentação
Lógica
Orientar-se
Conflito
PMCN
Aufklärung
Religião
Sobre um tom de distinção

EEH
Kallias
Augustenburg
Sobre a utilidade moral

SUMÁRIO

Introdução	11
Capítulo 1 – O problema da exposição	15
1.1 Refletindo sobre o modo de exposição em Kant	15
1.2 A defesa da liberdade do pensamento segundo a exposição escolar	34
1.3 Schiller e a bela exposição	48
Capítulo 2 – As relações entre moral e felicidade	66
2.1 A moralidade segundo a razão em geral: realidade prática	67
2.2 A moralidade segundo a razão humana: o sentimento e o objeto moral	84
2.3 A moralidade segundo o homem lúdico: o papel da beleza	104
Capítulo 3 – O estético: sua autonomia e suas utilidades	122
3.1 O estético no método da razão prática pura	123
3.2 O estético enquanto intermediário entre passividade e atividade	134
3.3 O estético enquanto necessário para o acesso ao incondicionado	154
3.4 O estético na sociedade: o lugar da aparência	163
Considerações finais	176
Referências bibliográficas	181

Introdução

O nosso trabalho é fruto de uma interpretação dos textos de Kant e Schiller que interrogou como posturas visivelmente distintas poderiam compartilhar princípios afins. Razão pura e homem lúdico; deduções conceituais e imagens impactantes; filosofia sistemática e literatura tempestuosa; como essas características dos autores, à primeira vista opostas, conseguem expressar e executar tarefas semelhantes, se nos detivermos nas sutilezas de suas letras? Como pensar suas diferenças atuando como se fossem complementares? Essas questões iniciais conduziram esta pesquisa a transitar entre as reflexões sobre a escrita dos autores, sobre suas visões fundamentais a respeito do valor moral e sobre os meios pelos quais o homem poderia executar os desígnios que ele mesmo se representa.

Levar Schiller para os textos de Kant significa ressaltar ou pelo menos perceber as demandas de origem sensível, que não são consideradas para o estabelecimento dos direitos das faculdades superiores de conhecimento, mas que permanecem ao redor desses direitos enquanto preocupações humanas. As demandas sensíveis reforçam, portanto, o ponto de vista antropológico que, ao não pretender fundamentar tais direitos, é capaz de acompanhar de perto o trabalho legislador da razão e notar, entre as perdas para o homem, aquelas que seriam evitadas sem desviar ou corromper os princípios puros. De fato, dar voz à sensibilidade, por um lado, dificulta o reconhecimento dos direitos da razão, pois a sensibilidade enquanto faculdade receptiva projetaria sobre esses direitos particularidades humanas, mas, por outro lado, facilita a determinação dos direitos da razão pura sobre o homem, na medida em que fosse possível fornecer uma representação de tais direitos mais compatível ao modo de pensar comum do entendimento humano.

As faculdades racionais do homem, embora sejam naturalmente utilizadas sem atenção aos seus limites e às suas origens, não são antinômicas no uso comum, pois nesse uso há uma vitalidade que permeia o jogo das faculdades com as percepções sensíveis despertadas pelos objetos externos. Contudo, em Kant, para a fundamentação dessas faculdades, há um percurso puro que as isola num *a priori* inerte e que, conseqüentemente, renuncia à vitalidade própria daqueles que fazem um uso comum (natural) para, então, instituir um direito adequado a um mundo possível (sendo esse mundo representado ora no futuro da humanidade ora na imortalidade da alma). Desse modo, a busca analítica pelo direito, ao considerar as faculdades em si mesmas e não em sua aplicação a representações sensíveis, parece ter como efeito colateral a perda da força do uso natural dessas faculdades. Diante disso, caberia

perguntar se existe alguma forma de evitar esse efeito colateral ou se a representação do direito, em nome de um uso correto, diminui necessariamente não apenas o uso contraditório ou prejudicial das faculdades, mas também qualquer uso vivificante.

Tendo em vista dilemas dessa ordem, essa dissertação, por intermédio de Schiller, tem como máxima representar o homem o mais próximo possível da razão pura sem que seja necessário abdicar (nem mesmo momentaneamente) de sua sensibilidade. Uma máxima que se contrapõe à kantiana, em que o pensamento, para mostrar sua plena liberdade, é apartado do empírico, mas também daquilo que seria a fonte do empírico, a saber, a faculdade de sentir. Essa contraposição de máximas auxilia na compreensão de como os princípios semelhantes desses autores adquirirem aspectos diferentes e, além disso, auxilia numa melhor compreensão desses mesmos princípios.

No *primeiro capítulo*, abordamos os diferentes modos que caracterizam a escrita de Kant e a de Schiller e buscamos mostrar como cada exposição é influenciada não tanto por seus princípios quanto pelo lugar onde tais autores queriam se situar historicamente. A nossa intenção é provocar um descolamento entre *exposição* e *princípios*, a partir do qual fosse possível uma reflexão sobre o modo de exposição que se baseia na relação dos autores com a representação dos seus leitores e do seu próprio tempo. Dividido em três momentos, esse capítulo trata, primeiramente, das preocupações de Kant que o conduziram, na redação das suas três *Críticas*, a uma escrita predominantemente escolar ou lógica em detrimento de uma escrita compatível com os homens de entendimento comum. Em poucas palavras, poderíamos assim formular: por que as *Críticas* almejam uma autoridade escolar? Em segundo lugar, a partir de um único texto de Kant – *O que significa orientar-se no pensamento?* –, mostramos como o filósofo tinha consciência do percurso que os seus princípios segundo a forma escolar realizariam até se efetivarem lentamente no mundo civil e, além disso, como também tinha consciência de sua encruzilhada com os gênios, aqui compreendidos como aqueles que prezam pela força humana em detrimento dos direitos da razão. Por fim, introduzimos Schiller nesse cabo de guerra entre força e direito cuja tensão é constitutiva para um tratamento especificamente humano da moral. Desse modo, queremos mostrar como Schiller, ao criticar a forma da escola e, conseqüentemente, a sua autoridade, na verdade quer ampliar a compreensão desses princípios perante os homens de cultura do seu tempo. Em suma, buscamos, por um lado, identificar os receios de Kant a respeito de uma vinculação do conteúdo das *Críticas* com uma forma de escrita estética e, por outro lado, contrapor a tais

receios as vantagens enxergadas por Schiller nessa forma de escrita quando a associamos à tarefa de promulgar os princípios da razão.

No *segundo capítulo*, concebemos três movimentos, que trazem perspectivas diferentes a respeito dos mesmos princípios morais. O primeiro movimento, através da comparação do texto da *Fundamentação* com o do primeiro capítulo da *CRPrat*, busca uma visão da moral independente de qualquer relação com o conceito de felicidade, perspectiva na qual é possível entender com mais clareza a incondicionalidade da lei moral para todo ser racional em geral, incondicionalidade que se refere não apenas ao que é da ordem do empírico, mas também a qualquer objeto que se apresente na vontade antes da própria lei enquanto forma. O segundo movimento trata das especificidades da moral humana segundo a *CRPrat*: o problema do motivo [*Triebfeder*] e o vínculo sintético entre a moralidade e a felicidade. Nesse movimento percebemos como a razão prática, mesmo depois de estabelecer para si mesma os princípios da moral, formula os postulados para responder a uma demanda imprescindível da vontade humana (a felicidade) e acaba por fazer com que a moral resulte inevitavelmente na religião. O terceiro movimento traz a resposta de Schiller àquela demanda da vontade humana; tal resposta, em vez de se apoiar no postulado da existência de um autor moral do mundo, situa-se no campo estético (ou no da aparência) e pretende fazer com que o homem por si mesmo seja capaz de conciliar a liberdade moral com o comprazimento sensível de sua vida.

No *terceiro e último capítulo*, a questão norteadora é a promoção da moralidade entre os homens. Partindo da 'Doutrina do método da razão prática pura', encontramos com mais precisão a posição de Kant no que diz respeito ao modo como os homens progridem historicamente na tarefa moral. Tal posição, como veremos, já traz em germe algumas preocupações que abrirão espaço para defender o projeto de uma educação estética dentro da letra de Kant. Depois dessa brecha, esse capítulo explora a última parte da *Educação Estética do Homem* em que temos o estado estético como um intermediário histórico para o homem ascender ao estado moral, intermediação que precisa ser bem explicitada para não fazer da beleza um mero instrumento para a moralidade e tampouco perder a incondicionalidade das determinações morais.

Em resumo, a ideia de cada capítulo é descrever as preocupações que fazem com que Kant se afaste da associação dos princípios da razão com o belo e, posteriormente, descrever como Schiller faz essas associações sem cair nos perigos que Kant sinaliza. Não se pretende

dizer que aquelas preocupações sejam ilegítimas, pelo contrário, é preciso ter ciência dos possíveis descaminhos decorrentes de um entusiasmo exacerbado com o belo; queremos apenas, refletindo sobre as posições de Kant, poder repensá-las e representá-las sem aquela necessidade que devemos atribuir aos princípios de sua filosofia. Schiller, por sua vez, nessa pesquisa, representa o pensador que busca respeitar os princípios da filosofia kantiana entendendo que isso não significa ter as mesmas posições de Kant. Esse exercício, que aqui se repete três vezes e sempre em direção à perspectiva estética, espera mostrar como os princípios da razão podem, de diferentes maneiras, se fazer efetivos na vida de todos os homens.

Capítulo 1

O problema da exposição

O foco da nossa dissertação trata da contribuição de Schiller ao projeto de Kant sem que, para isso, seja necessário ignorar a peculiaridade das obras de cada autor. Optamos, então, por iniciar com a reflexão sobre os seus modos de exposição em busca da possibilidade de evidenciar a concordância, assumida por ambos¹, referente aos princípios, ainda que tais princípios se mostrem de diferentes modos aos seus leitores. Em outras palavras, pretendemos identificar as intenções específicas dos autores em relação ao público leitor do seu tempo (tal como eles o representavam) para permitir, em contrapartida, alguma percepção daquilo que permanece em continuidade: os princípios da moral.

1.1 Refletindo sobre o modo de exposição em Kant

UMA CRÍTICA DA RAZÃO À MANEIRA ESCOLAR

A *Crítica da Razão Pura* (CRP), como sabemos, traz a consolidação da posição de Kant em relação a temas filosóficos e metafísicos com os quais ele já se deparava no período chamado pré-crítico. Mas, além de uma posição mais decidida relativa aos temas como a demarcação entre o domínio teórico e o prático, essa obra indica também uma resolução fundamental para a redação das suas três *Críticas* e, também, uma resolução irreduzível a qualquer tema em particular, a saber, o seu modo de exposição. Nos textos pré-críticos, encontramos a habilidade de Kant em diferentes gêneros literários. Nesse período, o modo de exposição da maior parte dos textos de Kant aponta para uma sofisticação e um aprimoramento em relação às qualidades que se esperaria de um professor universitário, entre elas encontramos a meticulosidade e seriedade que revelam a influência que, seguindo Wolff, moldou o caráter filosófico genuinamente alemão. Contudo, há ainda escritos que atestam a aptidão do autor em, primeiramente, descrever suas observações de um modo leve e descontraído² tal como os ingleses e, em segundo lugar, a aptidão em colocar a máscara do

¹ Cf. *Religião*. p.29; Ak, vol. VI, p. 23-24 (nota endereçada a Schiller) e *Educação estética do homem*. p. 21; Dk, vol. VIII, p. 557.

² Cf. *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*. Segundo Alquié (*Leçons sur Kant*, Primeira aula), as influências de Shaftesbury, Hume e Hutcheson contribuíram para a moral kantiana na medida em que se contrapuseram ao pietismo presente em sua educação. Em analogia, acreditamos que tais influências, de algum modo, se confrontaram em Kant com o rigor escolar, ainda que este último tenha prevalecido na

irônico e fazer das disputas filosóficas objetos de riso tal como um Voltaire³.

A multiplicidade de influências nascidas em terras distintas, a qual podemos ligar aos modos de exposição dos textos pré-críticos, serve para representar a escolha definitiva como fruto de uma reflexão, em vez de representá-la como determinada exclusivamente por um dessas influências. Desse modo, não vemos o estilo de escrita da *CRP*, marcado pelo rigor escolar, como o condicionamento de um indivíduo nascido e criado ao redor do espírito metódico comum aos seus coetâneos. Ainda que Kant seja realmente esse indivíduo que não saiu de sua cidade, seu pensamento foi ao encontro de tais influências de modo a construir uma obra que se estendesse para além dos limites (ainda não tão bem marcados) da Alemanha, em direção a uma compreensão cosmopolita dos assuntos filosóficos. Propomos, primeiramente, buscar nesse modo de exposição, que é mais compatível com o espírito alemão, os motivos que talvez convenceriam homens de outras nacionalidades. Resta saber se os encontraremos.

Kant opta por escrever suas três *Críticas* segundo a forma escolar, isto é, a partir de definições acompanhadas de deduções e inferências lógicas que se pretendem válidas a qualquer ser racional. Ele escolhe a clareza lógica em detrimento da clareza intuitiva ou, em outras palavras, ele se endereça mais ao leitor da escola do que ao leitor comum⁴. Desse modo, a exposição das *Críticas* pretende conquistar uma autoridade dentro do espaço escolar e, ao mesmo tempo, subestima a sua autoridade para além desse espaço⁵. No conjunto desses três livros em particular está em jogo a necessidade que Kant sente de colocar uma crítica da razão na escola. As críticas a respeito da razão feitas por Voltaire e Hume se expressam de maneira bastante eficaz nos ambientes da corte ou nos lugares comuns de uma sociedade,

redação das três *Críticas*.

³ Cf. *Sonhos de um visionário* (...). No fim do texto, Kant repete a mesma conclusão do *Cândido* de Voltaire que afirma a necessidade de trabalhar e evitar as infundáveis disputas escolásticas. De fato, seu tom irreverente, como comenta Cassirer (*Kant vida e doutrina*, II, 3), não foi bem recebido pelos acadêmicos próximos a Kant.

⁴ A clareza lógica é constituída por meros conceitos, ou seja, *in abstracto*; ela se opõe à intuitiva, que sempre apresenta o seu conceito junto de uma imagem ou de um exemplo particular. No primeiro prefácio da *CRP* A XVII, Kant afirma que a essência do seu projeto diz respeito apenas à primeira clareza e se desculpa com o leitor em geral (que teria o direito de exigir as duas formas de clareza), afirmando, em primeiro lugar, que a carência da segunda diz respeito a uma causa accidental e, em segundo lugar, que o leitor da escola não necessita que exemplos e explicitações tornem a leitura mais fácil ou agradável. (Essa explicação de Kant, na verdade, tem como pressuposto a distinção entre pensamento comum e o especulativo, a qual explicitaremos mais adiante).

⁵ Quando levamos em consideração as obras ou textos paralelos à escrita das *Críticas* podemos notar que Kant, por meio dessas, é capaz de construir sutilezas que mostram o valor da sua postura crítica para além dos muros da escola. Estas obras mais livres da forma escolar conseguem promover a postura crítica para um público mais amplo, enquanto que, nas *Críticas*, acentua-se a necessidade de defender os princípios e os limites da razão diante de um público mais erudito.

mas, em contrapartida, elas são menosprezadas aos olhos do metafísico ou do teólogo que utilizam a abstração do pensamento e a lógica para manter ainda a sua autoridade. Ainda que, de fato, consideremos o projeto crítico para além das três *Críticas*, podemos afirmar que tal projeto intenciona ampliar a noção de escola e fazer dela não simplesmente o lugar do saber, mas também o da crítica do próprio saber.

A autoridade escolar não é completamente constituída pelo simples encadeamento lógico do pensamento, é preciso que tal encadeamento, em suas premissas, seja ligado à própria razão, ou seja, a princípios considerados universais. O procedimento dogmático faz repousar a forma escolar num *saber* que teria a necessidade e a universalidade características da razão. Tal procedimento no que diz respeito à Matemática e à Física, segundo Kant, não necessita de nenhuma correção. Ao contrário, na Filosofia, isto é, no conhecimento por meros conceitos, o saber (a tese ou o dogma) em que repousa seu rigor lógico é historicamente questionado e, conseqüentemente, a autoridade escolar da filosofia é ameaçada pela falta de um caminho seguro. Desse modo, o campo dos objetos próprios à filosofia, campo do supracensível, parece não ser capaz de se constituir num domínio onde fosse possível encontrar limites que se apresentassem com necessidade. A partir do problema acerca do supracensível, podemos ver a relevância de o projeto crítico de Kant se inserir na própria escola em busca desses limites, sem os quais nenhuma filosofia seria possível enquanto ciência.

Através da filosofia enquanto ciência, não é possível tratar os objetos supracensíveis segundo uma autoridade escolar tão segura quanto a da Matemática e a da Física. Toda ciência tem um dogma⁶ que lhe serve de fundamento para sua autoridade ou, em outras palavras, um princípio constitutivo que determina o tipo de objeto próprio a cada ciência. Porém, as faculdades de conhecimento se mostram, historicamente, incapazes de estabelecer um princípio constitutivo a respeito do supracensível. Ao contrário da autoridade da ciência, a da crítica kantiana firma-se fundamentalmente apenas nas próprias faculdades de conhecimento e, desse modo, caminha em direção a uma necessidade ou a um princípio que dispensa *se afirmar* como objetivo, ou melhor, dispensa a referência a um objeto. A crítica se sustenta, portanto, em princípios regulativos que valem enquanto máxima (enquanto necessidade subjetiva)⁷ e, por isso, ela aborda o supracensível com uma autoridade que

⁶ “esta [a ciência] tem que ser sempre dogmática, isto é, ser provada rigorosamente a partir de princípios seguros *a priori*”. (CRP B XXXV)

⁷ A distinção exata entre princípios constitutivos e princípios regulativos em Kant tem algumas sutilezas

abdica de um vínculo dogmático com a própria razão⁸. Apesar de fundamentos diferentes, a autoridade escolar tanto da ciência quanto da crítica de Kant se estabelece por um procedimento que evidencia o uso da razão enquanto trabalho e, desse modo, tal autoridade se opõe ao tratamento do pensamento enquanto mero jogo⁹, isto é, um tratamento sem atenção às regras do próprio pensar. Ainda que seja possível à crítica enquanto tal renunciar ao saber objetivamente determinado, Kant percebe que a renúncia a essa forma rigorosa significaria a perda de uma autoridade no espaço escolar. O que caracteriza a autoridade escolar é a sua representação ou aparecimento enquanto trabalho; assim, alguém que delira nos conceitos supracensíveis, mas os expressa numa série de deduções, pode ser considerado (se não temos em mente os limites da crítica) um erudito; por outro lado, alguém que trabalha sistematicamente com esses conceitos, mas os expressa por imagens, personificações, analogias ou símbolos, para Kant, dificilmente conseguiria ser visto ou reconhecido publicamente como um erudito ou, em outras palavras, seria realmente erudito sem o ser na aparência. Em nome dessa autoridade escolar em relação aos objetos supracensíveis, o núcleo duro do projeto crítico – se é que podemos denominar assim as três *Críticas* – se recusa a ser expresso segundo a maneira de pensar do gênio que, em vez de ter uma autoridade escolar, teria como característica e como poder persuasivo, segundo Kant, a

díficeis de captar com nitidez. Primeiramente, na *CRP*, há uma recusa de Kant em distingui-los pela qualidade de objetivo e subjetivo, pois o regulativo seria um tipo de princípio objetivo com a característica de ser de um modo indeterminado, ou seja, ser um *principium vagum* (*CRPB* 708). O papel desse tipo de princípio na *CRP* é estender a unidade sistemática sobre toda a experiência, unidade que não diz respeito ao objeto de conhecimento, mas sim a forma do próprio conhecimento, isto é, a unidade da ciência. Na *CFJ* §§ 74-75, Kant apresenta as diferenças entre esses princípios ligadas aos usos (reflexivo ou determinante) da faculdade de julgar e, conseqüentemente, ao procedimento crítico ou ao dogmático: “procedemos com um conceito dogmaticamente (ainda que ele devesse ser empiricamente condicionado) quando o consideramos contido sob um outro conceito do objeto, que constitui um princípio da razão e o determinamos de acordo com este. Todavia procedemos com ele de modo meramente crítico quando o consideramos somente em relação às condições subjetivas para o pensar. O procedimento dogmático com um conceito é, pois, aquele que é conforme a leis para a faculdade de juízo determinante; o procedimento crítico, aquele que é simplesmente para a faculdade de juízo reflexiva” (*CFJ*. p. 237; *Ak*, vol. V, p. 396). Veremos ainda (em 1.2) a apresentação dessa necessidade subjetiva (necessidade que é sentida pelo sujeito sem nenhum fundamento objetivo) como fé racional.

⁸ Na formulação clássica de Aristóteles da questão sobre o que viemos a denominar Metafísica, notamos a necessidade de que exista algum ser (*ovta*) para além do físico para que a Metafísica seja não só a ciência primeira, mas também que ela possa ser uma ciência. A perspectiva de uma crítica que se constitui sem a referência ao objeto leva a questão para outros termos. Nas obras de Kant não aparece a pretensão de afirmar de uma vez por todas a existência da Metafísica, mas apenas afirmar sua possibilidade, a qual não depende da existência do supracensível, mas somente dos limites imanentes da própria razão.

⁹ “Aqueles que rejeitam o seu [de Wolff] modo de ensinar e ao mesmo tempo o procedimento da Crítica da razão pura não podem ter em mente outra coisa senão romper as cadeias da *ciência* e transformar o trabalho em jogo, a certeza em opinião e a filosofia em filodoxia”. (*CRP* B, XXXVII)

distinção [*Vornehmheit*]¹⁰.

Por meio do rigor escolar, as *Críticas*, então, se inserem no espaço destinado primeiramente ao saber, ainda que possa tratar de objetos cujo saber, ou mesmo, cuja existência seja questionável. Situar uma crítica da razão na escola é expô-la segundo uma autoridade respeitável imediatamente entre os eruditos, os quais permanecem no mais das vezes¹¹ impassíveis por aquelas críticas escritas em conformidade a uma vida mundana ou literária. As críticas a respeito da razão sob a forma de um riso provocador ou de um sentimento impactante, as quais o entendimento comum tem facilmente compreensão e comprazimento, se dissipam depois de um trabalho rigoroso e ascético do pensamento consigo mesmo. Para os homens de escola, o trabalho por meros conceitos, embora tenha o aspecto seco e severo, possui uma autoridade imediata, ao contrário daquelas críticas que apresentam sobretudo uma habilidade de compor, com sofisticação (ou distinção), casos e situações particulares. É em nome dessa influência direta mais sobre os eruditos do que sobre o entendimento comum que as *Críticas* expõem os limites da razão segundo a maneira escolar.

A CRÍTICA E O SABER

Podemos dizer que, para Kant, a ideia de escola, por si mesma¹², exigiria mais severidade e rigor no encadeamento das questões do que resultados úteis para a sociedade e, por esse motivo, ela pôde ser um refúgio para as investigações metafísicas que, embora muitas vezes se desdissem, conseguiam expor suas proposições segundo regras formais do pensamento (regras lógicas). Em compensação, a preocupação escolar com o encadeamento formal do pensamento, além dos raciocínios muitas vezes sofismados, também podia ser o refúgio do pensamento libertado dos condicionamentos e das demandas imediatas de uma sociedade. Desse modo, uma instituição escolar poderia preservar uma autonomia da razão que, se fosse conduzida diretamente para a sociedade, seria interpretada como perigosa à própria sociedade ou ao seu poder instituído¹³. A crítica, portanto, ao se colocar na escola,

¹⁰ Cf. *Sobre um recentemente enaltecido tom de distinção na Filosofia*.

¹¹ Kant representa a exceção a essa regra.

¹² Por enquanto, pensamos a noção de escola de maneira abstrata, ou seja, sem a vinculação com os interesses e as exigências do Estado. Tais interesses, como veremos mais abaixo, misturam a autoridade da escola com a própria autoridade estatal. Por ora, centramos em caracterizar o que seria uma autoridade escolar “pura” que, como vimos, depende da exposição de um rigor lógico ligado ou a um saber (no caso de uma autoridade dogmática) ou às próprias faculdades de conhecimento (no caso da autoridade crítica).

¹³ Esse perigo é exemplificado pela escola pitagórica (Cf. *Lógica*. p. 59-61; Ak, vol. IX p. 28-29) Na verdade,

pode tanto servir à filosofia enquanto ciência, extirpando as antinomias da razão, quanto servir ao pensamento livre, defendendo um espaço onde as determinações externas ao sujeito não teriam o direito de se imporem sobre a coerência interna dos princípios da razão.

Como sabemos, as *Críticas* de Kant, incompreensíveis em grande parte ao entendimento comum, pretendem encontrar regras claras, limitadas à escola (clareza lógica), mas também regras que conseguiriam uma autorização para habitar (e determinar) o domínio do saber. Contudo, resta uma questão: como a crítica pode efetivamente entrar no lugar do saber ou da ciência sem perder a sua *característica*? A relevância desse questionamento se justifica na medida em que, sem encontrar uma diferença clara entre ciência e crítica que possa ser mantida no próprio espaço escolar, essa crítica se diluiria em seus fundamentos para se tornar o mero instrumento de um projeto dogmático e perderia, por outro lado, a utilidade na orientação do pensamento livre¹⁴.

Na verdade, o próprio projeto crítico de Kant se presta a ser considerado de dois modos, duplicidade que pode confundir os interesses da ciência com os da crítica: tal projeto é tomado ou pela ótica da crítica pela crítica ou pela ótica da crítica enquanto propedêutica de uma ciência futura. Por um lado, se consideramos a crítica apenas por si mesma, ressaltamos o seu trabalho em estabelecer direitos para certos usos da razão pura, direitos que não repousam num objeto ou num saber. Por outro, se a consideramos em função da prometida filosofia futura, observamos a possibilidade de um uso efetivo desses direitos segundo um método científico, isto é, um uso com base em princípios objetivamente válidos. Essa segunda consideração, da qual a nossa dissertação pretende se distanciar, aproxima mais o espírito crítico do dogmático, de modo que a reflexão sobre a escolha pelo rigor escolar se enfraqueceria, na medida em que uma crítica que tivesse como finalidade meramente fundamentar uma ciência não poderia ser escrita de outro modo. A crítica seria, como dá a

Kant prefere se referir aos pitagóricos mais enquanto liga ou sociedade de filósofos do que enquanto escola. Acredito que essa preferência acontece porque a pretensão de tal liga em construir tanto uma doutrina de assuntos exotéricos e quanto uma de assuntos esotéricos (ou seja, uma para ser expressa para o povo e outra para ser expressa apenas entre os iniciados) implica que ela não renuncia ao poder sobre o entendimento comum. Kant diz que a finalidade da liga era “expurgar a religião da ilusão popular, moderar a tirania e introduzir maior legalidade nos Estados”, o que ameaçou os tiranos e estes perseguiram e executaram os membros da liga depois da morte de Pitágoras.

¹⁴ O pensamento livre, como veremos, não deve se restringir à autoridade escolar; para Kant, o papel da autoridade escolar nesse assunto é defender o direito ao pensamento livre de todos os homens, desde que eles não utilizem tal pensamento para desrespeitar uma regra do poder instituído de uma sociedade. O problema do pensamento livre será tratado no item seguinte, porém, convém salientar previamente que para o projeto crítico servir a ele é necessário, antes, entender a possibilidade de pensar tal projeto por si mesmo, ou seja, sem a subserviência ao projeto dogmático.

entender a própria letra de Kant, uma “instituição provisória para promover a metafísica”¹⁵

Quando entendemos o rigor escolar como a forma essencial – ou necessária ou inerente – aos princípios críticos, corremos o risco de tomar os limites da autoridade escolar pelos limites da própria crítica, equívoco análogo ao tomar os limites dos fenômenos pelos da coisa em si. Na verdade, o projeto crítico se presta a esses dois modos de consideração (em si mesma e em função da ciência) porque se dirige, simultaneamente, ao dogmático e ao crítico, ou seja, àquele que espera a determinação do fundamento de um saber e àquele que se satisfaz com a ampliação da esfera do pensar (esfera do exercício das faculdades de conhecimento). Somente quando se pensa a crítica por ela mesma (a crítica que satisfaz o crítico sem a necessidade de satisfazer o outro), é possível manter sua peculiaridade em relação ao espírito dogmático e, conseqüentemente, levantar questões a respeito da escolha de sua forma de exposição.

Uma vez que as duas primeiras *Críticas* contêm propriamente uma doutrina do método e constituem dois domínios diferentes da filosofia – o teórico e o prático –, somos inclinados a considerar o sistema crítico em referência a um dogma bem fundado suficiente para a construção de um firme edifício da razão pura. E, desse modo, ela serviria fundamentalmente para evitar o erro do dogmático. No entanto, aquela inclinação se enfraquece quando percebemos o esforço de Kant para justificar uma terceira crítica sem ligação, presente ou futura, com uma terceira parte da filosofia¹⁶. A *Crítica da Faculdade de Julgar (CFJ)* exige que seja considerada enquanto mera crítica, ou seja, exige ser pensada como uma crítica *completa*, ainda que não determine nenhum novo domínio do saber. À luz dessa sua exigência, podemos fortalecer a consideração do projeto crítico como um todo em sua “pureza”, isto é, como primeiramente por si mesmo, embora as duas primeiras partes contenham, na própria letra de Kant, a promessa de uma ciência futura.

Aliás, não é apenas a *CFJ* que expressa claramente a crítica sem o vínculo com o saber. Temos novamente a afirmação da representação da crítica em si mesma, quando prestamos mais atenção aos comentários de Kant a respeito da “Dedução transcendental das categorias”. No primeiro prefácio da *CRP*, Kant não esconde seu incômodo acerca da consistência de tal dedução, contudo, essa insatisfação não é razão suficiente para adiar (ainda mais) a sua publicação¹⁷. No segundo prefácio, apesar das muitas modificações nessa

¹⁵ *CRP* B XXXVI.

¹⁶ *CFJ* Introdução (I, II e III).

¹⁷ Cf. *CRP* A XVI. Nesse prefácio, Kant já mostra o receio de que muito do seu esforço na “Dedução (...)” se

dedução, Kant afirma que a segunda edição fez apenas modificações na exposição. Por si mesmos, esses apontamentos talvez pudessem ser meros recursos retóricos de Kant para esconder possíveis inconvenientes presentes nesta dedução (apesar de, talvez, o silêncio se constituir um recurso mais eficaz). No entanto, encontramos nos *Princípios metafísicos da ciência da natureza* a curiosa resposta de Kant a Ulrich, o qual teria a objeção de que a obscuridade da dedução transcendental (da primeira edição) impediria qualquer certeza apodítica da obra. Nessa resposta¹⁸, em vez de negar a obscuridade, Kant avalia a própria dedução transcendental como uma parte meritória da crítica e não como uma parte necessária.

Passando dos comentários de Kant para uma abordagem mais direta da própria dedução transcendental das categorias, percebemos que ela, ao se limitar às questões de direito (*quid juris*) dos conceitos puros, se torna incompatível com as questões de fato (*quid facti*), as quais colocam limites externos e contingentes à razão. Enquanto os conceitos empíricos possuem uma prova suficiente de sua realidade objetiva por meio de fatos da experiência, os conceitos puros do entendimento precisam buscar, pela via transcendental, uma validade objetiva, sem a qual seriam indistintos dos conceitos meramente vazios. No entanto, para fazer uma dedução transcendental das categorias e atestar que tais conceitos têm uma origem independente da experiência, Kant já estabelece previamente a necessidade de limitar o uso dessas categorias ao uso empírico¹⁹. O único modo de fazer uma dedução transcendental das categorias de um entendimento que não intui é renunciar, de antemão, a qualquer validade objetiva dessas categorias que não repouse na possibilidade da

torne trabalho perdido. Ele afirma que a essencialidade desta parte para a crítica consiste apenas em delimitar “até onde podem o entendimento e a razão conhecer independentemente da experiência”, deixando como accidental o que nelas diz respeito ao *como* é possível a própria faculdade de pensar.

¹⁸ “Com efeito, se podemos provar que as categorias, de que a razão deve se servir em todo o seu conhecimento, não podem ter nenhum outro uso exceto em relação aos objetos da experiência (porque só nesta [relação elas] tornam possível a forma de pensar), então, a resposta à questão de saber *como* é que elas tornam possível, é certamente assaz importante para *levar a cabo*, se possível, esta dedução, mas de nenhum modo é *necessária*, e é simplesmente *meritória*, em relação ao objetivo fundamental do sistema, a saber, a determinação da fronteira da razão pura.” (PMCN. p. 20; Ak, vol. IV, p. 17-18). À luz dessa nota, podemos estender a noção de essencialidade da crítica enquanto demarcadora de fronteiras para as faculdades de conhecimento (entendimento, razão e juízo) segundo as faculdades do sujeito (faculdade de conhecer, de apetição e de sentir prazer) e, desse modo, vemos que essa essência da crítica é independente da sua utilidade ou do seu mérito para a própria filosofia enquanto ciência. Não se trata de menosprezar esse mérito, mas sim de entender até onde a crítica permanece meramente crítica (o que faz parte de sua necessidade interna), e, por outro lado, enxergar quando ela inicia seu auxílio ao saber propriamente dito.

¹⁹ A dedução transcendental dos conceitos de espaço e tempo estabeleceu que tais conceitos seriam formas da sensibilidade e, portanto, eles se refeririam necessariamente a objetos intuídos, garantindo imediatamente a validade objetiva desses conceitos. No entanto, esse resultado imediato da dedução dos conceitos de espaço e tempo não acontece na dedução das categorias, pois nós não temos a intuição intelectual. Aceitar essa distinção entre a dedução do espaço e tempo e a dedução das categorias é condições para a realização desta última. Cf. CRP §13.

experiência²⁰.

É por essa renúncia que podemos entender a peculiaridade de as categorias, mesmo alcançando um *direito* transcendental, se restringirem ao *uso* empírico. Segundo Kant:

[..] antes de ter dado um único passo no campo da razão pura o leitor tem que ser convencido da necessidade incontornável da dedução [dos conceitos de espaço e do tempo]; pois do contrário procede cegamente e, após ter errado diversamente em torno, precisa retornar novamente à ignorância da qual partiu²¹

Antes de explicar *como* as categorias do entendimento alcançam validade objetiva, Kant afirma a necessidade da convicção de *que* elas só a encontram enquanto são fundamentos para a síntese do conhecimento do objeto no espaço e tempo e, portanto, enquanto se limitam ao uso empírico. Tal convicção já representa o que vimos acima Kant chamar de o essencial da *CRP*, que consiste em delimitar as fronteiras do uso da razão e não fundamentar um saber. Apesar de ser evidente uma relação entre o projeto crítico de Kant com o seu projeto dogmático, tal relação possui no primeiro projeto seu polo fundamental e, consequentemente, a positividade do conhecimento no projeto dogmático repousa, de maneira inextricável, na negatividade prévia do projeto crítico.

Sem ignorar a semelhança formal entre o projeto crítico e o projeto dogmático, começamos a nos aproximar da marca que distingue um do outro – a negatividade. Mas resta saber o exato alcance dessa marca na forma do rigor escolar e, consequentemente, como ela indica uma validade dos princípios para *além* desse rigor.

O DESINTERESSE DA RAZÃO DENTRO E FORA DA ESCOLA

Aquele que se submete ao rigor escolar para pensar um determinado objeto representa-se como numa linha junto com todos os outros homens que anteriormente pensaram, conforme à escola, esse mesmo objeto. Esse rigor é uma limitação ao pensamento e, ao mesmo tempo, a possibilidade do pensamento individual entrar em comunidade (ou mesmo,

²⁰ As categorias não são condições da intuição do objeto, cabe à sua dedução provar que elas são condições do conhecimento empírico de qualquer objeto. Essa dedução não pode esconder a necessidade da referência a uma intuição empírica, pois, caso contrário, segundo Kant esse direito seria apenas um jogo de representações. “O objeto não pode ser dado a um conceito de outro modo a não ser na intuição, e embora uma intuição pura seja possível *a priori* ainda antes do objeto, ela mesma também só pode obter o seu objeto, por conseguinte sua validade objetiva, mediante a intuição empírica da qual é a simples forma. Portanto, todos os conceitos, e com eles todos os princípios – não obstante possam ser possíveis *a priori* – referem-se a intuições empíricas, isto é, a dados para uma experiência possível. Sem isso, não possuem absolutamente nenhuma validade objetiva, mas são um simples jogo, seja da capacidade de imaginação, seja do entendimento, com suas respectivas representações.” (*CRP*, B298).

²¹ *CRP*, B 121

num progresso) com outros pensadores. Sem o respeito às regras da escola um aluno seria expulso da comunidade de eruditos, comunidade que, em compensação, junto dessa submissão, fornece um conhecimento preservado pela própria escola, conhecimento que ultrapassa aquele que um único indivíduo poderia reunir em toda sua vida. Um projeto dogmático oferece essa recompensa de maneira imediata e legítima suas regras em vista de uma verdade mais bem vislumbrada pelos mais disciplinados. A regra da escola, nesse caso, não é obedecida por causa da própria regra, mas sim como meio para o conhecimento. A associação direta entre doutrina (ou instrução) e disciplina é tão recorrente que a última, na linguagem escolar, por vezes é utilizada como sinônimo da primeira. Kant, porém, se posiciona explicitamente contra essa associação imediata e em defesa do termo disciplina (*Disziplin, Zucht*) em seu significado mais negativo.

O termo disciplina, além de ser restringido com veemência²² ao seu sentido negativo, ganha seu destaque especial no primeiro capítulo da “Doutrina transcendental do método”. Nesse capítulo, intitulado “A disciplina da razão pura”, Kant nos fornece a interpretação de toda a segunda parte da *CRP* como uma disciplina da razão pura dirigida ao método e ressalta que a primeira parte seria uma disciplina da razão pura dirigida ao conteúdo²³. Desse modo podemos identificar o essencial da crítica como negativo, isto é, como uma disciplina para as faculdades de conhecimento superiores, de modo que o auxílio que pode conferir ao saber é um mérito accidental, não necessário. Essa disciplina pode ser representada como legislação para as faculdades porque suas regras não visam imediatamente a um saber (algo objetivamente determinado), mas sim a um uso em geral (dentro e fora do espaço escolar) dessas faculdades por si mesmas, uso que qualquer outro ser racional poderia fazer e, por fim, um uso coerente²⁴.

De modo bastante sintético, podemos em cada uma das *Críticas* indicar claramente esse aspecto negativo. Embora a *CRP* tenha o mérito de elaborar leis em relação ao domínio

²² “Sei bem que se costuma usar na linguagem da escola a palavra disciplina [*Disziplin*] como sinônimo de ensinamento [*Unterweisung*]. Simplesmente, há muitos outros casos em que a primeira expressão, tomada no sentido de correção [*Zucht*], se distingue cuidadosamente da segunda, tomada no sentido de instrução [*Belehrung*], e a natureza das coisas exige mesmo que se conservem, para esta distinção, as únicas expressões adequadas. Desejo, pois, que nunca se permita utilizar aquela palavra noutro sentido que não seja o negativo.” (*CRP* B739)

²³ “É preciso observar bem que, nesta segunda parte da crítica transcendental, não faço incidir a disciplina da razão pura sobre o conteúdo, mas simplesmente sobre o método do conhecimento saído da razão pura. A primeira tarefa já se tinha realizado na teoria dos elementos”. (*CRP* B740)

²⁴ *CFJ* §40 e *Antropologia* §59. “Pensar por si”, “pensar no lugar de qualquer outro” e “pensar sempre em acordo consigo” são as três máximas do entendimento humano comum, as quais repousam, respectivamente, no entendimento, no Juízo e na razão.

do saber teórico, o que lhe é fundamental consiste em banir desse domínio a razão especulativa²⁵, ou seja, assumir a ignorância a respeito dos objetos suprassensíveis. A *CRPrat*, por sua vez, centra-se em retirar do domínio genuinamente prático a razão empiricamente condicionada²⁶, ou seja, não colocar a felicidade como móbile da máxima moral. Por fim, a *CFJ*, em suas duas partes, pretende eliminar o uso determinante do juízo no que se refere ao gosto e à investigação das leis empíricas da natureza (no campo estético e no campo teleológico), ou seja, abandonar a tentativa de fazer da estética e da teleologia uma ciência no sentido estrito do termo. Assim como a *CFJ* tem sua completude sem referência a um saber estético, a completude das outras duas deve também ser alcançada antes do estabelecimento dos saberes teóricos ou práticos.

O negativo das *Críticas* é, de fato, a fronteira entre os assuntos das escolas e os assuntos que dizem respeito a todos os homens independente da instrução doutrinal de cada um. Fronteira que limita, portanto, a própria autoridade escolar. Para enxergar essa intenção do projeto crítico é necessário sair da sua expressão no interior das *Críticas*, lugar onde ele está submetido ao rigor escolar de maneira irrefletida, e nos direcionarmos para as bordas externas das *Críticas*, isto é, tanto nos escritos que lhes são paralelos quanto nos que lhes servem de prefácio e introdução. Desse ponto de vista, é possível considerar a escolha pelo rigor escolar como o resultado de uma reflexão que se exerce, sobretudo, a respeito da situação da filosofia, tanto na escola quanto no mundo que a cerca. Para construir essa reflexão parece-nos conveniente conjugar a *história* das escolas (filosóficas) que encontramos nos seus cursos de lógica com a representação feita por Kant de um conflito *legal* entre a faculdade de filosofia e as faculdades “superiores” – direito, medicina e teologia.

Para Kant, na verdade, qualquer homem tem a faculdade de pensar *in abstracto*²⁷, no entanto, nas atividades comuns ou cotidianas, o pensamento *in concreto* é mais eficaz, ou

²⁵ “Um conhecimento teórico é especulativo se se refere a um objeto, ou a conceitos de um objeto, que não se pode atingir em nenhuma experiência. Contrapõe-se ao conhecimento natural, que não se refere a nenhum outro objeto ou predicado do mesmo além dos que podem ser dados numa experiência possível”. (*CRP* B 662-663). “Ora, todo o conhecimento sintético da razão pura em seu uso especulativo é, segundo todas as provas até agora levadas a cabo, totalmente impossível. Portanto, não há nenhum cânone do uso especulativo da razão (pois este uso é inteiramente dialético); sob este aspecto toda a Lógica Transcendental nada mais é do que uma disciplina”. (*CRP* B825)

²⁶ Esse aspecto justifica o próprio nome da obra: “a razão pura, se antes de mais nada tiver sido provado que uma tal razão existe, não precisa de nenhuma crítica. É ela própria que contém a norma para a crítica de todo o seu uso. Portanto a *Crítica da razão prática* em geral tem a obrigação de deter a presunção da razão empiricamente condicionada de querer, ela só e exclusivamente, fornecer o fundamento determinante da vontade”. *CRPrat*, p.57-59; Ak, vol. V, p. 16.

²⁷ “A ideia de uma tal ciência[, da metafísica,] é tão antiga como a razão especulativa do homem; e que razão não especula, quer ocorra à maneira escolástica ou à popular?” (*CRP* B870)

seja, a partir deste os homens estabelecem uma comunicação mais rápida e segura. É a tentativa de uma comunicação por meros conceitos, visando à universalidade e à necessidade, que frequentemente incorre em absurdos ou antinomias. O pensamento *in concreto* limita os conceitos em imagens comumente dadas ou aceitas, o que garante uma comunicação sem a necessidade de uma forma científica ou escolar; somente o pensamento *in abstracto* necessita claramente dos limites estabelecidos pela crítica para resultar no uso efetivo do entendimento, ou seja, para ser significativo entre os homens. O modo de comunicação da filosofia não é efetivo para o entendimento comum, por isso, em nome da filosofia (ou seja, de uma ciência que não se transmitiria por imagens ou por intuições) certos indivíduos fundaram e mantiveram escolas, isto é, lugares onde o pensamento *in abstracto* seria cultivado livre dos interesses do entendimento comum, ou mesmo, dos governantes e, simultaneamente, sem a intenção de levar tal pensamento para fora da escola. A expressão de tal desinteresse e, consequentemente, a inutilidade do pensamento livre em relação ao que está fora da escola manteria o próprio pensamento a serviço do puro saber ou da pura razão. O desinteresse se mostra, de certa forma, interessado na preservação da liberdade do pensamento.

A história da filosofia está intimamente ligada à noção de escola. Nos cursos de *Lógica* (Introdução IV), vemos que Kant aplica o termo escola às antigas doutrinas comunicadas num espaço limitado segundo normas de um homem ou de um pequeno grupo, como Platão, Aristóteles, Epicuro, os estoicos e os céticos. Tal espaço, mesmo tendo como referência basilar um indivíduo, possibilitava a transmissão de um pensamento *in abstracto* no decorrer da história, ainda que esse pensamento não tivesse um uso efetivo para os homens em geral, mas somente para os eruditos. Segundo Kant, o único que conduziu a filosofia desses espaços privados para um espaço público foi Sócrates, que, ao comunicar seu pensamento *in abstracto* para o entendimento comum, acabou por questionar, em praça pública, os saberes (as doxas) que mantinham o ordenamento social. Desse modo, Sócrates é aquele que pagou o preço de levar a liberdade da filosofia do âmbito privado para o âmbito público.

O homem que pensa *in abstracto* segundo as regras de uma determinada escola alcança uma comunicação somente entre aqueles que, como ele, se submetem às mesmas regras. As regras de cada escola escondem sua origem particular (origem na doutrina de um indivíduo) sob uma forma racional (forma lógica) e almejam uma validade para todos os homens, ainda que, de fato, só consigam se comunicar aos homens convencidos previamente

das regras e das teses de uma escola em particular, sendo, por um lado, incompreensível aos homens comuns e, por outro lado, sendo contraditas pelos eruditos que se filiam a escolas (a dogmas) diferentes. Eis o problema da história da filosofia, a qual quase se confunde com a história do nascimento e falecimento das escolas filosóficas. Como na história vemos várias escolas filosóficas discordantes entre si, há um indício de que a razão não poderia, por si mesma, almejar uma validade estendida à totalidade humana. A forma escolar, independente das particularidades de cada escola, possibilita uma comunicação dos pensamentos especulativos entre os homens, porém, quando essa forma está submetida imediatamente ao dogma particular sobre objetos suprassensíveis, ela pode se tornar um jogo de palavras e conduzir os homens de poder a considerarem impossível uma legítima publicização dos pensamentos sem imagens.

Enquanto a noção de escola na antiguidade está vinculada ao saber de indivíduos e ao desinteresse em relação à vida comum, na modernidade, Kant reconhece que as escolas, ou melhor, as faculdades, não possuem mais uma liberdade em relação ao governo. A faculdade, enquanto instituição pública, não existe em honra de um sábio e nem é gerenciada por um grupo particular e autônomo ao restante da sociedade. As faculdades, então, se tornam hierarquizadas segundo os interesses de um administrador que representa uma sociedade. Desse modo, as faculdades superiores não serão aquelas que alcançam um saber puro ou livre, mas sim as produtoras de um saber que pode ser instrumentalizado por um governo e, segundo Kant, elas seriam a teologia, o direito e a medicina. Essas faculdades tratam de objetos, através dos quais o governo mantém e fortalece sua força sobre o povo: o bem eterno, o bem civil e o bem corporal. Com a introdução dos interesses do governo, por um lado, as faculdades superiores perdem a liberdade na medida em que suas doutrinas dependem da sanção do governo, por outro, elas adquirem uma autoridade sobre o povo, uma vez que cumprem as ordens de um governante.

Entretanto, ainda que produzam um saber instrumentalizável, as faculdades superiores necessitam primeiramente (isto é, antes mesmo de serem úteis ao governo) de princípios, os quais não podem repousar na autoridade do governo, mas apenas na razão²⁸. Sem a referência

²⁸ Cf. *Conflito*, “Conceito e divisão da faculdade inferior”. As faculdades superiores como dependem primeiramente (ou seja, no que diz respeito a seus princípios) da verdade, dependem primeiramente da filosofia, e somente secundariamente (ou seja, no que diz respeito à sua *utilidade*) elas dependem do governo. Por isso, os princípios dessas faculdades (aquilo que não interessa ao governo controlar a comunicação) estão subordinados à filosofia, enquanto a sua utilidade (o seu poder sobre o público) faz parte do interesse do governo e por isso lhe é subordinado.

aos princípios, essas doutrinas perderiam sua característica de ciência e seriam pura arte. Um governo que impusesse suas ordens à população e mostrasse o seu poder como um fruto direto de seu arbítrio, agiria como um artista que molda uma matéria, que, totalmente desprezada em si mesma, seria um apenas um meio. Eis um governo tirânico. O governo, ao preservar um ordenamento na sociedade representando sua força ao lado de saberes (principalmente os saberes daqueles três tipos de bem), trata os ordenados (os membros da sociedade) como seres racionais e, portanto, tratam simultaneamente como meios e como fins em si mesmos. Eis um aspecto fundamental do governo republicano segundo Kant. A maneira de uma pessoa exercer o poder sobre a outra sem que esta perca a sua condição de pessoa (de fim em si mesmo) é a dificuldade que faz do governar, junto com o educar, a mais difícil das artes²⁹.

O USO PÚBLICO DA RAZÃO COMO FRUTO DA IGNORÂNCIA

A autoridade do governo diz respeito ao saber enquanto utilidade ou poder, em contrapartida, o saber enquanto tal diz respeito à razão (aqui no sentido restrito de faculdade dos princípios) e tem como característica o desinteresse. Para Kant, é importante defender um espaço dentro da escola onde não se coloca o interesse do governo, porque, somente desse modo, é possível encontrar a condição para a filosofia, isto é, o pensamento livre. É assim que a filosofia adquire o título de faculdade inferior, título que preservaria o exercício da liberdade justamente pela ausência de poder intervir diretamente na sociedade. A recusa de um poder direto sobre o público externo à faculdade, para Kant, seria a maneira mais adequada de justificar, perante um governante, a liberdade da razão (infelizmente, como o próprio Kant pode ter a experiência, ela muitas vezes não é suficiente³⁰). Para Kant, é impossível que a razão seja fundamento para um homem exercer o poder sobre um outro, pois ela é fundamento justamente da igualdade entre eles. O poder está sempre fundado em interesses privados quer seja de um ou de mais indivíduos; além disso, ainda que tais interesses representassem a maioria, sempre seriam incompatíveis com a universalidade e a necessidade da mera razão. Quando um homem utiliza a razão para exercer um poder sobre o

²⁹ “Podemos muito bem considerar duas invenções dos homens como as mais difíceis: a arte de governar [*Regierung*] e a arte de educar” (*Pedagogia*, p. 20; Ak, vol. IX, p. 446). Está previsto a elaboração de um capítulo no qual pretendemos desenvolver em maiores detalhes essa problemática da educação e os seus dilemas sobre o respeito à pessoa daquele que está em processo de formação.

³⁰ Cf. a carta de Kant a Frederico Guilherme II prestando esclarecimentos sobre o seu escrito *Religião*, publicado no prefácio do *Conflito*.

outro, independente da avaliação de suas intenções, esse poder imediatamente denuncia um uso privado da razão.

Kant faz questão de realçar no uso público da razão o fato de ele ser a coisa mais inofensiva entre todas as coisas que possam significar liberdade³¹. Desse modo, podemos ampliar o argumento que a faculdade de filosofia pronuncia perante a autoridade do governo para o uso de qualquer homem inserido diretamente na sociedade. A obediência imediata aos poderes já instituídos pela sociedade deveria ser suficiente para que tais poderes autorizassem a expressão pública do pensamento a respeito de qualquer coisa. O uso da razão é considerado como público, segundo Kant, na medida em que alguém consegue sair da posição de mera parte passiva de uma certa sociedade e se representar como o cidadão de uma sociedade mundial, e tal representação tem como condição a renúncia momentânea a qualquer título ou poder dado pela sociedade, pois a única autoridade que interessa nesse uso é a da razão. Desse modo, é necessário não confundi-lo com o uso da razão nos cargos civis, os quais têm um efeito direto no mecanismo social³². O uso público da razão tem efeito nos homens apenas enquanto seres racionais, isto é, o seu efeito não tem indivíduos como beneficiários, mas apenas o processo da *Aufklärung*.

Qualquer homem pode fazer um uso público em geral da razão, no entanto, quando ressaltamos os diversos assuntos em particular, notamos gradações que distinguem a habilidade nesse uso entre os homens. No que diz respeito à guerra, a familiaridade que um soldado tem sobre o tema lhe permite, por exemplo, no discurso de um general, identificar o que diz respeito à sua autoridade civil e o que diz respeito à mera razão, ou seja, identificar qual o tipo de uso da razão que efetivamente ocorre; além disso, esse discernimento também lhe permite, mais facilmente, fazer um uso público da razão sobre o assunto. Pensado na esfera do entendimento comum, ele pode reconhecer com mais facilidade o uso público da razão nos assuntos cotidianos referentes à sociedade, porém, nos discursos sobre o supracensível, ele frequentemente submete sua razão à autoridade dos sacerdotes ou dos eruditos, permanecendo, assim, na menoridade.

Ainda que não se possa negar a responsabilidade do entendimento comum por sua própria menoridade, é necessário destacar que essa menoridade é cultivada por muitos eruditos que, graças a uma titulação escolar, exercem o seu poder civil como se este fosse uma autoridade do saber ou da mera razão. Quando os dogmas sobre o supracensível se

³¹ *Aufklärung* p. 104; Ak, vol. VIII, p. 484.

³² *Aufklärung* p. 104; Ak, vol. VIII, p. 485.

apresentam nos altares e nos púlpitos para discursos sobre a moral e a religião, eles inibem o pensamento livre do público que os escuta. O entendimento comum possui suas faculdades num movimento sem regras claramente definidas; o seu contato com as teses escolares fomenta preconceitos que, sob a capa da racionalidade ou da sofisticação, são capazes de imobilizar essa disposição do entendimento comum, degenerando-o a tal ponto que este perderia a qualidade saudável inerente ao seu movimento. Materialismo, fatalismo, ateísmo, incredulidade perante os deveres [*freigeisterisches Unglauben*], fanatismo e superstição estão na lista fornecida por Kant, no prefácio da segunda edição da *CRP*, dos males escolares capazes de infectar o entendimento são³³.

Ciente dessa confusão entre autoridade civil e autoridade da razão favorecida por meio da autoridade escolar, a *Aufklärung* de Kant trata do direito de qualquer um em usar a própria razão para pensar livremente os conceitos fundamentais da moral, uma vez que todos os homens, de algum modo, se deparam com tais conceitos nitidamente em seu íntimo, ou melhor, em sua consciência moral. Entretanto, Kant pretende firmar esse direito de qualquer homem mais entre aqueles que o transgridem do que entre aqueles que, por algum motivo, o renunciam, mais entre os eruditos do que entre o próprio entendimento comum. Não se trata de obrigar ou ensinar este último a pensar por si o supracensível, mas sim de denunciar a ignorância dos primeiros sobre o que não é sensível e, desse modo, impor uma disciplina. Por isso, afastado das praças públicas, Kant discursará sobre os direitos da razão sob a proteção sinuosa da linguagem escolar, e a faculdade de filosofia não terá como função mais importante a fundamentação dos outros saberes, mas sim a limitação ou o conflito com eles.

Ao questionar segundo o rigor escolar a fé eclesial a favor da fé (racional) religiosa, as leis atuais em vista da moralidade em progresso do gênero humano e, por fim, os procedimentos médicos mecânicos em nome de um poder do ânimo em ser senhor dos seus males do corpo, a filosofia entra num conflito inevitável com as faculdades superiores sem, todavia, entrar em conflito com as utilidades daquilo que está em questionamento e, portanto, sem conflitar diretamente³⁴ com o próprio governo que as sanciona. As respostas a respeito de tais questionamentos só encontraríamos fora da experiência possível e, portanto, nunca podem ser definitivas, o que não quer dizer que as questões não possam ser levantadas. As questões

³³ Além desses, haveria na escola ainda os males do idealismo e do ceticismo, mas estes seriam mais inofensivos ao entendimento comum. Segundo o diagnóstico de Kant, dificilmente o entendimento conseguiria padecer desses males fora dos muros da escola.

³⁴ A faculdade de filosofia limita as faculdades superiores no que diz respeito aos seus princípios, e estas, por sua vez, limitam, também por meio de princípios, o uso que o governo faz delas.

almejam ir além da experiência³⁵, no entanto, o que elas querem é apenas o direito de colocar dúvidas a respeito de tudo que resta indecível na experiência, isto é, o direito de não submeter a sua razão a uma certeza que tenha como fundamento somente dados ou um conhecimento meramente histórico.

Para Kant, é como se o entendimento comum tivesse acesso apenas aos frutos desse questionamento que enquanto tal deveria permanecer obscuro para os seus olhos. A razão pura questiona a utilização dos saberes constituídos de maneira codificada no interior dos muros de uma faculdade, os quais guardam e limitam um espaço *público* da razão, que não pode confundir-se com o espaço público dos homens enquanto parte mecânica (e passiva) da sociedade. Para a razão pura, o estabelecimento de espaço público na escola lhe atribuiria o direito de buscar suas próprias leis, ainda que para isso fosse necessário se afastar tanto das leis de um Estado quanto das ordens dadas de um governo, afastamento que, por não ter o interesse em criar *positivamente* novas leis para o Estado ou novas ordens para o governante, ocorreria sem desobediência, sem revolução. Sabemos que um lugar público e, ao mesmo tempo, inofensivo ao governo dos homens faltou às perguntas de Sócrates. O uso público indica um uso da razão que não reproduz interesses privados nem próprios, nem de terceiros; trata-se, antes, de um uso que tem em sua publicidade todos os limites legítimos da liberdade.

Dentro da escola, ou mais precisamente, no interior da faculdade de filosofia, deveria ser seguro frases como “eu não conheço Deus e ninguém o conhece” ou “eu não conheço as leis perfeitas para os homens e ninguém as conhece” ou “eu não conheço a liberdade e ninguém a conhece”, em suma, as proposições que estão implícitas tanto na máxima socrática quanto no projeto crítico³⁶. Essas frases poderiam causar uma grande desordem social caso fossem ensinadas dogmaticamente a um entendimento que não tem o costume de pensar sem o auxílio de imagens, porém, o projeto crítico as pronuncia de maneira mais incisiva para aqueles que, munidos de uma autoridade escolar, como os teólogos, insistem em explicar cientificamente conceitos inexplicáveis no campo teórico, ainda que compreensíveis (lógica ou esteticamente) *por qualquer um* no campo moral. Somente quando a escola reconhecesse

³⁵ Mesmo antes de entrarmos nos assuntos morais, há, na verdade, uma maneira de habitar ou, no mínimo, de se portar no campo supracensível, a saber, quando, por exemplo, na psicologia racional, firmamos uma disciplina, que impede simultaneamente a aceitação tanto do materialismo quanto do espiritualismo, ou seja, quando nos recusamos a traçar doutrinas sobre esse campo e simplesmente pensamos o supracensível cientes de sua indeterminação. (Cf. *CRP* B 421) As questões em que a filosofia conflita com as outras faculdades possuem um princípio meramente crítico, por isso elas se caracterizam, segundo Kant, do lado esquerdo da universidade.

³⁶ Sobre a relação que o próprio Kant faz de seu projeto com a conduta socrática: Cf. *CRP* B XXXI.

publicamente a impossibilidade de conhecer Deus, as leis perfeitas de um Estado e a própria liberdade, seria possível afirmar o direito de qualquer um em pensar por si mesmo tais conceitos.

Na verdade, em Kant, há simultaneamente dois modos de Aufklärung, ou melhor, uma Aufklärung *entendida* abstratamente pela razão pura e que se restringe à escola e, por outro lado, essa mesma Aufklärung *vista* pelos homens em seu aspecto negativo³⁷ e, por isso, sem a necessidade de ser ensinada pelo projeto crítico. As *Críticas* se incumbem da primeira Aufklärung, enquanto qualquer homem pode participar da segunda. A capacidade de qualquer homem pensar por si está pressuposto na responsabilização dos próprios homens pelo seu estado de menoridade. O mero uso do entendimento por si, sem necessitar das ferramentas transcendentais, já é *esclarecimento*. Nas *Críticas* podemos dizer que há a defesa do projeto da Aufklärung enquanto possibilidade de a razão seguir, regularmente sem contradições, as leis que ela mesma se impõe segundo regras *a priori*, que deveriam ser claras para qualquer um do mundo letrado. Por outro lado, em outras obras de Kant, há também uma defesa da Aufklärung que transcende o mundo letrado em direção ao mundo político, nesse caso, o *a priori* é trocado pela analogia com uso da razão na experiência³⁸ e o resultado, mais que um método (científico) para o uso da razão, passa a ser o direito de qualquer ser racional em pensar livremente, direito afirmado contra as coerções de qualquer particular, quer este seja erudito, teólogo ou governante.

Enquanto as *Críticas* expõem um direito da razão por meio de uma dedução transcendental, fora delas, Kant contenta-se com a exposição desse direito a partir da chamada fé racional. Como veremos, em *O que significa orientar-se no pensamento*, a fé racional legitima aos homens em geral guiarem o seu próprio pensamento a respeito de objetos suprassensíveis. Esse guia, ao considerar os conceitos do suprassensível de maneira subjetiva, impediria contradições³⁹, facultando, assim, um uso desses conceitos na experiência, um uso

³⁷ Assim como o conceito de liberdade, a Aufklärung só pode ser apresentada na intuição sob seu aspecto negativo, aspecto que mostra a independência do seu pensar em relação a algo externo sem mostrar que o seu pensar depende simplesmente de si mesmo. Contudo, esse aspecto negativo da Aufklärung aparece como a verdadeira Aufklärung. *CFJ*, p. 141/nota; Ak, vol. V, p. 294: “Uma vez que a aspiração ao último [ao conhecimento do que está acima do entendimento humano] não é sequer evitável e que jamais faltarão outros que prometam com muita confiança poder satisfazer o apetite de saber, então é muito difícil conservar e produzir na maneira de pensar (sobretudo na pública) o mero negativo (que constitui a verdadeira [eigentliche] Aufklärung)”.

³⁸ Cf. primeiro parágrafo do texto *O que significa orientar-se no pensamento*. p. 70; Ak, vol. VIII, p. 304-305.

³⁹ Cf. *CFJ* § 55 e § 70. A partir da explicação das duas dialéticas desta obra, podemos perceber que, enquanto meramente reflexivos, os juízos discordantes entre si não podem, por si mesmos, representarem uma antinomia.

legítimo para o entendimento comum independente do rigor da escola. A fé racional é ação da razão que continua mesmo quando o conhecimento encontra seu limite, sendo, então, o não reconhecimento desse limite capaz de obscurecer o direito da razão.

A postura socrática é aquela que reconhece a sua ignorância e, nesse reconhecimento, é o mais sábio que aqueles que parecem deter saberes. Entretanto, a *pólis* ateniense não suportou a vitória da ignorância contra as *doxas* que estavam na base do seu próprio ordenamento, do seu modo de existência/do seu mundo. Na sua versão kantiana, o reconhecimento da ignorância inofensiva para a população, fecha a porta para o ceticismo ao preservar e defender uma fé racional que, tendo certeza da impossibilidade de determinados saberes, torna-se imune aos argumentos fortemente sofisticados oriundos das escolas. Aquele que simplesmente crê na autoridade da razão é mais sábio que os fomentadores de preceitos que, por meio da autoridade escolar, promovem uma incapacidade do uso da razão por si mesma e, por conseguinte, a manutenção de interesses privados em detrimento de um plano mais amplo em prol do progresso humano.

A partir da reflexão sobre o rigor escolar das *Críticas*, percebemos que o projeto crítico, no que diz respeito aos seus princípios, pode e deve ser pensado também para além de sua linguagem escolar e de sua utilidade para a ciência. Seu discurso, que primeiramente se restringe à escola, tem uma finalidade que se distingue das pretensões dogmáticas e é representada como simplesmente racional, graças à postura propriamente crítica caracterizada por sua negatividade. Tal negatividade também caracteriza a *Aufklärung*, principalmente quando a pensamos enquanto inserida num progresso humano indefinido, onde o contentamento com qualquer grau da mesma indicaria sempre uma covardia ou uma preguiça. O projeto crítico, assim, mostra seu desvencilhamento com o dogmático e começa seu vínculo com o direito ao pensamento livre, um direito da mera razão representado como independente de posição social, de dons naturais ou de formação intelectual, em suma, independente das condições humanas empiricamente determinadas. Entretanto, para consolidar esse direito, o projeto crítico optou por renunciar ao poder de persuadir diretamente a sociedade e, conseqüentemente, assumiu uma postura contida no que diz respeito à divulgação desse direito ao homem comum. Se, por um lado, identificamos nos princípios críticos sinais de uma validade para o homem em geral, por outro, notamos também a dificuldade de fazer com que os homens, em particular, se interessem por esses princípios que exigem coragem e disposição para o exercício do direito da razão e, simultaneamente, obediência imediata aos

deveres civis do homem. A pergunta que surge é: como um progresso do gênero humano pode depender mais da representação desinteressada da razão que do empenho dos homens singulares⁴⁰?

1.2 A defesa da liberdade do pensamento segundo a exposição escolar

UM TEXTO E SEUS INTERLOCUTORES

Entre os textos de Kant, o intitulado *O que significa orientar-se no pensamento?* tem a peculiaridade de se direcionar a interlocutores de características bem diferentes. Ele trata do problema da liberdade do pensamento, primeiramente, em diálogo com Mendelssohn e Jacobi num registro escolar e, posteriormente, num tom bastante sentimental, Kant se dirige aos “amantes da humanidade”. A troca de interlocutores, à primeira vista, causa um estranhamento que, na verdade, chama atenção para as exigências dos princípios da razão, princípios que, expostos segundo uma linguagem tecnicamente escolar, pretendem se fazer valer para além da escola ou, mais precisamente, para o mundo civil. Por outro lado, essa forma de exposição, que apresenta um conceito de liberdade capaz de ter importância e realidade na sociedade, encontra uma barreira que resiste à sua eficácia na figura do gênio, ou seja, naquele ao qual a clareza lógica não é capaz de convencer sem ser, simultaneamente, uma clareza estética⁴¹.

A forma de exposição sempre tem em vista um interlocutor (real ou imaginário) e a finalidade de convencê-lo, portanto, a escolha de uma exposição para os princípios da razão sempre acrescenta limites contingentes aos limites próprios daqueles princípios. A comunicação dos princípios da mera razão precisa da intermediação da linguagem humana, que, por mais abrangente que consiga ser, sempre está aquém da universalidade dos primeiros. O mencionado texto exemplifica tanto o alcance da forma escolar em referência à

⁴⁰ Perguntas que envolvam a perspectiva do indivíduo e a do gênero humano surgem naturalmente àquele que estuda Kant. Elas em geral não pretendem colocar em cheque a validade dos princípios da razão, mas, partindo dessa validade, encontrar meios de fazê-los valer para qualquer homem. Cassirer (*Kant: vida y Doctrina* VII, p. 461) aponta muito bem esse “erro” de Kant em relação ao papel demasiadamente modesto do indivíduo, erro que diz respeito mais a uma situação histórica, ou seja, o papel do indivíduo num estado absolutista, do que aos princípios de sua filosofia. Aqui vale a pena lembrar novamente os esclarecimentos que Kant presta a Frederico Guilherme II sobre a *Religião*, essa carta exemplifica como o *direito* da razão pura se silencia ao *dever* do súdito ou, em outras palavras, como a necessidade subjetiva não pode ferir uma arbitrariedade ou contingência objetiva.

⁴¹ “É na maior conciliação possível entre perfeição lógica e perfeição estética nos conhecimentos, as quais devem instruir e entreter ao mesmo tempo, que se mostram também efetivamente o caráter e a arte do gênio”. (*Lógica*, p. 81; Ak, vol. IX, p. 39)

sociedade – forma privilegiada por Kant na redação das *Críticas* – quanto a dificuldade de, a partir da mesma, construir um diálogo com a liberdade da maneira de pensar dos gênios, a qual se apoia mais na força visível do pensamento que no respeito aos direitos da razão.

O texto entra num debate direto com as posições dos professores a respeito da possibilidade da razão, por si mesma, guiar o sujeito no campo dos objetos suprassensíveis ou, mais precisamente, no campo moral. Em Mendelssohn, os conceitos de razão são ou senso comum mostrariam como a razão consegue por si mesma, segundo demonstrações e fundamentos objetivos, orientar o sujeito num campo que transcende o uso da experiência. Contra Mendelssohn temos Jacobi, segundo o qual, a filosofia, quando nega o seu vínculo com a fé revelada e, mesmo assim, se põe a falar a respeito de Deus, acaba por desvirtuar esse conceito e cair num panteísmo, ou, por outro lado, ainda segundo Jacobi, a filosofia, ao aplicar o princípio de razão suficiente não apenas aos objetos do mundo sensível, mas também às ações humanas, conduziria o homem a um fatalismo mecânico, que só poderia ser contornado por um “salto mortal” para fora de todas as premissas da razão, salto orientado pela fé revelada pela Igreja⁴².

Em Mendelssohn temos a representação de uma *Aufklärung* que, por meio de fundamentos objetivamente racionais, pretende afirmar uma autonomia da razão no campo suprassensível. Mendelssohn atua como o metafísico pré-crítico, que pensa os objetos suprassensíveis do mesmo modo que a razão pensa os objetos sensíveis. Em Jacobi temos a representação do cético em relação a esse empreendimento da razão, cético que aponta as falhas e os erros dessa *Aufklärung*. Destacando-se de ambos, Kant se apresenta como o defensor crítico da *Aufklärung*, reconhecendo, por um lado, as limitações do princípio de razão suficiente, mas, em compensação, dotando a razão com um modo de agir que supera o mecanismo da causalidade natural.

A troca de interlocutores se dá a partir da página A324. Nela, Kant muda completamente a figura do seu interlocutor, e essa mudança não é nada sutil, pois é marcada, pela própria letra de Kant, com um vocativo e uma exclamação que se referem diretamente aos poetas do seguinte modo: *Homens de habilidades espirituais e de pensamentos largos*⁴³. Além disso, Kant não se contenta numa única referência e, no parágrafo que conclui esse

⁴² Kant se refere a esses dois autores a partir das obras: *Cartas aos amigos de Lessing* de Mendelssohn e *Cartas sobre a doutrina de Spinoza* de Jacobi.

⁴³ “Männer von Geistesfähigkeiten und von erweiterten Gesinnungen!” (*Orientar-se*. p. 93; Ak, vol. VIII, p. 324)

mesmo texto, novamente há em seu início um vocativo e uma exclamação, agora direcionados aos poetas com os epítetos de *Amigos do gênero humano e daquilo que é mais sagrado nele*⁴⁴. Essa troca de interlocutores junto da mudança (um tanto quanto exagerada) na retórica impedem com muita clareza qualquer tentativa de reduzir esse texto ao diálogo com Mendelssohn e Jacobi. Tal impedimento nos conduz a uma leitura reflexionante sobre a articulação inicialmente estranha entre a parte inicial e o fim desse texto, ou seja, entre o diálogo com os professores e o diálogo com os gênios.

De um ponto de vista bem objetivo, as citações que Kant faz de Mendelssohn e de Jacobi são suficientes para assegurar a relevância da questão a respeito da orientação no pensamento. Kant, certamente, aceita o problema colocado por ambos, e busca uma solução de como distinguir, nos conceitos que não podem ter intuição, o que seria fábula e o que poderia atingir uma realidade por meios distintos da intuição. Mas, depois de responder à questão da orientação no supracensível, Kant imediatamente acrescenta o problema da liberdade do pensamento. Desse modo, podemos refletir sobre a ponte (ou, talvez, o salto) entre a orientação do pensamento (que, a princípio, surge como um problema exclusivo da escola) e a liberdade de pensamento (tratado no sentido mais largo do termo que inclui a liberdade moral, política e até mesmo a estética).

Refletindo um pouco mais sobre o título do texto, percebemos que ele não pergunta diretamente a maneira como a razão pode ser um guia no pensamento, mas também o que essa própria orientação significa (*was heißt?*). Quando nos centramos no final do texto, é possível responder que se orientar no pensamento significa, na verdade, exercer uma *real* liberdade de pensamento, liberdade que, como veremos, justamente por ser distinguida de uma mera fantasia (de tipo poética), é capaz de transcender os muros da escola sem destruir a sociedade dos homens. Assim, num único texto, Kant exemplifica como uma liberdade do pensamento, que podemos consolidar segundo o rigor acadêmico, também se faz valer no mundo e, em contrapartida, como para alcançar essa finalidade os princípios da razão precisam de mais do que um mesmo e único modo de exposição.

Portanto, através dessa chave de leitura, que visa à liberdade do pensamento, é possível dividir o texto *O que significa orientar-se no pensamento* em duas partes. Na primeira, que é a mais longa, os argumentos de Kant afirmam a capacidade do sujeito se orientar através do conceito de fé racional, argumentos que obedecem ao procedimento

⁴⁴ “Freunde des Menschengeschlechts und dessen, was ihm am heiligsten ist!” (*Orientar-se* p. 97; Ak, vol. VIII, p. 328)

demonstrativo, típico da escola, e que visam, principalmente, impedir a redução da razão ao mero uso especulativo. Na segunda parte, encontra-se a força e também as dificuldades de Kant, ao querer afirmar esse tipo de liberdade de pensamento perante as leis civis e diante do confronto com a liberdade da forma de pensar do gênio.

A ORIENTAÇÃO LÓGICA E O LUGAR DO DIREITO DA RAZÃO

Para começar a responder Mendelssohn e Jacobi, Kant aborda o termo orientação e nos fornece três modos diferentes de usá-lo: o geográfico, o matemático e o lógico. Essas formas de orientação, como veremos, são distinguidas segundo a relação entre o conceito do objeto e a existência deste objeto. Com isso, é possível alargar a utilização do termo orientação, termo esse que inicialmente tem sua significação vinculada ao espaço, mas que, alargado por Kant, atinge uma significação lógica. Essa significação lógica – por definição, meramente conceitual – carece de intuição e, portanto, o termo orientação acaba por transcender os objetos sensíveis e alcançar os suprassensíveis, objetos que inicialmente nos aparecem sem a clara distinção entre realidade e fantasia. É digno de nota que essa abstração da noção de orientação desvincula-se não somente do conceito de espaço, mas também se desvincula, cada vez mais, da referência a algo externo e simultaneamente a algo *objetivamente* dado. Desse modo, Kant pretende dizer que o “*orientar-se no pensamento*” somente pode dizer respeito à razão numa relação imanente e suficiente com o mero sujeito.

[Orientar-se geograficamente significa] a partir de uma dada região do mundo encontrar as restantes, ou precisamente o *ponto inicial*. Se vejo o Sol no céu e sei que agora é meio-dia, então sei encontrar o sul, o oeste, o norte e o leste. Para esse fim necessito do sentimento de uma diferença em meu próprio sujeito, a saber, a diferença da mão direita e da esquerda. Chamo isso de *sentimento*, porque esses dois lados não mostram nenhuma diferença notável exteriormente na intuição.⁴⁵

Em outras palavras, se reconheçêssemos uma região do mundo como norte e só pudéssemos fazer uso de princípios *objetivos* ou de demonstrações *objetivamente* necessárias, não poderíamos descobrir a localização *objetiva* das outras regiões. Segundo Kant, tendo em vista o fim de encontrar as outras regiões, o pensamento humano tem a necessidade de utilizar um princípio *subjetivo* e, sendo esse princípio subjetivo a diferenciação entre mão direita e esquerda, que está igualmente presente em todos os sujeitos enquanto forma da intuição do espaço, tal princípio pode ser utilizado sem introduzir nenhuma particularidade do sujeito no

⁴⁵ *Orientar-se*. p. 72-74; Ak, vol. VIII, p. 307.

resultado dessa reflexão.

A passagem da orientação geográfica para a Matemática tem a peculiaridade de tirar aquele elemento objetivo inicialmente dado. Para marcar a ausência do objeto na intuição, Kant usa a metáfora do quarto *escuro*.

No escuro, oriento-me num quarto, que me é conhecido, quando eu consigo pegar um único objeto, cuja posição eu tenho em pensamento. Mas aqui evidentemente nada mais me ajuda senão a capacidade de determinar lugares segundo um princípio *subjetivo* de diferenciação, pois não vejo o objeto cuja posição eu devo encontrar.⁴⁶

No caso da orientação matemática, não temos mais a referência direta à existência dada de um objeto, no entanto, como pressupomos o conhecimento do quarto escuro, na verdade, continua a ocorrer uma referência objetiva, intermediada não mais pela intuição, mas pela memória ou precisamente pela imaginação, que é capaz de reproduzir um objeto, mesmo na ausência dele próprio. Nesse exemplo, prevalece ainda a necessidade de usar o mesmo princípio de diferenciação usado na orientação geográfica, a saber, a diferença entre esquerda e direita, sem a qual não poderíamos recriar uma imagem espacial completa do quarto escuro.

A abstração para a orientação lógica é maior do que aquela feita na passagem da orientação geográfica para a Matemática. No nível lógico, não há espaço propriamente dito, por isso, não há mais aqui a distinção direita e esquerda, que era o princípio subjetivo da orientação no espaço, quer seja o geográfico quer seja o matemático. Além disso, outra abstração é necessária no nível lógico, pois tal nível é caracterizado por uma independência em relação à intuição dos objetos e, desse modo, não faz nenhuma consideração, nem direta e nem indireta, a respeito da existência dos seus objetos. Desconsiderando completamente a intuição, no nível lógico, os pensamentos abrangem muitas fantasias que simplesmente concordariam com o princípio de não contradição, mas, por outro lado, abrangem igualmente os conceitos que são reais segundo o uso moral, ou seja, são reais mas não por intuição. O sujeito que se orienta no pensamento posto no nível lógico é aquele que sabe como distinguir o que é fantasia do que é real. Desse modo, o *orientar-se no pensamento* tem como principal tarefa diferenciar as ficções, de um lado, e, de outro, os conceitos que conseguem uma realidade por meio de algum uso possível da razão.

Para Kant é importante a abstração da intuição, que, na verdade, é um salto para fora da consideração dos conceitos enquanto existência, porque é fora dessa consideração que se

⁴⁶ *Orientar-se*. p. 74-76; Ak, vol. VIII, p. 308-9.

institui o direito da razão.

[...]por meio do mero conceito, nada é instituído ainda em vistas à existência do objeto e da ligação real deste objeto com o mundo. Mas já entra [aqui] o direito da necessidade da razão, enquanto princípio subjetivo, em pressupor e admitir o que ela por princípio objetivo não pode pretender saber; e conseqüentemente [o direito de] orientar-se, somente por meio de sua própria necessidade, no pensamento, no imenso espaço do suprasensível, que para nós é cheio de trevas espessas.⁴⁷

Acreditamos que aqui está o lugar onde a crítica se coloca: o estabelecimento de um direito da razão, direito este que é constituído de maneira independente da existência do objeto, isto é, constituído de maneira imanente ao sujeito ou às suas faculdades racionais. É interessante notar que essa independência, que concorda com a *Aufklärung* kantiana, é representada nesse texto como a possibilidade de a razão guiar o sujeito na escuridão dos seus próprios pensamentos. Essa representação da *Aufklärung* retrata a razão não como a iluminadora dos objetos invisíveis para o sujeito, mas como aquela que conduz o sujeito, em seus conceitos, até ele ser capaz de determinar ou, se quisermos, esclarecer um certo objeto através de um uso efetivamente racional. A razão, antes mesmo de iluminar o desconhecido, é a própria visão no escuro. Mais que conduzir o sujeito para a existência dos objetos dos seus conceitos, a razão conduz o sujeito para um uso real destes conceitos. Por isso, o idealismo transcendental pode afirmar a sua independência em relação a qualquer ontologia, pois a consolidação de um direito da razão está num momento anterior à própria intuição, anterior aos princípios provenientes do objeto dado ou existente. Para ser direito da razão, basta ser um princípio subjetivo necessitado pela própria razão.

Isto é chamado de um direito da razão na medida em que é um poder da razão em distinguir, nos conceitos suprasensíveis, as fábulas e os conceitos que podem ser usados de maneira *significativa* pelos sujeitos. Não é simplesmente a distinção entre conceitos de objetos existentes e conceitos de objetos que não existem, mas sim, repito em outras palavras, a distinção de conceitos que não conseguimos usar de maneira comunicativa entre os homens e conceitos que são comunicáveis desde que explicitemos os usos que fazemos deles – usos que podem determinar um objeto, determinar a vontade ou especificar um fim para os objetos, usos que, em Kant, são denominados de juízos de conhecimento, juízos morais e juízos teleológicos. Por exemplo, a vontade pode ser considerada uma ficção para a Física ou para a Matemática, uma vez que aquela não pode ser intuída no espaço ou no tempo, mas, por outro

⁴⁷ *Orientar-se*. p. 78; Ak, vol. VIII, p. 311.

lado, o espaço e o tempo, junto com todos os objetos que lhe são relativos, podem ser considerados, no limite, ficções quando preocupamos com a parte da moralidade que trata especificamente da determinação da vontade pela lei moral.

Por essa capacidade de distinção, a razão assumiria a responsabilidade de orientar o sujeito nos pensamentos suprassensíveis, desde que um uso da razão produzisse um sentimento de necessidade. No caso do pensamento a respeito de objetos sensíveis, esse direito da razão de orientar o sujeito não se manifesta imediatamente. Quando queremos a partir de um objeto dado encontrar a sua causa meramente física (ou mecânica), segundo a filosofia kantiana, precisamos apenas de princípios objetivos. Portanto, nesse caso, o pensamento científico não precisa ser propriamente orientado, pois o conhecimento ocorre de modo determinado sem o uso determinante de qualquer conceito suprassensível. Por outro lado, quando queremos considerar um objeto natural dado inserido numa série de causalidade final, sentimos a necessidade de pensar (reflexivamente) um ser originário, um Deus, como causa daquele objeto. No primeiro caso a utilização de qualquer conceito suprassensível seria mera fantasia, pois a razão se satisfaz completamente com os fundamentos objetivos, ou seja, a razão não cria, por si, nenhuma necessidade. No segundo caso, a utilização do conceito de um ser originário é conveniente para a representação daquele objeto como fim, representação que pode servir para algum uso na própria experiência, a saber, um uso que possibilita o encontro de leis empíricas que regem a contingência – tal como será desenvolvido na segunda parte da *CFJ*. Percebemos, na comparação desses dois casos, que a necessidade sentida é imposta pela própria razão de acordo com o seu interesse, em vez de ser imposta pelo objeto dado.

É justamente esse sentimento de necessidade que nos permite dizer quando usar ou não o direito da razão em relação ao suprassensível. O sentimento para Kant é em si mesmo completamente cego, a sua direção pode ser dada ou pelas inclinações ou pela própria razão. Quando é dada por alguma inclinação, esse sentimento repousa numa disposição particular do sujeito. Quando a direção do sentimento é dada pela razão, podemos supor que é um sentimento real para todos os sujeitos. É esse sentimento de necessidade, originário da razão, que é o legítimo princípio subjetivo de diferenciação requerido para a orientação no campo suprassensível. Mas como podemos chamar tal princípio subjetivo?

A FÉ ENQUANTO REPRESENTAÇÃO *IN CONCRECTO* DO DIREITO DA RAZÃO

Em *Orientar-se no pensamento*, Kant escolhe denominar esse princípio subjetivo de fé racional. Essa fé racional, proposta como a bússola do pensador especulativo, está presente também nos homens de razão comum e sadia, que utilizam essa fé sem problema tanto para os interesses teóricos quanto para os interesses práticos. Com isso, Kant aproxima o seu conceito de fé racional dos conceitos de *sã razão* ou *senso comum* de Mendelssohn. A conformidade entre o resultado do esforço rigoroso do filósofo e o entendimento comum não é acidental, pelo contrário, ela aponta para uma passagem possível dos resultados fortemente consolidados segundo o rigor da escola para o mundo comum⁴⁸. Essa *possível* passagem, como veremos, nesse texto em particular, é *efetivamente* feita por Kant.

Com a consolidação do direito da razão enquanto fé, Kant argumenta, na verdade, contra uma representação da razão como meramente especulativa, definida neste texto como a razão que “admite apenas algo que possa se justificar por fundamentos objetivos e por convicção dogmática⁴⁹”. Nesse ponto, lembramos da frase da *CRP*, onde Kant afirma a necessidade de limitar o conhecimento para dar lugar à fé racional, uma vez que a fé racional, que representa uma porta para todo o supracensível, proíbe a razão de tratar conceitos supracensíveis da mesma maneira que ela trata os objetos sensíveis. Proibição essa que é necessária para salvaguardar um espaço para o uso prático da razão, ainda que a fé racional, por ser meramente subjetiva, não possa ser identificada com a lei moral, que (como veremos no segundo capítulo) possui uma objetividade própria.

Para o esclarecimento do termo fé é preciso, além de contrapô-lo ao conceito de saber [*Wissen*], contrapô-lo também ao conceito de opinião⁵⁰. A mera oposição entre fé e saber apenas nos evidencia que a fé repousa sobre princípios meramente subjetivos enquanto o saber repousa em princípios objetivos. Quando opomos fé à opinião percebemos que em ambos, segundo Kant, há a consciência de uma insuficiência de princípios do ponto de vista objetivo, no entanto, a opinião busca uma suficiência objetiva para, desse modo, se tornar um

⁴⁸ “Mas pedis então que um conhecimento concernente a todos os homens deve ultrapassar o entendimento comum, bem como vos ser unicamente revelado por filósofos? Exatamente isto que repreendeis é a melhor confirmação da correção das afirmações feitas até aqui, visto que descobre aquilo que inicialmente não se podia prever, a saber: naquilo que se refere a todos os homens sem distinção, não se pode acusar a natureza de haver distribuído com parcialidade os seus dons, e com respeito aos fins essenciais da natureza humana a mais alta Filosofia não podia ir mais longe do que é possível com a guia que a natureza concedeu também ao mais comum dos entendimentos”. (*CRP* B 859).

⁴⁹ *Orientar-se*. p. 96; Ak, vol. VIII, p. 328.

⁵⁰ Assim como o próprio Kant fez na *CRP* (B 848 “Do opinar, do saber e do crer”)

efetivo saber. Por outro lado, a fé racional, tal qual define Kant, possui também a confiança de que não é possível esse passo para o saber, esse passo para a suficiência objetiva, e a renúncia a esse passo constitui um requisito necessário à firmeza da fé racional. A fé racional só é possível àquele que se satisfaz com a ignorância e que permite que o seu pensamento prossiga como mero pensamento. Por renunciar a pretensão de uma validade objetiva, a fé racional se torna insensível a qualquer argumento demonstrativo ou a qualquer autoridade externamente objetiva.

Kant defende que a razão consigo mesma, sem nenhuma orientação externa e nenhuma interdição, é capaz de orientar-se a respeito dos conceitos que não encontramos na experiência. E uma vez que a orientação da razão, no domínio moral, tem a necessidade (subjativa) de afirmar a *existência* de um Deus, essa orientação não contradiz nenhuma fé eclesial. Mas, além disso, para Kant, a própria fé racional está na base de qualquer outra fé, porque a revelação tem como base uma intuição imediata e, portanto, não pode alcançar o conceito de Deus, alcançado pelo uso prático da razão. Uma revelação, no máximo, poderia dizer que um certo Deus existe, mas não poderia dizer ou determinar qualquer propriedade desse Deus. A destruição da fé racional, para Kant, reduziria a fé revelada a uma intuição cega⁵¹, que, submetendo a razão humana a fatos revelados, não poderia ser chamada mais de religião, mas apenas de superstição.

Quando argumenta que a moralidade humana exige a afirmação da existência de Deus e que a revelação por si é uma mera intuição, Kant conclui a inutilidade da censura à razão por motivos de religião e, para além disso, conclui como tal censura é prejudicial para a própria religião. A razão deixa de ser representada como uma inimiga da fé em Deus para ser – talvez ironicamente – a sua protetora, ou seja, a única capaz de guardar um significado firme para o conceito de Deus diante de todos os homens e, também, diante das inúmeras interpretações que são possíveis a respeito de um fato ou de uma palavra revelada⁵². Kant consegue não apenas articular uma defesa da razão pela inofensibilidade da razão em referência à religião, mas simultaneamente ele exige de qualquer religião que relacionem as suas verdades reveladas numa conformidade com o uso moral fundamentalmente racional.

⁵¹ Como vimos anteriormente, a relação entre fé racional e fé eclesial constitui, na verdade, o conflito da faculdade de teologia com a filosofia.

⁵² No conflito da teologia com a filosofia, Kant ironiza com a metáfora da serva. Depois de negar à filosofia o papel de uma serva que, posicionando-se atrás, protege a cauda do vestido de sua patroa, Kant diz ser possível a filosofia ser ainda representada como uma serva que com uma tocha mostraria o caminho para a teologia, serva que a patroa não poderia silenciar.

O CONFRONTO COM O GÊNIO

A abordagem direta ao problema do “*orientar-se no pensamento*” tem como interlocutores Mendelssohn e Jacobi. E, como vimos, seus argumentos apontam para um direito da razão nessa orientação. Por um lado, esse direito afirma-se como fundamento subjetivo, e desse modo Kant argumenta mais diretamente contra Mendelssohn. Por outro lado, esse direito da razão é nomeado de fé e, desse modo, parece responder a Jacobi. A argumentação, tratada até agora, utilizou-se em grande medida de definições a respeito de termos como “orientar-se”, “sentimento de necessidade” e “fé”, e responde, com certa suficiência, ao problema de *quem* deve orientar o sujeito no pensamento das coisas suprasensíveis, conceitos que carecem de intuição, mas que podem ser afirmados como reais ou existentes a partir simplesmente das faculdades racionais. Tendo isso em mente, retomemos ao problema apresentado no início deste item. Kant deixa de falar de orientação para falar de liberdade de pensamento, deixa de citar Mendelssohn e Jacobi para clamar pelos amantes do gênero humano, e, além disso, em vez de definir a liberdade do pensar, permite-se falar das suas consequências na sociedade.

A respeito da passagem do orientar-se para a liberdade de pensar, podemos dizer, de um ponto de vista do rigor escolar, que não é um salto falacioso. A argumentação inicial do texto aponta para um direito da razão em orientar o sujeito diante de pensamentos carentes de intuição, direito que é um princípio subjetivo, ou seja, um princípio que se apoia somente na *autoridade* do sujeito. Desse modo, essa orientação pode ser chamada de liberdade, sem ferir nenhum dos argumentos rigorosos que Kant fez até esse momento. Se do ponto de vista do rigor podemos identificar orientar-se no pensamento com liberdade de pensamento, de outro ponto de vista, essa identidade parece engendrar consequências bem relevantes para qualquer homem.

Ao passar para o problema da liberdade de pensar, Kant evidencia que o seu problema não se trata apenas da liberdade de um filósofo ou de um cientista diante de outras teorias ou dentro da sua faculdade. Essa liberdade de pensamento é uma liberdade que se faz valer, *primeiramente*, diante de um código civil e, desse modo, Kant faz a sua liberdade de pensamento se caracterizar como liberdade de expressão oral e escrita, uma vez que não haveria liberdade de pensamento sem liberdade de comunicação entre os pensamentos dos membros de uma sociedade. *Em segundo lugar*, a liberdade de pensamento se coloca diante de qualquer coerção moral de caráter tutorial, ou seja, nenhum membro pode, utilizando o

poder de uma autoridade dada por sua posição social, coagir a forma de pensar de um membro de posição mais modesta. Assim, Kant fornece argumentos consequentialistas para consolidar o direito de um membro da sociedade em se recusar a seguir o pensamento de um outro, caso esse outro abandone argumentos para se apoiar em fórmulas tradicionais, principalmente no que diz respeito à fé religiosa. E, *em terceiro lugar*, essa liberdade de pensamento se mostra como autônoma, autonomia que, nesse texto, em vez de ser completamente definida, indica simplesmente a possibilidade de o pensamento livre perdurar seguramente, sem resultar numa desordem social. Esses três modos de afirmar a liberdade de pensamento evidenciam a capacidade de Kant de, sem produzir uma lacuna no rigor argumentativo, alcançar uma expressão forte de tal liberdade e visível para os homens em sua vida social e política.

Nossa outra problematização se referia à troca de interlocutores que, na verdade, indica, mais uma vez, a passagem do conceito de escola para o conceito de mundo. Dentro das faculdades, aquilo que ameaça a liberdade de pensamento é o tratamento da razão segundo fundamentos meramente objetivos⁵³, tal como os metafísicos e os teólogos o fazem, limitando a razão ao conhecimento e impedindo que ela exerça a sua liberdade caracterizada como fé racional. Os ímpetos dos gênios não ameaçam as regras acadêmicas das faculdades e não afetam diretamente os professores, mas afetam indistintamente os homens de uma sociedade. Portanto, dar voz aos poetas significa que Kant se coloca nesse texto também num ponto de vista fora da escola. Esses ímpetos geniais propagam uma aparente liberdade de pensamento que dispensaria as próprias regras da razão, e sabemos que tais ímpetos influenciam mais os membros de uma sociedade que as demonstrações científicas (pelo menos assim o era na Prússia do século XVIII). Essa liberdade dos gênios, em seu mistério ou em seu misticismo, se apresenta como uma liberdade mais humana e mais sagrada ao homem, menosprezando uma liberdade da razão que, sendo clara e rigorosa, seria também mais fria e sem poder diante dos sentimentos humanos.

Quando confrontamos o conceito de liberdade de pensar de Kant com o dos poetas percebemos que eles possuem características e definições diferentes. No entanto, Kant não aposta nessas características para convencer os poetas do seu conceito. Além de chamar os poetas, pelos epítetos que já mencionamos, ele diz que reverencia o talento deles e também

⁵³ No começo do texto Kant afirma a contribuição que métodos heurísticos fariam para a filosofia na formulação de máximas. Como vimos, em Kant, método heurísticos e máximas se referem a princípios reguladores e a um uso crítico em oposição a princípios constitutivos ou a um uso dogmático.

que os ama e, por fim, apela para que eles aceitem o que parecer mais digno de fé⁵⁴. Qual é o motivo dessa argumentação aparentemente fraca ou mesmo ingênua?

Se na faculdade são suficientes os argumentos que convençam o entendimento dos adversários, para os poetas eles são insuficientes. Para Kant ter argumentos para os gênios tão eficazes quanto o rigor escolar era para os dogmáticos, seria preciso se colocar do ponto de vista do sentimento. O problema é que os conceitos suprassensíveis produzem efeitos nos sentimentos, quer eles sejam fábulas ou conceitos reais para razão. Para o sentimento produzido no campo das belas-artes não interessa a existência dos objetos pensados e, portanto, não é possível a manifestação de uma necessidade da razão que oriente de maneira regrada o sujeito. Se Kant quer dar voz aos poetas e também uma resposta é preciso buscar argumentos de outra natureza. Kant escolhe, então, comparar as consequências da liberdade de pensamento sem leis com as consequências de seu conceito de liberdade enquanto autonomia, mencionado acima.

Ao negar que a razão tenha o direito de orientar o pensamento na forma da autonomia e ao expressar pensamentos sem referência à razão, os gênios causariam uma confusão de linguagem [*Sprachverwirrung*], pois o afastamento da linguagem da razão diminui o poder de comunicação efetiva entre os pensamentos. Desse modo, todos (gênios ou não) seguiriam apenas os seus próprios ímpetos, os quais ainda teriam uma possível concordância não mais neles mesmos, mas sim nos meros fatos. Essa concordância de pensamentos suprassensíveis através dos fatos é o que Kant define como a superstição⁵⁵. Todavia, a superstição não prende por muito tempo o ímpeto para a liberdade; como Kant já falara, a perda da fé racional tem como consequência uma incredulidade em relação a tudo e, desse modo, pode ser chamada de espírito livre [*Freigeist*], termo usado para designar uma ausência completa de senso de autoridade ou de dever. A descrença em qualquer autoridade faz o espírito se livrar da superstição, a qual, pelo menos, ainda conseguia manter uma legalidade formal entre os membros da sociedade. Finalmente, essa tendência do espírito à liberdade, quando afirmada sem o auxílio da autoridade da razão, causaria a ausência completa de legalidade ou conformidade numa sociedade, justificando, portanto, a ação de uma autoridade estatal que por meios rápidos e violentos suprimiriam, com certa legitimidade, toda a liberdade de pensar.

É pelas consequências na sociedade que Kant confronta a sua liberdade de pensamento

⁵⁴ *Orientar-se*. p. 96; Ak, vol. VIII, p. 329.

⁵⁵ Kant explica esse fenômeno da seguinte maneira: “a completa subordinação da razão aos fatos, ou seja, a superstição” (*Orientar-se*. p. 96; Ak, vol. VIII, p. 327).

com a dos poetas e não pelos princípios que diferenciam uma da outra. Na verdade, Kant não argumenta com os poetas nem do ponto de vista dos escolásticos nem do ponto de vista dos próprios poetas; em vez disso, ele assume a perspectiva do mundo enquanto sociedade de homens regida por leis. Essa perspectiva revela o mérito de seu conceito consolidado segundo o rigor escolar, no entanto, permanece aberta a possibilidade de representar o ímpeto do gênio como um agir livre. Para anular essa possibilidade, seria preciso um debate no nível dos princípios tal como ocorria no começo desse mesmo texto. Por que isso não ocorre?

Se nos apoiamos no início desse texto, quando o pensamento está subordinado à razão especulativa ou a uma fé eclesial, temos o direito de recusar a esse pensamento a qualidade de livre, mas não temos princípios suficientes para recusar ao pensamento impetuoso do gênio essa mesma qualidade. Estamos aqui, no clássico problema da liberdade em Kant, que é a passagem do conceito de liberdade simplesmente vazio (meramente lógico ou sem contradição) tal como o deixa a *CRP* para o conceito de liberdade presente na *CRPrat*, conceito que ganha um conteúdo e um significado necessário por já se encontrar no uso prático da razão⁵⁶. O problema é que o uso da palavra liberdade nesse texto, como já dissemos, está fora ou pelo menos está para além do contexto moral e, portanto, não é possível expor para o gênio a distinção exata entre uma liberdade real – que é a moral, ou precisamente aquela de que temos consciência a partir da forma da lei moral – e uma liberdade fantasiosa – que é a liberdade sem leis.

Na verdade, Kant não tem condições de fazer uma exposição dos princípios da razão tão eficaz para os poetas como ele o fez para Mendelssohn e Jacobi. Os princípios em que o gênio se apoia dispensam referências ao domínio prático da razão. Kant, por outro lado,

⁵⁶ Se nos apoiarmos somente nas indicações da própria *CRPrat*, entendemos como as duas primeiras *críticas* se ligam da seguinte maneira: a *primeira*, garante a possibilidade do pensamento dos objetos suprassensíveis enquanto conceitos vazios da razão (conceitos que não encontram determinação na intuição, mas que não são contraditórios); por outro lado, a razão pura não se satisfaz com a indeterminação desses conceitos e encontra um outro lugar e, conseqüentemente, outros meios que pudessem determinar esses conceitos; o outro lugar é o campo prático e o outro meio é a lei moral e, desse modo, torna-se possível a determinação de um conceito suprassensível em particular – o de liberdade – e, a partir deste, é possível determinar também os de Deus e de alma (imortal). Aparentemente não há nenhum problema lógico com essa passagem, porém, na *CFJ* (Introdução III), encontramos um descontentamento de Kant com tal passagem e a proposta de uma intermediação da terceira *Crítica*. A *CRP* é necessária para a *CRPrat* porque aquela evidencia um fracasso do domínio teórico, sem o qual os conceitos fundamentais da moralidade girariam constantemente em falso. Mas qual é a garantia que conduz a razão do fracasso teórico para a tentativa moral? Por que não aceitar o convite de Mefistófeles e se entregar à magia? De fato, não há garantias. Contudo, a *CFJ* surge para deslegitimar qualquer outro lugar de determinação dos conceitos suprassensíveis que não seja a moralidade. Há somente duas partes da filosofia, ou seja, um empreendimento fracassado na primeira poderia ser compensado somente na segunda (na moral); o campo estético e o teleológico não são capazes de fornecer uma determinação desses conceitos que fosse suficiente para os princípios da razão, isto é, uma determinação necessária e objetiva.

apesar de não concordar, pelo menos respeita a representação desse pensamento como livre, respeito que só é possível porque não estamos no domínio moral, pois o domínio moral exige determinadamente que a ausência de autonomia seja, imediatamente, heteronomia. Esse respeito de Kant ao gênio pode, no limite, nos indicar a possibilidade de esse favorecido pela natureza, num certo uso dos pensamentos, ignorar determinações morais. Possibilidade que é mais bem explicada numa crítica colocada no campo do gosto. Kant ganharia de maneira rigorosa o debate com o gênio sobre a liberdade de pensamento se ele construísse tal debate segundo o uso prático da razão. Eis o que Kant não faz (nesse texto⁵⁷) e que, portanto, o permite apelar apenas para a fé desses gênios e apelar, também, para que esse pensar livre sem leis não saia da arte para a sociedade. Se Kant, fora do uso moral, não pode recusar a liberdade impetuosa, ele exige, do ponto de vista da sociedade, que essa liberdade seja restringida a esses favorecidos da natureza e que não seja transposta para a sociedade, como o seu conceito de autonomia o foi.

O campo das belas-artes, como Kant reconhecerá na *CFJ*, não possui interesse ou referência à existência do objeto. Por isso, esse campo se coloca como anterior ao domínio moral, pois no domínio moral há uma lei que produz um interesse na existência de um objeto em especial, a saber, no sumo bem. O gênio, então, por não sentir necessidade de distinguir, no supracensível, o que é real e o que é fábula, não permite que a razão manifeste, nele mesmo enquanto artista, o seu direito de orientá-lo no pensamento. Por isso, o conceito, forjado aqui, de liberdade de pensamento enquanto autonomia, consolidado segundo o rigor escolar, se torna válido diante da sociedade e das leis civis, mas não consegue eficácia contra o gênio, pois a liberdade do gênio, o qual se coloca num campo sem domínio e sem autoridade⁵⁸, não pode ser reduzida à autonomia, tal como a liberdade será reduzida mais facilmente na moral kantiana.

(...)

Para Kant, a marca distintiva dos direitos da razão depende do aparecimento do sentimento de necessidade, marca que, como vimos, não aparece na maneira de pensar do gênio. Todavia, podemos ainda pensar que os princípios e os direitos da razão estão no gênio

⁵⁷ Cf. *Sobre um tom de distinção*. Nesse texto, Kant também não se coloca no campo moral, porém ele insiste em esclarecer que a ânsia dos gênios pelo supracensível depende do aparecimento (ou desvelamento) desse supracensível num outro lugar que, para Kant, é a moralidade.

⁵⁸ Na segunda seção da introdução à *CFJ*, Kant utiliza a noção de domínio (*Gebiet*) para designar um campo (*Feld*) onde é possível estabelecer leis.

como em qualquer outro homem enquanto ser racional, pois do mesmo modo que não temos a marca de sua presença não temos a marca de sua ausência. Na maneira de pensar do gênio, há a recusa de apresentar o direito da razão em sua pureza (lógica), mas não a recusa do próprio direito, no gênio o direito da razão é sempre um direito (esteticamente) velado⁵⁹. A figura do gênio evidencia o fato de o direito puro ser um direito invisível para o sentimento, um direito que só pode ser representado sensivelmente por meio de uma necessidade exigida pela razão, que é tão independente da inclinação dos sentimentos quanto ineficaz em relação à mesma⁶⁰.

A exigência estética do gênio não é uma exigência empírica, pois tem como base, segundo o próprio sistema kantiano, um princípio transcendental situado na faculdade de julgar, que surge no uso reflexionante. A exigência de conjugar a clareza lógica e a clareza estética, abandonada pelas três *Críticas* de Kant, pode ser vista como a exigência de conjugar o direito da razão e a força humana. É sobre esse ponto que iniciamos a contribuição de Schiller ao kantismo.

1.3. Schiller e a bela exposição

*As verdades filosóficas, como notei frequentemente,
têm de ser encontradas numa forma e aplicadas e difundidas em outra.*

(Carta a Augustenburg 13 de julho de 1793)

Como vimos, a forma de exposição das *Críticas* não é determinada completamente pelos princípios ali expostos, em vez disso, ela é uma decisão derivada da reflexão sobre o alcance pretendido em vista de um certo público. Ou, em outras palavras, a forma de exposição não é um produto determinado por conceitos, quer sejam das categorias do entendimento ou das ideias da razão, mas uma escolha da faculdade de julgar e, portanto, não se trata de uma lição que se possa aprender na escola, mas de uma vivência no mundo⁶¹. Por isso, a justificação sobre a forma de exposição da *CRP* está em seus prefácios, num momento próximo mas também anterior ao discurso escolar, em que o autor ainda resiste a assumir o

⁵⁹ Cf. *Sobre um tom de distinção*. p.167-8; Ak, vol. XXIII, p. 405.

⁶⁰ Em Kant, a lei moral impõe uma necessidade sem que esta aumente a inclinação para as ações morais. A lei moral cria ou produz o sentimento moral, porém não é ela que faz com que ele se fortaleça ao ponto de influenciar a resultante dos desejos empiricamente condicionados do homem. A razão pode criar um sentimento, mas é incapaz de cultivá-lo *a priori*.

⁶¹ Nas palavras de Kant: “a faculdade de julgar é um talento especial, que não pode de maneira nenhuma ser ensinado, apenas exercido. Eis porque ela é o cunho específico do chamado bom senso, cuja falta nenhuma escola pode suprir.”. (*CRP* B172)

papel de erudito e põe-se a falar no mesmo nível de seu leitor. Ou ainda, podemos dizer num momento em que o autor está mais próximo do mundo tal como este é visto pelos homens em geral do que dos seus princípios formais e universalizadores.

Se, por um lado, os princípios da razão almejam a validade universal para qualquer ser racional em geral, por outro, a sua exposição encontra limitações decorrentes do lugar do homem em sociedade e do caráter empírico que este assume no seu tempo. Desse modo, princípios racionais semelhantes podem aparecer em exposições distintas ou, até mesmo, conflitantes e um dos exemplos paradigmáticos desse caso está na comparação entre a forma de pensar escolar e a forma de pensar genial. A respeito desse conflito, Kant interroga-se:

(...) para quê toda essa disputa entre dois partidos, que no fundo têm um e o mesmo bom propósito, a saber, tornar os seres humanos sábios e probos? – Trata-se de um barulho por nada, de uma desunião por mal-entendido, na qual não se necessita nenhuma reconciliação, mas apenas um esclarecimento recíproco para concluir um acordo, que torna a harmonia para o futuro ainda mais íntima.⁶²

O partido da escola pretende um ensino lógico que, segundo Kant, seria propriamente⁶³ o filosófico e, no lado oposto, o partido do gênio deseja um modo de representação estético. O primeiro exige o estado puro dos princípios, o segundo, uma forma vivificante dos mesmos. Exigências aparentemente impossíveis de satisfazer ao mesmo tempo. Mas, o conflito entre esses dois caracteres de homens refletem o conflito – presente no interior do próprio homem – entre a sua parte sensível e a sua parte intelectual. E, desse modo, nos perguntamos se a disputa entre o filósofo e o gênio não resultaria de uma exposição que se dirige a homens apenas de maneira *unilateral*. Essa é a pergunta com a qual entramos nos escritos filosóficos de Schiller.

SCHILLER: A DESPROPORÇÃO ENTRE FORÇA E O DIREITO

O posicionamento de Schiller nas *Cartas sobre a Educação Estética do Homem (EEH)* se constitui, de um lado, por sua tentativa de se distanciar da exposição segundo a forma escolar e, de outro, pela aceitação em grande medida dos princípios kantianos despidos de sua forma técnica⁶⁴. A busca por um tipo inteiramente novo de exposição, em vez de corrigir ou

⁶² *Sobre um tom de distinção*. p. 167; Ak, vol. XXIII, p. 405.

⁶³ Esse propriamente se refere à concepção de filosofia de Kant como conhecimento por simples conceitos.

⁶⁴ “Não quero ocultar a origem kantiana da maior parte dos princípios em que repousam as afirmações que se seguirão; à minha incapacidade, entretanto, e não àqueles princípios, fique atribuída a reminiscência de qualquer escola filosófica que acaso à vós se imponha”. (*EEH*. p. 21; Dk, vol. VIII, p. 557). Nessa frase,

desprezar a escolhida por Kant, significa um alargamento ou mesmo uma modificação dos leitores aptos a reconhecer os princípios que conduzem o homem para além do condicionamento empírico. Nas obras filosóficas de Schiller, posteriores a 1791 (ao contato mais afinho com a filosofia kantiana), e, mais precisamente, em *EEH* não se trata de expor melhor (gradativamente) os princípios de origem kantiana, mas sim, por meio de uma exposição completamente diversa, proporcionar outra visão possível da filosofia kantiana, que se dirigisse a outro público e que, conseqüentemente, adquirisse outra força. Por isso, podemos usar a palavra “reformular” longe do significado de corrigir ou modificar e mais próximo do seu sentido etimológico, a saber, dar outra forma.

Apesar do tom e das imagens utilizados na carta I para justificar seu afastamento da forma escolar⁶⁵, Schiller na verdade reconhece que ele é um momento inevitável a quem quer apropriar-se do objeto de conhecimento e, além disso, segue à crítica da forma escolar um pedido prévio de desculpas do autor aos momentos que ele afastará dos sentidos “o objeto para aproximá-lo do entendimento”. Schiller reconhece que a forma escolar possui uma justificativa no caráter analítico do entendimento e adverte seus leitores que ele mesmo cairá nesses grilhões. Por isso, podemos dizer que a crítica de Schiller à forma escolar – que atinge muitos intérpretes de Kant e também as *Críticas* – vem para acrescentar elementos para a reflexão sobre o tema, sem todavia perder de vista os ganhos que tal exposição obteve no nível da formulação dos princípios da razão.

A clareza lógica permite a Kant chegar aos princípios e representá-los como puros de toda a sensibilidade e, desse modo, os princípios e seus limites são considerados como originados de uma faculdade totalmente espontânea do sujeito: a razão. Em Schiller, mais que *atestar* a origem dos princípios na mera razão, sua intenção é destacar e cultivar a força desses princípios no homem do seu tempo. Para atestar a origem na razão, um espírito crítico se satisfaz com a demonstração categórica da impossibilidade de tais princípios possuírem uma origem empírica ou particular. Por outro lado, no que diz respeito à sua força entre os homens, os princípios precisam estar em contato com a sensibilidade e, conseqüentemente, ver a aplicação que os homens fazem deles. A perspectiva antropológica plena de Schiller, apesar de prezar pelos direitos da razão, pretende que o homem ponha em *exercício* tais

Schiller manifesta a sua confiança na validade desses princípios para qualquer homem, enquanto reconhece, em contrapartida, a dificuldade de expressá-los sem recorrer às formas escolares.

⁶⁵ Nas palavras de Schiller: “para apreender a aparência fugaz, [o filósofo] tem de fixá-la aos grilhões da regra, descamar seu belo corpo em conceitos e conservar seu espírito vivo numa precária carcaça verbal”. (*EEH*, p. 22; Dk, vol. VIII, p. 558)

direitos, estabelecidos abstratamente, sem que estes debilitem o desenvolvimento de suas outras potencialidades. Em resumo, o que Kant em suas *Críticas* visa, sobretudo, defender e formular Schiller pretende, sobretudo, exercer e difundir⁶⁶.

Os princípios da razão no uso teórico, para serem aplicados, dependem da sensibilidade apenas enquanto fonte de objetividade, ou, em outras palavras, dependem da sensibilidade enquanto formas *a priori* que sintetizam o objeto dado na intuição e, portanto, excluem tudo que na sensibilidade humana diz respeito ao seu *sentimento*. A determinação do objeto de conhecimento necessita somente das condições sensíveis que são submetidas ao espaço e ao tempo, e tais condições preservam a objetividade da intuição, na medida em que desconsideram qualquer prazer ou desprazer que o sujeito sentiria no momento da recepção do objeto. Ao contrário disso, os princípios da razão no uso prático e no juízo de gosto pressupõem como matéria para seu exercício os sentimentos do sujeito. Para determinar a vontade humana, é necessário que “o fundamento determinante objetivo seja sempre e unicamente o fundamento determinante ao mesmo tempo subjetivamente suficiente da ação⁶⁷”, em suma, é necessário que a lei moral seja também o motivo da ação⁶⁸. O juízo sobre o belo é puro quando o sentimento do sujeito se apraz sem referência ao objeto enquanto existente e, desse modo, esse sentimento é representado em sua pureza, ou seja, sem determinação empírica. Tanto no campo da moral quanto no estético, com base nas faculdades de conhecimento puras (razão e juízo), Kant propõe um uso dos princípios racionais que subordina e limita um certo tipo de sentimento, a saber, os sentimentos patológicos⁶⁹.

Ao notarmos as diferentes maneiras em que os princípios da razão se relacionam com a sensibilidade, fica mais evidente o lugar da contribuição de Schiller para o kantismo. No domínio teórico, onde as leis começam no entendimento e se estendem ao sensível enquanto reduzido ao espaço e ao tempo, o rigor escolar se estabelece sem comprometer os prazeres humanos ou as apetições da vontade. Por outro lado, no que diz respeito ao interesse prático da

⁶⁶ A polarização serve para ilustrar as posturas e as intenções particulares dos autores, mas cabe sempre uma ressalva – aqui introduzida por esse “sobretudo”. Nenhum dos autores negligencia a parte da formulação e tampouco a parte da aplicação dos princípios. Nas *Críticas* a doutrina do método traz a preocupação com o exercício dos princípios da razão e, como veremos no segundo capítulo, Schiller dedicará algumas cartas à formulação de conceitos bastante abstratos. Todavia, é digno de nota que tais autores reservam partes assimétricas para cada preocupação; é tal essa assimetria que gostaríamos de marcar com aquela polarização.

⁶⁷ *CRPrat.* p. 249; Ak, vol. V, p.72

⁶⁸ O domínio moral e a passagem da pureza formal para o sentimento moral serão devidamente analisados no segundo capítulo.

⁶⁹ Sentimentos patológicos dizem respeito aos sentimentos determinados empiricamente, além destes, temos o sentimento moral (determinado pela lei moral) e os sentimentos esteticamente puros (que tem como fundamento apenas a faculdade de julgar em uso reflexivo). Cf. *CFJ* § 12.

razão ou ao juízo de gosto, a abstração lógica, necessária para o entendimento analítico, cria dificuldades a respeito da passagem da representação formal pura em direção ao sentimento dos homens, uma vez que tal passagem, ao se mostrar como um constrangimento externo à sensibilidade, desperta resistência numa parte do homem. Com essa dificuldade em relação ao sentimento, nada se questiona quanto aos fundamentos (aos limites, à extensão e à origem) elaborados arduamente segundo a via transcendental nem quanto aos direitos ali firmados; contudo, aponta-se que esse afastamento entre princípios racionais e sentimentos (ou a imagem da oposição entre eles) resulta frequentemente, de acordo com caráter do homem, em violência do direito sobre os sentimentos ou em enfraquecimento dos próprios direitos frente aos últimos. No primeiro caso, temos a figura do *ascético* que anula seus sentimentos e, no segundo, temos a figura do *hedonista* que vê a razão não como parte de sua representação de sujeito, e sim como um instrumento. Desse modo, Schiller indica que, quando aspira atravessar do campo do conhecimento ao campo dos sentimentos, a autoridade escolar, tão imprescindível para aquele campo, é capaz de se tornar inútil ou mesmo um empecilho.

As *Críticas* de Kant se iniciam com o movimento analítico, que depura as representações comumente presentes no sentido interno dos homens. Desse modo, a filosofia se distingue do entendimento comum, mas também deixa de sentir tais representações como um homem comum. Em nome das faculdades de conhecimento superiores, um filósofo busca tornar-se indiferente ou apático aos efeitos das representações em seu estado natural ou real, ou seja, no seu estado impuro. Tal é um caminho inevitável àquele que pretende encontrar e defender as leis racionais das representações ou o valor intrínseco do pensar. Por outro lado, o próprio Kant reconhece a necessidade da relação entre razão pura e razão humana⁷⁰, e a crítica de Schiller, endereçada mais aos kantianos que ao próprio Kant, reflete sobre essa relação em prol de uma reciprocidade que conseguisse diminuir ou mesmo apagar a coerção da razão pura sem contradizer os seus direitos e, em compensação, munir tais princípios de uma força eficaz sobre os homens, independente do caráter que neles predomina: um caráter que tendesse mais ao lógico ou um caráter que tendesse mais ao sensível.

⁷⁰ “A filosofia é o sistema dos conhecimentos filosóficos ou dos conhecimentos racionais por conceitos. Este é o conceito escolar dessa ciência. Segundo o conceito de mundo, ela é a ciência dos fins últimos da razão humana. Este alto conceito [o conceito de mundo] dá dignidade à filosofia, isto é, um valor absoluto”. (...) “Filosofia é, em sua significação última, a ciência da relação de todos os conhecimentos e usos da razão com o fim terminal da razão humana”. (*Lógica*. p. 49-51; Ak, vol. IX, p. 23-24). Apesar da preocupação de Kant em construir, pela filosofia, uma relação entre razão pura e razão humana, convém ressaltar que os fundamentos da primeira não dependem da representação da segunda, pois o campo da razão alcança propriamente o adjetivo de puro ao se separar da representação da finitude das faculdades humanas.

Se, no campo prático, Kant pode se orgulhar de não ter inventado mais princípios do que os observáveis nos usos do entendimento humano comum⁷¹, ele dificilmente se orgulharia da força que tais princípios, depois de todo o laborioso procedimento analítico, adquiriram. A exposição escolar, tal como seguida por Kant, separa as representações do sentido interno segundo sua origem racional ou empírica e, desse modo, proporciona ao entendimento uma clareza sobre os limites sem os quais não poderia haver um uso legal das representações. Contudo, o uso claramente legal das representações não implica num uso mais forte em relação ao homem, pois, ao desconsiderar a parte sentimental no começo da abstração, essa exposição também perde a força natural que tais princípios possuiriam no homem comum (o qual se vê por inteiro). E ainda que seja necessária uma disciplina que convença a razão de não fazer uso especulativo do conceito de liberdade e, posteriormente, de determinar uma legislação para esse conceito no campo prático, isso não tem imediatamente *efeitos* sobre a disposição do homem em relação à moral, pois uma lei moral formulada logicamente (as formulações do imperativo categórico) parece expressar mais a autoridade escolar do que a autoridade ou a força moral da razão, a qual parece ter melhor expressão no próprio entendimento comum⁷².

Para Schiller, o homem de entendimento comum segue as ideias da razão não por um conhecimento irrefutável dessas ideias, mas sim por um instinto. Sem a representação dessas ideias em conformidade a leis, esse homem tem a natureza como sua tutora, mas, em compensação, ele sente de maneira viva, ou seja, sente sem recorrer ao procedimento analítico, que em nome da apropriação do objeto no entendimento necessita representá-lo inerte (somente no espaço e no tempo). O entendimento comum, desse modo, expressa os princípios racionais em estado de natureza e, conseqüentemente, expressa-os numa vitalidade e numa força que são diminuídas à medida que aumenta a abstração do rigor escolar, sem a qual não seria possível representar a universalidade das leis. Essa proporção inversa presente no entendimento analítico também encontramos na figura do gênio que possui princípios mais vigorosos à medida que nenhuma regra aparece como condicionante de sua ação.

A nosso ver, Schiller parece ter consciência dessa diferença entre homens com base na relação força/direito. A título de ilustração, poderíamos livremente dizer que o homem analítico expressa mais direito do que força, o comum expressa direito e força tal como eles

⁷¹ Cf. *CRP* B 859

⁷² Essas observações sobre a facilidade com a qual o entendimento comum faz juízos morais, como veremos no segundo capítulo, podem ser afirmadas a partir da própria letra de Kant.

se dão comunitariamente e, por fim, o extraordinário expressa a força acima do direito (acima da lei aqui não implica necessariamente contrário à lei). Ainda que seja impossível ser claro simultaneamente a todos eles, Schiller evita falar a um desses tipos particulares de homem. Escrever claramente a um único grupo de homens significa reproduzir a sua característica privada na apresentação dos princípios da razão, fortalecendo, então, a sua determinação prévia. Por isso, Schiller tenta fazer uma exposição que se dirija ao homem com uma força capaz de se afirmar qualquer que seja o caráter particular e predominante do homem. Não se trata de ignorar ou desconsiderar seus os caracteres privados, mas sim de superá-los.

O AUTOR E O LEITOR NUM JOGO EPISTOLAR

Ainda que a exposição de Schiller em *EEH* pretenda não ferir a coerência dos seus princípios e dos seus conceitos, destaca-se na exposição o empenho em produzir um efeito estético no leitor, ou seja, produzir um efeito que, em Schiller, será simultaneamente sensível e formal. O efeito da beleza, por um lado, seguindo os princípios da *CFJ*, não repousa sobre condições empíricas e, dessa forma, não agride a espontaneidade do entendimento. Por outro lado, ele se representa imediatamente no sentimento e, assim, não constrange a parte sensível do homem. Desse modo, o homem que possui um caráter mais lógico perde o direito de impor resistência ao belo, já que esse não traz nenhuma determinação sensível que atrapalhe o seu pensar por si. No caso do homem mais sentimental, o belo é tão ou mais vivo que qualquer comprazimento sensitivo, mas com a diferença de ter sua origem numa pureza presente na própria parte sensível do homem. Para causar efeito sobre o seu leitor, a exposição bela não precisa exigir deste nem o fundamento da liberdade moral tampouco alguma inclinação sensível.

A exposição por cartas visa um tratamento com o leitor no nível dos princípios, mas sem esquecer o lado sensível das questões. O caráter privado do leitor não precisa ser anulado, mas sim modificado ou conduzido a uma esfera de comunicação gradativamente mais abrangente e, ainda, sem que tal modificação afete a liberdade do leitor. Schiller envolve-o para que ele se engaje na obra: “Vossos próprios sentimentos fornecer-me-ão os fatos sobre os quais construirei; vosso pensamento livre ditará as leis segundo as quais se deverá proceder⁷³”. Por parte do autor, há uma preocupação em não coagir de nenhum modo seu leitor; não convém assumir uma diretriz determinante sobre os pensamentos alheios, ou,

⁷³ *EEH*, p. 21; Dk, vol. VIII, p. 557.

em outras palavras, assumir o papel de tutor ou de mestre. Do outro lado, cabe ao leitor se servir da força de seu pensar e de suas próprias sensações: a partir da primeira devem surgir leis, e das últimas devem aparecer os fatos aos quais aquelas leis são aplicadas. Assim, o leitor tem a oportunidade de fazer uso, por si mesmo, de suas faculdades de sentir e de pensar, restando ao autor confiar nessa ação mútua e evitar a imposição do seu arbítrio. Nessa relação já encontramos, em linhas gerais, o núcleo de uma educação estética, o que nos faz dizer que as próprias cartas sobre a educação estética, pela sua exposição, pretendem fazer parte de tal educação.

Esse engajamento do leitor, exortado por Schiller na primeira carta, encontra-se reafirmado ou recolocado no percorrer das cartas quando o autor introduz algumas cartas com levantamento de questões. As cartas II, V, VI, VII, VIII e IX, que começam com interrogações, demonstram de maneira mais ressaltada a preocupação de Schiller em estimular e agitar o pensamento do leitor para que as considerações do autor não encontrem ânimos tranquilamente receptivos. Mais do que convencimento ou persuasão, Schiller espera a empatia do leitor ou uma afinidade de pensar e de sentir que surge pelas características ativas de ambas as faculdades e não pela submissão do leitor ao autor. Ainda que o leitor não concorde pontualmente com as considerações do autor, este se preocupa em criar as pontes para que as distâncias não criem abismos entre os dois. Não cabe a um autor de cartas exigir categoricamente a disciplina do leitor, muito menos que este se declare seu discípulo. O autor de cartas escreve a um igual; Schiller é um homem escrevendo a outro homem. E, ainda que possam existir interesses próprios e divergentes, apenas o fato de estarem numa relação epistolar (ou seja, pelo simples fato de insistirem em “trocar cartas”) já nos faz encontrar a possibilidade e a vontade de um acordo ou de uma comunicação. Mais do que apreender as determinações do autor, cabe ao leitor de Schiller se pôr ativamente na obra através dos seus pensamentos e dos seus sentimentos.

A exposição de Schiller prioriza um cultivo da força dos princípios racionais, cultivo que acontece quando princípios e sentimentos estão juntos. O pensar por si de Schiller não é anterior ao sentir por si mesmo⁷⁴. Schiller propõe um pensar sobre os princípios sem abstraí-los do sentimento vivo que comumente lhes acompanha e sem a submissão às diretrizes abstratas da lógica. Recorrendo aos princípios e ao sentimento do leitor, Schiller pretende

⁷⁴ Na verdade, é possível identificar na *Aufklärung* kantiana um caminho que, a partir do pensar por si mesmo, levaria a um novo modo de sentir e, por fim, a um novo modo de governo (civil). Cf. *Aufklärung* p. 116; Ak, vol. VIII, p. 493-494.

comunicar suas investigações sobre o belo e a arte, investigações que não escondem os seus princípios kantianos, mas questiona a formulação iconoclasta⁷⁵ desses princípios. Schiller vislumbra uma espontaneidade do entendimento junto da e em cooperação com a multiplicidade da faculdade de sentir. Desse modo, o leitor não precisa renunciar ou ignorar, nem mesmo provisoriamente, sua humanidade (ou nenhuma parte dela) e, conseqüentemente, ele pode ampliar sua compreensão dos princípios racionais *na mesma medida em que* sente o poder desses princípios sobre as determinações empíricas, vencendo dessa maneira aquela proporção inversa entre direito e força dos princípios. Ou seja, a exposição de Schiller quer ir além do entendimento comum sem cair numa abstração lógica tampouco numa extravagância genial.

Schiller se nega a representar seu leitor de outro modo que em sua humanidade completa. O leitor ideal de Schiller não é o homem enquanto grupo particular nem o homem enquanto ser puramente racional; na verdade, o leitor é sempre lembrado de pensar com sentimento e sentir com o pensamento numa postura em que não faz sentido a questão a respeito de qual dos dois elementos se encarregaria da determinação do outro. No limite, a questão sobre a determinação está suspensa ou ela tem tanta relevância quanto os acontecimentos da coxia a têm para a beleza de uma encenação. Aquilo que especifica o ser racional como homem (e que deve sim ser refinado) – a sensibilidade – nunca pode ser suprimido; em contrapartida, a exigência dos princípios da razão impõe a supressão de toda a parte determinada empiricamente. Para respeitar as duas condições, Schiller, em nome da razão, evitará que as contingências externas (ou temporais) se tornem determinações e, em nome da sensibilidade, evitará que a razão imponha suas determinações por meio da forma lógica, porque tal forma é para a sensibilidade sempre um constrangimento tão externo quanto aquele que tem origem empírica. Em vez de estabelecer os limites de cada faculdade isoladamente, em Schiller, procuramos um caminho para satisfazer e estimular as duas faculdades ao mesmo tempo. O leitor, assim, é convidado a deixar o estado em que se encontra em direção a outro, mas o convite a tal mudança repousa simultaneamente e em igual medida na sua parte sensível e na sua parte intelectual. O autor põe em movimento (em

⁷⁵ Kant expressa o seguinte elogio aos judeus: “Talvez não haja no Código Civil dos judeus nenhuma passagem mais sublime que o mandamento: 'Tu não deves fazer-se nenhuma esfinge nem qualquer prefiguração, quer do que está no céu ou na terra ou sob a terra' etc. Este mandamento por si só pode explicar o entusiasmo que o povo judeu em seu período civilizado sentia por sua religião quando se comparava com outros povos, ou aquele orgulho que o maometismo inspirava. Precisamente o mesmo vale também acerca da representação da lei moral e da disposição à moralidade em nós”. (CFJ, p. 121; Ak, vol. V, p. 274). Esse elogio ao judaísmo é digno de nota, haja vista a declarada preferência de Kant ao cristianismo.

ação) os pratos da balança, mas sem pôr de um lado mais peso que do outro.

Mais que as leis da razão, Schiller se apoia no jogo das faculdades. Mais que determinar o ânimo, Schiller propõe que o leitor simplesmente equilibre-se sem fórmulas preestabelecidas entre as demandas de cada faculdade. A representação da necessidade é evitada quer ela tenha origem empírica quer tenha origem racional pura. É nesse jogo que o ânimo do leitor pode ser considerado esteticamente livre. Esse estado estético livre está próximo da concepção de liberdade do gênio, uma liberdade sem a representação das leis da razão.

A mente [*Gemüth*] no estado estético, embora livre, e livre no mais alto grau, de qualquer coerção, de modo algum age livre de leis; acrescento que a liberdade estética se distingue da necessidade lógica no pensamento e da necessidade moral no querer apenas pelo fato de que as leis segundo as quais a mente procede ali *não são representadas* e, como não encontram resistência, não aparecem como constrangimento.⁷⁶

A liberdade estética não significa liberdade sem leis, mas sim liberdade sem a representação de leis. Essa liberdade, apesar de possuir o risco de conduzir o homem por caminhos não completamente delimitados, acaba por aproximar o homem (por inteiro) da moralidade, na medida em que diminui a força das suas inclinações sensíveis. O empreendimento de Schiller visa justamente evidenciar a importância de fazer com que a liberdade estética vá para além do campo das belas-artistas, pois ele confia que os riscos de desvios são menores que as possibilidades de sucessos.

A RELEVÂNCIA POLÍTICA DA LIBERDADE ESTÉTICA

Enquanto a relação epistolar entre autor e leitor visa conciliar a liberdade estética com a coerência dos princípios e o rigor dos conceitos no nível da exposição, o projeto de educação estética do homem abrange as consequências dessa liberdade estética na moral, mas também na vida política do homem. Podemos representar, respeitando os princípios kantianos, o estado estético (livre de determinações) como intermediador *em geral* entre o estado natural (determinado empiricamente) e o estado moral (determinado por leis *a priori*), mas isso não é o foco das cartas iniciais da *EEH*. Além de afirmar a possibilidade dessa passagem, as cartas do primeiro conjunto (I a IX) pretendem colocar o projeto de uma educação estética do homem na linha do tempo presente e defender também sua necessidade

⁷⁶ *EEH*, p. 99; Dk, vol. VIII, p. 634.

ou urgência histórica e, por isso, Schiller sustenta: “não quero viver noutra época, nem quero ter trabalhado para outra”⁷⁷. Nesse sentido, a educação estética tem que provar a sua contribuição para o assunto visto por Schiller como preeminente pelos leitores de sua época: a política.

Ligar o estado estético livre à seu tempo, ou seja, mostrar como a beleza precede à liberdade política (que seria a demanda mais evidente de sua época), faz Schiller pecar contra a ordem lógica em favor do convencimento do seu leitor a respeito da relevância do tema⁷⁸. Ainda que não se tenha todos os elementos necessários para determinar como a beleza se liga à liberdade política, Schiller coloca essa pergunta já na segunda Carta. Na verdade, não há problema na antecipação da pergunta porque a resposta dada se apoia mais numa reflexão sobre a sua época do que em seus próprios princípios e, desse modo, o leitor é perfeitamente capaz de acompanhar tal reflexão a partir de sua própria experiência e seus princípios.

Schiller sente a necessidade de refletir com (e não simplesmente para) o leitor a respeito das demandas do seu próprio tempo. O leitor não é levado ao ostracismo de uma razão pura; sua filiação com o tempo não se rompe, por mais que ele possa se tornar diferente ou apartado dos homens comuns. Um homem é sempre filho do seu tempo sem que, para tanto, tenha que ser um discípulo⁷⁹ desse mesmo tempo e abandonar a pretensão de uma maioria. A partir dessas considerações, defende-se um estranhamento que impediria o sujeito de se diluir numa indistinção com a sua comunidade natal, isto é, com o seu estado determinado naturalmente e não idealmente; em outras palavras, cultiva-se uma insatisfação com o que a natureza (isto é, qualquer condicionamento externamente dado) faz do homem em busca daquilo que ele poderia fazer por liberdade (por si mesmo). O homem se distingue

⁷⁷ EEH. p. 23; Dk, vol. VIII, p. 558. Em Schiller está em jogo sempre uma reciprocidade entre o eu em sua individualidade, o eu em seu gênero humano e o eu em seu tempo. A sua preferência individual (ou seja, sua inclinação) pelo tema da arte e da beleza não precisa ser negada para se afirmar como uma necessidade do homem em geral e da sua época presente. “Amo mais que tudo a arte e o que está compreendido nela, e confesso que minha inclinação lhe dá preferência frente a todas as ocupações do espírito. Contudo, aqui não se trata do que é a arte *para mim*, mas sim como ela se comportaria diante do espírito humano em geral e, em especial, diante do tempo, no qual eu me coloco como seu advogado.” (*Cartas a Augustenburg*. p. 70; Dk, vol. VIII, p. 497)

⁷⁸ Em sua introdução das *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme* (p.6), Leroux justifica a divisão dessa introdução do seguinte modo: “em sua pressa de provar que a estética pode resolver o problema da liberdade política, ele consagrou a primeira parte de sua obra ao desenvolvimento de uma política concebida em função da estética e da moral das quais ele trata somente na segunda e na terceira parte. Parece-nos mais lógico expor: primeiramente, a estética que se exprime nas segunda e terceira partes (cartas X a XVI e XVII a XXIII), assim como a moral que é inseparável dela; e depois, em segundo lugar a aplicação que Schiller faz dessa estética e dessa moral na política e na vida social [...]”. Essa “pressa” acreditamos ser digna de respeito, pois indica justamente as sutilezas que o autor preza para convencer o leitor e sua recusa de impor-se pelo rigor lógico ou pela autoridade escolar.

⁷⁹ EEH. p. 47; Dk, vol. VIII, p. 583.

dos outros seres naturais justamente na manifestação dessa insatisfação e, por outro lado, não perde sua peculiaridade perante seres racionais puros (hipoteticamente pensados) enquanto mantém seu interesse em *mostrar* sua liberdade nas condições temporais. Aquele desinteresse que Kant exigia como marca da razão pura, em Schiller, que se situa numa perspectiva antropológica *plena*, não faz sentido, pois, para ele, não faria sentido afirmar o direito do homem a um uso da razão se, para isso, precisasse negar completamente o seu interesse em relação ao poder ou à força deste uso no mundo. O homem tem interesse no seu tempo, ele tem interesse em fazer do mundo natural matéria para o seu mundo formal.

Se o desafio da razão é assegurar o dever ser, o do homem é realizar a passagem do *ser* para esse *dever ser* sem mudar de mundo e, conseqüentemente, sem precisar substituir a sua existência presente pela representação de uma existência futura (sempre problemática e que possui uma realidade somente moral). E, mais uma vez representando essa fórmula abstrata num tempo determinado, chegamos ao desafio político que consiste em passar do Estado natural para o Estado ético cuja “grande dificuldade reside, pois, no fato de que a sociedade física não pode cessar um instante sequer no *tempo*, enquanto a sociedade moral se forma na *Ideia*, de que a existência do homem não pode correr perigo por causa de sua dignidade⁸⁰”. O Estado é um mecanismo vivo [*lebendige Uhrwerk*] e qualquer mudança necessita respeitar a sua continuidade no tempo quer seja por meio de reformas de suas leis (tal como parece ser a proposta de Kant) quer seja por meio de um certo caráter da sociedade capaz de manter a forma da ordem mesmo na ausência momentânea do peso da representação das leis⁸¹.

A preocupação estética com os sentimentos do homem (na moral e no gosto), que preserva a vitalidade das representações, tem efeito também na política enquanto esta precisa manter a vitalidade de um Estado. Por um lado, esse efeito é acidental e meritório se pensamos a estética pura (a beleza em si mesma⁸²), mas, por outro lado, esse efeito é necessário e essencial para o projeto de uma educação estética e, por essa razão, ele é enunciado desde o começo. A investigação de Kant sobre a beleza está na *CFJ* de um modo adequado à razão pura, isto é, aos homens escolares que renunciam seu interesse no mundo

⁸⁰ *EEH*, p. 26; Dk, vol. VIII, p. 563.

⁸¹ Aqui poderíamos apontar para a distinção entre Kant e Schiller na política a partir de uma peculiaridade histórica que liga o primeiro ao despotismo esclarecido de Frederico II e o segundo ao início da revolução francesa que o presenteou com o título de “citoyen français” em 1792.

⁸² Na *CFJ* §2, Kant reconhece o efeito positivo da beleza para a sociedade, mas insiste que esse efeito precisa ser ignorado no juízo de gosto puro.

em nome da verdade; Schiller, a partir do estudo dessa obra, fez uma investigação sobre o belo adequado ao homem em sua completude e também em seu próprio tempo, que, sob o impacto da revolução francesa, apontava para “a cena política, onde decide-se agora o grande destino da humanidade.”⁸³

Segundo Schiller, as formas de pensar submetidas à utilidade imediata ou ao caráter analítico da filosofia restringiram o campo de atuação da imaginação e, consequentemente, da beleza. E, contra essas fronteiras, a beleza se põe na política como o melhor modo de cumprir a passagem para o Estado ético. Enquanto a utilidade acaba por embrutecer ainda mais o Estado e por diminuir as forças espirituais, que poderiam ao menos aproximar (lentamente) de um Estado ético; o traço analítico da filosofia elabora uma eticidade invisível e, por isso, incapaz de ser suporte aos legisladores na proposta de novas leis. O partido da beleza é aquele que se coloca entre o da matéria bruta e o da forma pura, sendo capaz de, na primeira, esconder as marcas de suas condições naturais (enobrecimento da matéria) e, na segunda, fornecer uma aparição sensível que enquanto símbolo indicaria ainda uma esfera moral, indicaria o *dever ser* na própria ordem da existência. Assim, no que diz respeito à *passagem* de um estado para o outro (e não à manutenção do Estado natural e nem à fundamentação do Estado ético) a beleza alcança, para Schiller, uma relevância política.

Se Kant mostra seus receios diante dos efeitos da liberdade estética na sociedade, Schiller mostra confiança nesses efeitos, mas convém notar que ambos colocam a questão em níveis diferentes. Como vimos, Kant quer evita a ilusão de a liberdade estética se tornar um modelo para a liberdade política, porque, no caso de esta última abrir mão da representação da lei, ela se tornaria aos olhos a oportunidade para uma imposição do arbítrio total do governante. Primeiramente, é preciso entender que Schiller não se engana quanto ao caráter da liberdade estética e não a coloca como modelo para a liberdade política; ele acredita que “é pela beleza que se vai à liberdade⁸⁴”, ou seja, ele acredita que para o homem há um vínculo *temporal* entre liberdade estética e liberdade política, que acontece independente de ser possível deduzir o conceito de uma a partir do conceito de outra. Schiller pretende mostrar como a liberdade estética, que nos limites da belas-artes não perde o seu valor de fim, pode, para além de tais limites, ter utilidade na transição entre o ser e o dever também no que diz respeito ao Estado, transição impossível de ser completamente realizada quando consideramos apenas os conceitos. Enquanto Kant teme que a liberdade estética dissemine

⁸³ EEH, p. 23; Dk, vol. VII, p. 559.

⁸⁴ EEH, p.24; Dk, vol. VIII, p. 560.

uma ilusão para a sociedade, Schiller aponta para o poder dessa liberdade em efetuar um verdadeiro novo começo do Estado, começo no qual o momentâneo período de instituição de novas leis não se degradingolaria na barbárie.

Kant é simpático à ideia de revolução⁸⁵, mas somente à ideia enquanto uma ideia, ou seja, enquanto reguladora de um progresso, um aperfeiçoamento, ou ainda, uma racionalização de leis já instituídas. Kant é mais precisamente um reformador. Ele busca um espaço para o uso da razão que seja protegido do arbítrio dos governos – uma faculdade inferior mas livre –, em contrapartida, tal espaço alcançaria eficiência contra esse arbítrio somente se o próprio governo já possuísse uma predisposição de limitar seu arbítrio com base nos princípios racionais das ciências e do direito. Kant pensa em Frederico II, pensa nos déspotas esclarecidos. A liberdade do pensamento de Kant se afirma junto da representação dos princípios e das *leis* da razão, é uma liberdade que necessita poder reconstituir sua legitimidade diante de alguém que possui um cargo (ou uma faculdade) superior. E a partir dessa liberdade de pensamento, Kant consegue projetar, na esfera política, uma liberdade que existiria num futuro indeterminado (no progresso infinito do homem no tempo), mas que seria condicionada ao caráter das leis já existentes ou mesmo ao caráter do governante.

Na perspectiva de Schiller, busca-se em tese dissolver [*auflösen*] o Estado natural⁸⁶, ou numa palavra, a *revolução*. Contudo, reconhece-se que o Estado natural mantém a existência de uma sociedade e que tal existência não pode ser suprimida ou mesmo ameaçada em nome de qualquer ideia, por mais sublime que esta seja⁸⁷. Por isso, o pensamento de Schiller coloca, como anterior à revolução, a necessidade de encontrar um suporte para a existência da sociedade. Ou seja, a existência da sociedade está nas mãos de um Estado natural, mas cabe à sociedade pôr sua existência nas mãos (no caráter) do homem. Quando os homens, por si mesmos (por seu caráter), forem capazes de assegurar os vínculos sociais, tornar-se-ia possível falar em troca de um Estado natural pela instituição de um Estado ideal. A rigor, a revolução em Schiller também se apresenta num futuro, num momento posterior ao presente, mas num momento determinado. É justamente essa preocupação com a existência da sociedade que reaproxima Schiller de Kant. Se Kant é um reformador simpático à ideia de revolução, Schiller é um revolucionário que não põe a sociedade ideal acima da sociedade

⁸⁵ Cf. a segunda seção do *Conflito das faculdades*: O conflito da faculdade de Filosofia com a de Direito.

⁸⁶ Estado natural denomina-se “todo corpo político que tenha sua instalação originalmente derivada de forças e não de leis”. (*EEH*, p. 26; Dk, vol. VIII, p. 562)

⁸⁷ Schiller enfatiza: “a *existência* do homem não pode correr perigo por causa de sua *dignidade*”. (*EEH*, p. 26; Dk, vol. VIII, p. 563)

existente.

Se tentarmos situar o projeto crítico de Kant (que, sobretudo, busca uma validade em si mesmo e de modo atemporal) no seu próprio tempo e para o seu respectivo povo, destacando as suas ações no espaço da faculdade de filosofia, encontramos uma defesa dos direitos da razão que, por meio do questionamento ou da limitação do campo de arbítrio dos governos nas constituições civis⁸⁸, fomentariam lentamente outros homens a aderirem ao projeto da Aufklärung. Ao falar do esclarecimento do povo [*Volksaufklärung*]⁸⁹; Kant indica que os verdadeiros promovedores dos direitos naturais não são os professores de direitos instituídos oficialmente, mas sim “os professores livres, isto é, os filósofos”; embora, aos olhos de um Estado que vise apenas dominar, eles pareçam perigosos [*gefährliche Leute*]. Mas a peculiaridade desses promovedores é que eles não se dirigem ao povo de maneira próxima [*vertraulich*], mas sim ao Estado e com a reverência que lhe é devida. Os filósofos não promovem os direitos naturais fazendo com que o povo se interesse pelo tema e tampouco catequizando-o com suas doutrinas, mas sim fazendo com que o Estado reconheça a legitimidade dessa questão abrindo espaço para que qualquer um possa pensar a respeito dos direitos naturais em esferas públicas, ou seja, esferas onde cada um tente se representar como o povo por inteiro.

A Aufklärung kantiana necessita do vínculo com a representação do público ou se quisermos com a representação do gênero humano e uma desvinculação da representação dos homens enquanto particulares⁹⁰. Por isso, ela tem em vista mais o progresso infinito do que qualquer grau dessa série. O caminho do homem, portanto, figuraria sempre num tempo indeterminado, e o homem singular teria mais satisfação em possuir e promover a consciência do progresso do que se engajar fortemente na efetivação de *um* certo grau desse progresso,

⁸⁸ Cf. a quinta proposição de *Ideia de uma história universal* (...). “O maior problema para a espécie humana, a cuja solução a natureza a obriga, é alcançar uma sociedade civil que administre universalmente o direito”. (*Ideia* p. 10; Ak, vol. VIII, p. 22.)

⁸⁹ Cf. *Conflito das faculdades*, segunda seção, item 8: “Da dificuldade das máximas respeitantes à progressão para o melhor universal quanto a sua publicidade”.

⁹⁰ Segundo Kant, “são muito poucos aqueles que conseguiriam, pela transformação do próprio espírito, emergir da menoridade e empreender então a marcha segura.” [...] Em outro momento diz “que um público se esclareça a si mesmo é perfeitamente possível; e ainda, se lhe for dada a liberdade, é quase inevitável.” (*Aufklärung*. p. 102; Ak, vol. VIII, p. 483). A descrença no indivíduo em si mesmo é compensada pela crença no homem em sua participação na esfera pública, a qual garante, por mais contraditórias que as ações dos indivíduos pudessem ser, um fio condutor. “A história, que se ocupa da narrativa das manifestações [da liberdade da vontade nas ações humanas], por mais profundamente ocultas que possam estar as suas causas, permite todavia esperar que, com a observação, em suas linhas gerais, do jogo da liberdade da vontade humana, ela possa descobrir o curso regular – dessa forma, o que se mostra confuso e irregular nos sujeitos individuais poderá ser reconhecido, no conjunto da espécie, como desenvolvimento continuamente progressivo, embora lento, das disposições originais.” (*Ideia*. p. 3; Ak, vol. VIII, p. 17).

pois cada grau teria valor somente enquanto representado como um elo ligado, ao mesmo tempo, a acontecimentos anteriores e a acontecimentos futuros, o que faz de cada grau de progresso um sinal da unidade e da direção de toda a série. A razão pura precisa dessa visão *geral* para encontrar o valor desse progresso, mas essa visão – demasiadamente abstrata para o homem particular – diminui a força deste em suas tarefas individuais.

Schiller aponta *em geral* para um uso da razão que se coloca além da limitação das leis, um uso da razão mais conforme ao gênio que conforme ao lógico e, conseqüentemente, um uso que não necessita mostrar reverência às regras já consolidadas na sociedade e no Estado. Contudo, *em particular*, ou seja, quando ele considera o caráter dos homens à sua volta, ele não encontra nenhum povo capaz de legitimar a revolução, porque, como já dissemos, as afrontas que um governo faz à dignidade dos homens não são suficientes para arriscar a existência da própria sociedade. Além disso, a dignidade do homem (da qual tratamos aqui) é a moral, ou seja, um valor absoluto não encontrável nesse mundo e que, conseqüentemente, não pode ser representada como algo dado (nem pela natureza, nem pelo Estado), o que faz com que a exigência por dignidade num Estado possa ser legítima somente quando exigida por sujeitos que se apresentem previamente como dignos. E, assim, Schiller sentencia toda a revolução do seu tempo como extemporânea⁹¹.

O tempo, aqui mencionado, é aquele que sente os abalos da Revolução Francesa, que foram fortes o suficiente para atingir tanto as ideias de uma razão pura quanto os ímpetus de um gênio tempestuoso. Para abordar conflito da filosofia com a faculdade de direito – que trata do progresso do gênero humano – Kant escolhe esse acontecimento para lhe servir de matéria, porém, ele esvazia essa matéria de toda a existência. Dessa forma, a sua reflexão se mostra como uma apreciação estética do sublime (uma vez que, para Kant, a revolução é indissociável da representação do perigo para a própria sociedade), apreciação que extrai desse acontecimento o sinal de uma ideia de progresso moral. Segundo Kant, não se deve defender ou promover as ações realizadas na revolução, mas apenas a sua ideia.⁹² Tal neutralidade política, para Schiller, seria incompatível com a eminência da questão e com o seu resultado na história da humanidade, aliás, a fim de expressar essa incompatibilidade, o poeta chama um grande político para responder ao grande filósofo: “Uma lei do sábio Sólon

⁹¹ Cf. carta VIII de *EEH*.

⁹² Cf. a sexta seção de “O Conflito da faculdade de Filosofia com a faculdade de Direito”. Em Kant, a filosofia é uma faculdade que se caracteriza, como dissemos, pela atitude crítica, a qual não defende positivamente nem um dogma e nem uma ação particular e, desse modo, do ponto de vista político, ela seria sempre neutra, isto é, desinteressada.

condena o cidadão que não toma partido num levante”⁹³.

A posição de Schiller a respeito da Revolução Francesa, depois da morte da família real, se torna bastante clara. Sua descrença, porém, não se restringe à França ou ao seu tempo e o faz manifestar sentenças pessimistas acerca da própria *legitimidade* de os homens ansiarem por uma liberdade política⁹⁴. Mesmo se eles tivessem o poder de, através da razão pura (universal e desinteressada), criar a constituição perfeita, seria preciso, para um efetivo exercício, recorrer ao seu caráter, ou seja, às suas motivações e paixões que poderiam facilmente corromper tal constituição. Se a história consegue mostrar como verdadeira a imagem de um progresso na civilização (ou no refinamento das ações humanas em geral), aquele acontecimento na França, na sociedade que detinha com elegância as rédeas desse processo, tem força para desiludir completamente qualquer um que deposite na mera civilidade esperanças tanto acerca da moralidade, quanto acerca da própria liberdade civil. Schiller chega à conclusão de que antes de uma mudança nos homens, não existe mudança legítima no Estado.

Esse pessimismo dirigido à esfera política é refreado somente por um projeto de educação do homem que seja mais amplo que o esclarecimento do entendimento e que tenha autonomia em relação ao governo, ou, em geral, a qualquer corpo político instituído⁹⁵. A partir disso, a educação estética, que, em geral serviria a uma passagem para moral com menos violência contra a parte sensível – utilidade que reaparecerá com mais exatidão no meio e no fim da *EEH* –, mostra ao leitor de Schiller, em última instância, sua necessidade histórica, sem a qual a força da obra se dispersaria num projeto abstrato ou longínquo. O projeto de Schiller não pressupõe o sacrifício do indivíduo em nome de sua espécie, mas sim uma formação que o faça digno de superar seu tempo (sem renunciá-lo) e ser um exemplar de sua espécie (e não de um ser racional em geral). Em suma, Schiller tenta recolocar o indivíduo sem perder de vista a importância, já reconhecida por Kant, da noção de homem

⁹³ *Cartas a Augustenburg*, p. 71; Dk, vol. VIII, 499. Schiller algumas linhas mais abaixo continua: “Este grande litígio [a revolução francesa] tem que interessar, devido ao seu *conteúdo* e a suas *consequências*, a qualquer um que se diga homem, tanto quanto, ele tem que interessar, devido ao *tipo de sua audiência* [*seiner Verhandlungsart*], especialmente a qualquer um que se diz pensador por si (*Selbstdenker*)”. Se, para Kant é preciso primeiro ser um pensador puro para depois ser um cidadão do mundo, para Schiller, o lugar de um pensador por si faz sentido apenas quando se é (ou quando nunca se deixou de ser) um cidadão do mundo. Kant se coloca a questão de *qual* deve ser o polo determinante dessa relação (pensador por si e cidadão do mundo), enquanto Schiller se pergunta *se* tal relação necessita de um polo determinante.

⁹⁴ Cf. *Cartas a Augustenburg*, p. 74-75; Dk, vol. VIII, p. 501.

⁹⁵ Afirma Schiller: “considero está última [a cultura estética] como o mais eficaz instrumento da formação de caráter e, ao mesmo tempo, como aquele que tem que ser mantido independente inteiramente da situação [*Zustand*] política e mesmo sem a ajuda do Estado”. (*Cartas a Augustenburg*, p. 80; Dk, vol. VIII, p. 505)

enquanto gênero. Enquanto a sensibilidade liga o homem ao seu tempo (particularizando-o) e o entendimento liga-o à totalidade do tempo (universalizando-o), a educação estética proporciona ao homem do seu tempo uma força capaz de *afirmar* um direito no mundo civil e, ao homem em geral, ela é um meio de alcançar a representação de pessoa sem renunciar a representação de indivíduo. É assim que os direitos das faculdades de conhecimento puras conseguem uma ligação no homem sem que este precise afirmar o desinteresse em seu mundo e, conseqüentemente, o desinteresse em sua individualidade.

(...)

Embora os aspectos políticos, que permeiam as obras de Kant e de Schiller, mereçam mais desenvolvimentos, resta aqui apenas restringir-nos à influência desses aspectos sobre o modo de exposição das obras de cada autor. Mais que determinar suficientemente tais aspectos, almejávamos apenas indicar como a reflexão sobre o modo de exposição das obras, em vez de indicar princípios conflitantes entre os autores, aponta para as projeções distintas que ambos possuem do seu tempo e dos seus leitores, ou seja, tais diferenças decorrem mais de suas visões de mundo que dos fundamentos de seus pensamentos. Enquanto uma exposição lógica visa legitimar categoricamente os direitos dos princípios da razão primeiramente entre os eruditos, preparando seus leitores para uma legitimação mais sinuosa desses direitos diante das determinações de um Estado ou de um governante; a exposição estética visa estimular a força daqueles princípios para os homens como um todo, levando em consideração as suas particularidades humanas, mas também defendendo a necessidade de superá-las. As diferenças entre Kant e Schiller não estão enraizadas em seus princípios; elas são conseqüências dos seus projetos. O projeto crítico foca na legitimação dos princípios, enquanto a educação estética foca na sua aplicação; são projetos claramente distintos mas que possuem em comum muitos princípios e, principalmente, os morais. Nosso trabalho acredita que justamente ao indicar os momentos de confronto desses projetos, podemos com mais precisão reconhecer a natureza crítica dos princípios nos quais os autores se apoiam, natureza que, ao contrário da doutrinária, pode ser exposta e desenvolvida de maneiras distintas sem deixar de dizer substancialmente o mesmo. Propomos agora explorar especificamente a esfera moral para demarcar quais são as escolhas de cada autor que acarretam em resultados tão distintos para o papel da sensibilidade na efetivação do conceito de liberdade.

Capítulo 2

As relações entre moral e felicidade

(...) *o mais difícil não é um ser bom e proceder honesto; difícil, mesmo, é um saber definido o que quer, e ter o poder de ir até no rabo da palavra.*
(Guimarães Rosa, *Grande sertão: veredas*)

Com o intuito de apresentar a contribuição de Schiller à moral kantiana, esse capítulo pretende primeiramente delimitar os lugares de dois elementos da moral kantiana: a lei (ou princípios) e o objeto da razão prática pura. A representação de uma lei moral está no início da investigação crítica sobre a moralidade e, para provar a anterioridade da lei em relação ao objeto moral (objeto ao qual se refere o conceito de bom), a lei moral tem que ser capaz de determinar a vontade a partir apenas de sua forma. Ainda que o homem, numa situação particular, traga à sua consciência uma lei moral sempre acompanhada de algum objeto considerado bom, a *CRPrat* pretende fazer com que o sujeito reconheça o fundamento da incondicionalidade moral na mera lei (apenas na forma da regra prática) e reconheça também o seu objeto (conteúdo) como produzido por essa lei antes de qualquer referência às condições de sua efetivação no mundo fenomênico e submetido às leis naturais. Ao ter em mente essa separação abstrata entre lei e objeto da razão prática pura, é possível identificar no conceito de bom, por um lado, aquilo que provém propriamente da lei moral (*o bem supremo/oberste Gut*) e, por outro, aquilo que diz respeito à felicidade capaz de ser associado ao bem supremo sem corromper a sua incondicionalidade. A partir disso, finalmente, o projeto crítico tange o conceito de sumo bem (ligação *sintética* entre virtude e felicidade), conceito importante para a constituição de uma filosofia prática enquanto doutrina, mas não para o fundamento da objetividade dos princípios práticos.

Com vistas simplesmente ao interesse prático, temos que o essencial da segunda *Crítica* é atestar a capacidade da razão prática enquanto pura em determinar a vontade, determinação que tem como característica a incondicionalidade da lei prática presente na sua forma e não no seu conteúdo (no conceito de bom). A qualidade moral, antes de se referir a algo bom, precisa se apoiar na simples representação do dever. Entretanto, para além desse interesse prático, a vontade moral dos *homens* considera inevitavelmente o sumo bem como um fim para suas ações. Por isso, para a busca do fundamento da moral, a representação do sumo bem precisa ser abstraída da formulação da lei moral, porém, na vontade moral do homem não há uma satisfação plena com o bom produzido imediatamente pela virtude (o bem

supremo). Para Kant, mesmo um homem completamente moral buscaria algo bom que transcendesse os limites do dever, a saber, a felicidade ou mais precisamente a felicidade enquanto segundo elemento do sumo bem e enquanto proporcional à sua moralidade. Em resumo, à ação moral o homem inevitavelmente associa o conceito de um vínculo entre virtude e felicidade, o qual não retiraria da ação o seu valor moral na medida em que fosse posto no fim ou nas consequências da ação e nunca em seu fundamento.

Para ter uma visão clara dessas sutilezas da moral kantiana e as suas consequências, optamos por mostrar tal moral, primeiramente, segundo a ótica da razão prática pura (2.1); e, posteriormente, segundo a ótica da vontade moral humana (2.2). Desse modo, acreditamos chegar à problematização do vínculo entre virtude e felicidade na moral kantiana sem que, com isso, precisemos abalar os *princípios* dessa moral. Outra intenção desse capítulo – menor, mas que perpassa esses itens – é inocentar, segundo a letra de Kant, a sensibilidade de algumas responsabilidades que uma leitura inadvertida poderia atribuir-lhe. Com isso, por meio de uma visão geral da moral kantiana que reconheça as suas duas perspectivas (a da razão em geral e a do homem) e que também não vitupere contra a sensibilidade, podemos reconhecer a validade da contribuição de Schiller. Schiller surge nesse capítulo para propor outra solução para aquele vínculo, mas respeitando justamente os princípios que fazem da lei moral o único fundamento determinante da vontade do sujeito (2.3). Através desse diálogo, queremos explicitar quais são as preocupações distintas de Kant e Schiller que são capazes de direcionar os mesmos princípios morais, quando representados na vontade humana, ora para o campo da religião ora para forças estéticas do homem.

2.1. A moralidade segundo a razão em geral: realidade prática.

POR QUE DUAS OBRAS CRÍTICAS SOBRE A MORALIDADE?

Com o tratamento da moralidade, o projeto crítico anseia por uma objetividade para o incondicionado, a qual fora negada no campo teórico. Segundo a *CRP*, para determinar o objeto de conhecimento sem contradições, a razão pura teve que renunciar ao conhecimento do incondicionado (coisa em si), ainda que este incondicionado fosse pensado necessariamente (mas de maneira subjetiva) como fundamento daqueles objetos (dos fenômenos). Quando a razão perde de vista as condições de espaço e tempo em nome do conhecimento de um objeto transcendental, ela cai em conceitos ou juízos contraditórios e

impossibilita, até mesmo, o pensamento a respeito de tudo que está além da fronteira da experiência. A representação dos objetos de conhecimento como fenômenos condicionados às formas da intuição permite, por um lado, a determinação desses objetos enquanto pertencentes a uma série causal de uma natureza (mecânica) e, por outro, guarda a possibilidade⁹⁶ dos conceitos da razão pura (liberdade, imortalidade e Deus). O conhecimento diz respeito aos conceitos do entendimento que sempre têm em vista a experiência e, conseqüentemente, diz respeito a algo pertencente à série dos condicionados. Os conceitos da razão, que visam apenas ao incondicionado ou à totalidade das condições, *precisam* ser pensados para a unidade e sistematização do conhecimento teórico, mas nunca em referência direta ao objeto de conhecimento. Como vimos, desse modo, a *CRP* consegue ser imprescindível tanto para a possibilidade de uma filosofia futura quanto para o direito ao pensamento livre, porém, além disso, há mais uma função a ser atribuída à *CRP*, a saber, de conduzir a razão pura para o campo prático, onde o conhecimento do incondicionado deixa de ser uma presunção controversa⁹⁷.

Na *CRP*, a negação de conhecimento teórico adquirido por conceitos da razão pura é acompanhada da afirmação de que esses conceitos não se identificam com quimeras. Esta obra ainda adianta, principalmente em sua “Doutrina transcendental do método”, considerações diretas e indiretas a respeito do campo prático da razão pura como o fato de este ser fundado sobre o conceito de liberdade⁹⁸. Assim como a promessa de uma determinação prática para o conceito de liberdade ronda a primeira *Crítica*, o eco do fracasso da razão pura em conhecer os objetos suprassensíveis no domínio teórico reverbera no domínio prático. De um modo geral, os conceitos suprassensíveis, que na perspectiva do uso teórico não se distinguiriam completamente das ficções ou miragens, podem ganhar uma

⁹⁶ A possibilidade desses conceitos é um dos resultados da superação das antinomias da razão. Ao renunciarmos a realidade objetiva teórica daqueles conceitos, retiramo-lhes tudo que engendraria alguma contradição. Ou seja, na medida em que abandonamos a pretensão de conhecer ou determinar teoricamente tais conceitos, asseguramos o direito de qualquer um em pensá-los.

⁹⁷ Nas palavras de Kant: “A razão, no seu uso especulativo, conduziu-nos através do campo da experiência e como neste nunca pode encontrar satisfação completa, levou-nos daí às ideias especulativas que, por sua vez, nos trouxeram de novo à experiência e assim cumpriram a sua intenção, de uma maneira útil, é certo, mas nada de acordo com a nossa expectativa. Ora, resta-nos ainda uma tentativa a fazer, ou seja, procurar se a razão pura pode também encontrar-se no uso prático, se neste uso nos conduz a ideias que atingem os fins supremos da razão pura [...] e se esta, portanto, do ponto de vista do interesse prático, não poderia conceder o que nos recusa totalmente do ponto de vista do uso especulativo”. (*CRP* B 832)

⁹⁸ Kant menciona os exemplos de Platão e Aristóteles para tratar da distinção e da confusão entre os conceitos práticos e teóricos, isto é, entre as *ideias* e as *categorias*. Cf. “Dialética transcendental: Dos conceitos da razão pura”. “Platão encontrava as suas ideias principalmente em tudo o que é prático, isto é, que assenta na liberdade, a qual, por seu turno, depende de conhecimentos que são um produto próprio da razão”. (*CRP* B 371)

realidade objetiva permitida somente nos limites do uso prático da razão pura. Para isso, a tarefa de uma crítica a respeito da moralidade consiste em ligar as leis práticas com o conceito de liberdade. Entre as obras de Kant há duas (*Fundamentação* e *CRPrat*) que se colocam a tarefa de ligar o princípio da moralidade ao conceito de liberdade. Desse modo, acreditamos que uma comparação entre os percursos de cada uma nos ajudaria a reconhecer alguns problemas presentes na *Fundamentação*, mas que seriam superados pela *CRPrat*, sobretudo no que diz respeito à especificidade de uma realidade que se impõe como um *factum* da razão através da consciência moral.

Como talvez já se tenha notado pela forma de anunciar tal comparação, nossa pesquisa tende a privilegiar mais a exposição moral presente na *CRPrat* do que a presente na *Fundamentação*. Um dos motivos seria que uma comparação que privilegiasse mais a exposição da *Fundamentação* dificilmente superaria as aulas de Alquié, entre as quais notamos cinco (da 2ª à 6ª) que tratam da *Fundamentação* seguindo exatamente a ordem desta obra e três (da 7ª à 9ª) que recortam os temas novos que surgem na *CRPrat*⁹⁹. Além disso, o motivo principal encontra-se na percepção, que queremos justificar mais abaixo, de que a *Fundamentação*, apesar de ser uma investigação crítica, não consegue chegar a uma análise dos princípios práticos tão completa quanto a análise da *CRPrat*, na qual tais princípios são exaustivamente separados do “conceito de um objeto da razão prática pura”, isto é, separados da representação do bom, objeto inevitável de uma vontade moral.

A *Fundamentação* tenta, inicialmente, estabelecer o incondicionado do domínio moral por meio da análise de algo que se mostra bom sem nenhum tipo de limitação, isto é, a análise da *boa vontade*¹⁰⁰. Através da incompatibilidade do conceito de boa vontade com as inclinações sensíveis, essa obra conduz o leitor a representar a moralidade separada da noção de felicidade. Enquanto o conceito de felicidade abarca todas as ações que encontram o seu valor em suas consequências prazerosas e no êxito com a realização de algum objetivo, a boa vontade diz respeito apenas ao conteúdo do seu querer, sem considerar o sucesso ou o malogro da ação em concretizá-lo no mundo. Em outras palavras, para a felicidade, as ações possuem um valor submetido à ordem da natureza, enquanto que, para a boa vontade, as ações obtêm valor enquanto determinadas pela vontade antes de qualquer consideração a

⁹⁹ Cf. ALQUIÉ, F. *Leçons sur Kant*. Ed. La Table Ronde: Paris, 2005.

¹⁰⁰ Kant reitera: “Não há nada em lugar algum, no mundo e até mesmo fora dele, que se possa pensar como sendo irrestritamente bom, a não ser tão somente uma *boa vontade*”. *Fundamentação*. p.101; Ak, vol. IV, p. 393.

respeito das capacidades físicas do agente, isto é, possuem um valor completo já na intenção desse agente. Como consequência, o valor moral é considerado intrínseco à boa vontade, e a ordem da natureza, que inexoravelmente intervém na ação humana, não acrescenta (e tampouco diminui) o valor da vontade.

Nem mesmo a capacidade técnica da razão, chamada prudência, fornece ao bem moral contribuição alguma. Na prudência, a razão seleciona os melhores meios para a efetivação de certo propósito no mundo e, desse modo, é capaz de circunscrever previamente as ações do sujeito; contudo, para a filosofia kantiana essa habilidade se denomina pragmática em vez de estritamente prática. A razão adquire a qualidade de prática somente quando visa influenciar a vontade, ou seja, quando a razão formula algo como dever; ao contrário disso, quando tenta realizar no mundo um objetivo arbitrário (ou não) da vontade, a razão age *tecnicamente* e trata esse objetivo a partir do ponto de vista da efetividade condicionada pela natureza. A razão que tem como referência a natureza torna as ações mais eficientes, mas não aproxima em nenhum grau o sujeito do bem incondicionado próprio ao domínio moral. Uma razão prática é aquela que se coloca no campo do *dever ser* e não aquela que escolhe o melhor a se fazer segundo a ordem do *ser*¹⁰¹.

Na *CRPrat* temos resultados semelhantes, embora o ponto de partida seja outro. Aqui o incondicionado se apresenta, sem mais mediações, pela análise dos princípios da razão prática. Quando esses princípios colocam a representação de algum objeto como fundamento da determinação da vontade, eles são considerados princípios empíricos, ainda que o objeto representado seja puro do ponto de vista da razão especulativa. As qualidades de puro e empírico, no sentido teórico, dependem da origem do objeto em função da intuição, em contrapartida, no sentido prático, elas dependem do fundamento (formal ou material) de determinação da vontade. A razão prática ganha o adjetivo de pura caso a sua lei incondicionada *possa* ser a máxima da vontade, por outro lado, caso a razão prática recorra a algum objeto previamente dado no querer, ela se caracterizaria imediatamente como empírica. Por isso, todos os princípios práticos que recorrem ao conteúdo dado na faculdade de apetição se tornam submetidos à felicidade, pois, nesse caso, não há propriamente determinação da vontade, mas sim a reatualização de uma determinação anterior; somente quando os

¹⁰¹ Aqui não se trata de apontar uma incompatibilidade total entre a razão prática e a razão pragmática, pois a razão prática, depois de fundamentar o que se deve fazer e também o motivo da ação, precisa ceder a *execução* da ação moral (o *como* fazer) à razão pragmática. Não há problema em ligar o prático ao pragmático desde que o prático venha antes e ordene o fim a ser executado (aliás, tal ligação é uma necessidade para um sujeito moral inserido no mundo).

princípios práticos recorrem exclusivamente à sua forma, eles são incondicionados e dignos de serem genuinamente morais.

A partir de pontos de partidas distintos – da boa vontade ou da forma da lei moral –, *Fundamentação* e *CRPrat* chegam a uma moralidade que, depois de separada da noção de felicidade, consegue construir o seu princípio supremo chamado “autonomia”. Esse princípio, por determinar a vontade sem nenhuma referência ao sensível ou aos objetos em geral, se torna recíproco ao conceito de liberdade. A reciprocidade não implica identidade total entre liberdade e autonomia¹⁰², o importante é perceber que o conceito de liberdade alcança uma realidade objetiva que conserva sua incondicionalidade, na medida em que for pensado como autonomia, ou seja, for pensado como lei pela qual a razão prática pura determina diretamente a vontade sem o auxílio de nenhum objeto prévio do querer. O conceito de liberdade *pode*¹⁰³ ser mais amplo que o conceito de autonomia, mas, para Kant, ele é objetivamente real somente enquanto a esfera de sua significação estiver reduzida à autonomia e, conseqüentemente, à legislação moral.

Se tanto pela análise da boa vontade, quanto pela análise dos princípios práticos, chegamos à conclusão de que uma liberdade pensada para além da lei moral permaneceria um conceito vazio (sem realidade objetiva), qual ganho a *CRPrat* fornece ao projeto crítico com o seu outro caminho? Por que, para fundamentar a moralidade, a análise da segunda *Crítica* precisa chegar à mera forma da lei moral dissociada do conceito de bom?

AS DIFICULDADES DA FUNDAMENTAÇÃO

Para entender o ganho do novo começo convém não perder de vista as dificuldades que a *Fundamentação* supera e tampouco as dificuldades em que incorre. O título *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* já indica que não se trata de uma obra pertencente ao projeto dogmático de Kant (como pertencerá a *Metafísica dos Costumes*), em contrapartida, para ligá-la ao projeto crítico é preciso considerar os problemas anunciados desde o seu prefácio. A obra, por pretender ser a fundamentação para uma Metafísica, poderia

¹⁰² Diz Kant: “Aqui não me pergunto se elas [liberdade e lei prática] são, de fato, diversas e tampouco se uma lei incondicionada seria simplesmente a consciência de si de uma razão prática pura, que seria totalmente idêntica ao conceito positivo de liberdade; [pergunto-me] de onde *surge* o nosso *conhecimento* do prático incondicionado, se da liberdade ou da lei prática”. (*CRPrat.* p. 99-101; Ak, vol. V, p. 29)

¹⁰³ Caso o significado do conceito de liberdade fosse completamente reduzido à moralidade, careceriam de sentido as atribuições da qualidade de livre para o pensamento e para o jogo das faculdades, uma vez que estes transcendem o domínio moral. Contudo, a qualidade “livre” nesses exemplos não implica nenhuma objetividade, isto é, nesses casos o conceito de liberdade ganha uma necessidade subjetiva que implicaria, no máximo, uma fé e nunca um conhecimento prático.

ser chamada de crítica, uma vez que “não há a rigor nenhum outro fundamento da mesma [Metafísica dos Costumes] senão a crítica de uma razão prática pura, assim como para a Metafísica [não haveria outro fundamento que] a crítica da razão especulativa pura já publicada.”¹⁰⁴ No entanto, segundo o próprio Kant, ele ainda não alcançara, na época, uma clareza sobre a unidade de uma mesma razão no seu uso especulativo e no seu uso prático, motivo pelo qual afirma ter escolhido o nome *Fundamentação*¹⁰⁵. No limite, por meio dessa explicação lacunar, a obra aparece como uma crítica que não conseguiu ter uma constituição acabada que legitimasse propriamente o nome de crítica.

Esse problema, que envolve o próprio título da obra, é um sintoma dos obstáculos percebidos por Kant ao submeter o tema da moral à rígida estrutura das *Críticas* (divisão meticulosa entre doutrina dos elementos e doutrina do método, entre analítica e dialética). Para Kant, a moralidade é assunto de qualquer homem e os seus princípios, em grande parte, são perfeitamente aplicados pelo entendimento comum, o que dificulta, por exemplo, a formulação ou a justificação de uma dialética da razão pura sobre esse tema¹⁰⁶. No outro lado da moeda, temos que o tratamento dogmático da moral, isto é, a *Metafísica dos costumes*, seria uma obra “de um alto grau de popularidade e de adequação ao entendimento comum”¹⁰⁷. Enquanto a *CRP* mostrava sua necessidade para os filósofos da escola denunciando a aplicação contraditória dos conceitos suprassensíveis no domínio teórico e o perigo para a sociedade quando essa confusão é levada para fora da escola, uma crítica sobre a moral recusa essa estratégia. Antes de fazer da moralidade um assunto da crítica, Kant evidencia que o estabelecimento de uma forma logicamente clara para os princípios morais pouco interfere na

¹⁰⁴ *Fundamentação*. p. 81; Ak, vol. IV, p. 391.

¹⁰⁵ Acerca da unidade entre a razão especulativa e a prática, na *CRPrat*, Kant consegue fornecer alguma resposta por meio do primado da razão prática. Através do conceito de primado, ainda que não se afirme diretamente uma unidade perfeita entre razão prática e a teórica, é possível evitar os prováveis conflitos oriundos de uma divisão dos usos da razão, na medida em que sabemos de antemão a qual uso entregar a prerrogativa e a qual impor a submissão.

¹⁰⁶ Na *Fundamentação*, Kant faz menção a uma dialética entre o mandamento moral e as inclinações sensíveis, ou seja, uma dialética que surgiria do tratamento das inclinações sensíveis como o incondicionado. Essa dialética tem uma diferença sutil (e que exploraremos mais abaixo) com a dialética exposta na *CRPrat*. Por ora, lançamos a suspeita de que Kant ainda não tivesse em mente o que mais tarde se tornou a verdadeira dialética a ser evitada por uma crítica sobre o domínio prático.

¹⁰⁷ A *Metafísica dos Costumes* é uma obra sistemática, mas que exige menos abstrações do que as três *Críticas*. Uma vez que o esforço abstrativo é menor, essa obra pode ser considerada mais popular, contudo, isso não implica que Kant se coloque a falar com o entendimento comum em geral da sociedade. Retomando a reflexão que fizemos no capítulo anterior, Kant preserva a liberdade do pensamento filosófico renunciando à influência direta sobre o povo. Um livro de filosofia *mais* popular, isto é, *menos* abstrato, tem a intenção de influenciar primeiramente as faculdades superiores através de um conflito legítimo (e no caso da *Metafísica dos Costumes* é nítido o seu diálogo com a faculdade de direito). A partir desse conflito, posteriormente, tal obra influenciaria ou limitaria o arbítrio de um governo que se posicionasse a favor do processo de esclarecimento.

sua aplicação¹⁰⁸.

Não é preciso de qualquer ciência ou filosofia para saber o que se tem de fazer para ser honesto e bom, e até mesmo para ser sábio e virtuoso (...). Ele [o entendimento comum] está aqui [no domínio prático] mais seguro do que o próprio filósofo, porque este não pode ter outro princípio do que aquele, mas pode facilmente confundir seu juízo e torná-lo desviante da reta direção por uma multidão de considerações alheias e irrelevantes para o que está em questão¹⁰⁹.

Essas frases aparentemente diminuiriam a relevância de uma investigação escolar sobre a moralidade, quer seja uma investigação crítica ou dogmática. Contudo, Kant tem interesse em fazer da moralidade uma necessidade para o homem fundamentada fora da sua natureza particular e, desse modo, tal necessidade indicaria uma legislação ou uma causalidade diferente da pertencente à ordem natural. O homem, por sua vez, ao se projetar para fora dos limites da humanidade, seria digno de habitar uma comunidade de seres realmente livres e composta de seres racionais dotados de vontade. Devido a esse interesse, a *Fundamentação* se dirige às condições de possibilidade do juízo moral desconsiderando as condições naturais das próprias ações e, portanto, uma crítica sobre a moralidade, que visa tão abertamente *apenas* a uma metafísica dos costumes, declina do papel de ensinar preceitos morais para assumir o papel de representar todos os homens como aptos a participarem de uma ordem suprasensível ou de um reino dos fins.

A *Fundamentação* cumpre o papel de uma crítica que se coloca inicialmente mais próxima do entendimento comum e, desse modo, escolhe começar com a análise da boa vontade e com uma exposição em contraste¹¹⁰ do conceito de dever. Ao chamar atenção para os casos em que o dever se coloca contrário às inclinações, Kant fornece uma expressão mais visível da incondicionalidade da boa vontade, expressão que auxilia a transição de um conhecimento racional comum acerca da moralidade para um conhecimento filosófico ou mais precisamente metafísico. Com essa trajetória, que pela estrutura da obra parece ser o seu

¹⁰⁸ No Prefácio da *Fundamentação*, Kant preocupa-se em delimitar o lugar da filosofia prática e, para isso, ressalta que para a aplicação dessa filosofia ao homem seria necessário uma “antropologia prática” (prático aqui está como sinônimo de empírico e em analogia com a parte empírica da Física). Por um lado, os princípios da filosofia prática não podem depender da natureza humana, por outro, uma moral válida para os seres racionais em geral enquanto metafísica “precisa de uma antropologia para a sua aplicação aos homens”. (*Fundamentação*. p.181; Ak, vol. IV, p. 412).

¹⁰⁹ *Fundamentação*. p. 143; Ak, vol. IV, p. 404.

¹¹⁰ Esse contraste se depreende das seguintes palavras de Kant: “vamos tomar para o exame o conceito de *dever*, que contém o de uma boa vontade, muito embora sob certas restrições e obstáculos subjetivos, os quais, porém, longe de ocultá-lo e torná-lo irreconhecível, antes, pelo contrário, fazem com que se destaque por contraste [*durch Abstechung heben*] e se mostre numa luz mais clara”. (*Fundamentação*. p. 115; Ak, vol. IV, p. 397)

essencial, temos desde o começo uma visão da moralidade desenhada com as cores brancas da boa vontade no fundo negro das inclinações sensíveis. No entanto, por não ter, em sua exposição, uma clareza lógica suficiente que separasse abstratamente a lei e o objeto moral, essa visão corre o risco de conceber o próprio conceito de bom como o incondicionado que determina a vontade, em vez de notar que a incondicionalidade pertence apenas à *forma* do querer ou à *forma* da lei moral. À luz da exposição da *CRPrat*, a exposição da *Fundamentação*, por enfatizar bastante o contraste entre sensível e inteligível (inclinação e boa vontade), além de fazer da sensibilidade a vilã da história, incorre em deslizes quando se trata de evidenciar uma oposição que é mais abstrata, porém mais fundamental para entender o conceito de autonomia: a oposição entre forma e conteúdo.

A rigor, seria incorreto dizer que Kant, na *Fundamentação*, ainda não tinha em mente que a incondicionalidade pertenceria apenas à lei moral. Se a sua exposição privilegia mais o contraste entre inclinação natural e razão prática, em contrapartida, no que podemos chamar nível dos conceitos, identificamos com mais clareza que a lei, sem se apoiar em nenhum objeto, deve fundamentar a vontade. No fim da sua segunda seção, Kant indica que a vontade boa é indeterminável pelos objetos e se apoia apenas na forma do querer enquanto autonomia; encontramos também, na terceira seção: “todas as leis que são determinadas a um objeto dão uma heteronomia, que só pode ser encontrada em leis da natureza e que também só pode dizer respeito ao mundo sensível”¹¹¹. A partir do ponto de vista da *CRPrat*, o que podemos questionar mais precisamente na *Fundamentação* é apenas a representação de uma identidade *imediata* entre vontade boa e vontade moralmente determinada. Se aceitarmos essa imediatez entre as qualidades de bom e de moral, não faria sentido perguntar se é a moral que fundamenta o conceito de bom ou se é o bom que fundamenta a moral, pergunta que, como veremos, é crucial para o primeiro capítulo da Analítica da *CRPrat*, e sem a qual não poderíamos provar que a razão prática é pura. Parece-nos também por causa de imediatez entre a vontade moral e a boa vontade, que a *Fundamentação* comete um deslize em sua definição de bom: “bom em sentido prático é o que determina a vontade mediante as representações da razão”¹¹².

¹¹¹ *Fundamentação*. p. 393; Ak, vol. IV, p. 458. Por mais que encontremos na *Fundamentação* uma precisão conceitual que vincule a autonomia à forma da lei, o contrário da forma está sempre representado como pertencente diretamente ao mundo sensível e, desse modo, resta imprecisa a situação de uma vontade que fosse determinada por um objeto considerado inteligível.

¹¹² *Fundamentação*. p. 187; Ak, vol. IV, p. 413. Chamamos de deslize essa definição de bom quando comparamos com todo o esforço da *CRPrat* em afirmar que a determinação moral da vontade precisa ter a lei

A OBJETIVIDADE DA MORALIDADE NÃO REPOUSA NO OBJETO MORAL

Kant reconhece, no próprio prefácio da *CRPrat*, que a noção de bom presente na *Fundamentação* é um problema a ser recolocado:

Espero ter satisfeito, no segundo capítulo da analítica [intitulado “do conceito de um objeto da razão prática pura”], a um certo crítico, amante da verdade e arguto, nisso portanto sempre digno de respeito, em sua objeção à *Fundamentação* da metafísica dos costumes, de que nela o conceito de bom não foi estabelecido antes do princípio moral (como de acordo com sua opinião) teria sido necessário¹¹³.

A *CRPrat* abandona o contraste entre bom incondicionado e bom para a inclinação sensível e, dessa maneira, traça as fronteiras de uma moralidade a partir de uma incondicionalidade presente nas regras práticas. Sai de cena o conflito do inteligível com o sensível e entra a distinção entre forma e matéria, que consegue ser adequadamente expressa para o entendimento abstrato, mas sem a mesma inteligibilidade para o entendimento comum. A análise dos princípios da razão prática é feita por meio das suas características lógicas em busca de leis que determinem a vontade, do mesmo modo que o entendimento encontrou leis que determinavam o objeto da natureza. A característica da universalidade das regras práticas separa aquelas que são consideradas leis daquelas que são apenas máximas, representadas com validade subjetiva. Uma vez que a razão prática determina uma vontade influenciável por condições sensíveis, suas regras tanto puras quanto empíricas sempre surgem para o sujeito como imperativas. Pela relação entre regra prática e a faculdade de apetição, distinguimos imperativos hipotéticos (aqueles que se relacionam com a vontade por meio da consideração sobre a efetividade do objeto do querer) e imperativos categóricos (aqueles que se relacionam com a vontade sem se referirem a mais nada). Por fim, reconhecemos na representação do dever que a necessidade da lei se impõe ao sujeito até mesmo quando sua vontade é empiricamente determinada, isto é, a necessidade objetiva do dever não desaparece quando a máxima da vontade se submete às necessidades particulares. Desse modo, por meio das características da representação do dever no entendimento (nos juízos) e não no sentimento do sujeito, a crítica sobre a moralidade se coloca inicialmente sem se vincular à imagem ou à representação de uma boa vontade.

moral como um fundamento imediato, ou seja, um fundamento de determinação que dispensa a mediação do conceito de bom.

¹¹³ Prefácio *CRPrat*. p. 27; Ak, vol. V p. 8-9 . Essa questão tem no interior da obra uma resposta direta e em destaque. “Este é o lugar para elucidar o paradoxo do método em uma crítica da razão prática, *ou seja, que o conceito de bom e mau não tem que ser determinado antes da lei moral (no fundamento da qual ele aparentemente até teria que ser posto), mas somente (como aqui também ocorre) depois dela e através dela*”. (*CRPrat*. p. 215; Ak, vol. V p. 62-63).

Entretanto, essa visão da moralidade libertada do conceito de bom não dura mais que um instante (um capítulo), mas talvez este seja o instante crucial dessa crítica¹¹⁴. Na verdade, “os únicos objetos de uma razão prática são os de *bom e mau*”¹¹⁵. Qualquer objeto do querer da faculdade de apetição determinado pela razão prática em geral é necessariamente representado como bom, e, conseqüentemente, o objeto de uma vontade determinada pela razão prática pura inevitavelmente será considerado um objeto moralmente bom. O bom sempre acompanha a vontade moral, por isso, a análise da boa vontade não leva a *Fundamentação* para um princípio da moralidade diferente daquele que a análise dos princípios práticos encontra, mas a *CRPrat* nos fornece um olhar sobre o momento logicamente anterior a essa ligação. O bom é um objeto necessário da vontade, no entanto, a determinação da vontade por uma razão prática pura tem valor moral somente quando fazemos a abstração desse objeto, por isso, o primeiro capítulo da analítica, que busca provar que a razão prática é pura, renuncia a referência a qualquer tipo de objeto.

Na “Tarefa I” da *CRPrat*, que pergunta qual é a natureza [*Beschaffenheit*] de uma vontade determinada pela lei prática, percebemos a imediatez da relação entre lei moral e liberdade, em suma, percebemos que a vontade moral é imediatamente livre e não imediatamente boa. Caso uma vontade seja determinada sem se submeter à lei da causalidade dos fenômenos e sem se referir a algo fora de si, tal vontade seria considerada autônoma (determinada a partir de si mesma). Se acrescentarmos a bondade da vontade na explicação da natureza de uma vontade determinada pela razão pura, a reciprocidade entre lei moral e liberdade teria a dificuldade de introduzir nessa relação o conceito de bom. Por outro lado, se pensamos apenas na relação imediata entre razão prática e vontade podemos estabelecer mais facilmente uma reciprocidade entre o “eu devo” e o “eu quero”. É pela ausência do bom que a pureza da razão prática pode se identificar com a liberdade da vontade enquanto autonomia. A moralidade, para Kant, não é fazer o bem, do mesmo modo que a vontade livre não está em realizar simplesmente o que se quer, somente quando evitamos essas definições – que nos conduzem a conceitos contraditórios ou quiméricos – e quando consideramos a moralidade como fundamento do conceito de bom e a vontade livre como causa do próprio objeto do querer, é possível fazer do “eu devo” um “eu quero” e, inversamente, fazer do “eu quero” um “eu devo”.

Alcançada uma reciprocidade entre liberdade e lei prática sem o apoio do conceito de

¹¹⁴ Cf. nota anterior em que Kant chama a ordem da analítica “de paradoxo do método”.

¹¹⁵ *CRPrat*, p. 127; Ak, vol. V, p.58

bom, a *CRPrat* se vale da impossibilidade de ter o conhecimento teórico da liberdade para justificar a escolha da consciência moral como início do conhecimento do prático incondicionado. Segundo o percurso da *CRPrat*, temos que considerar essa consciência moral também como abstraída de qualquer objeto considerado como bom. Em outras palavras, independentemente de definir o seu conceito de bom como algo dado por Deus, por uma intuição intelectual ou por uma norma da sociedade, ou ainda, mesmo antes de possuir uma definição clara sobre o seu conceito de bom, os homens *possuem* (ainda que não se submetam) a representação do dever, isto é, uma consciência moral. Uma consciência moral sem referência ao objeto da vontade possui um fundamento em si mesma e se mostra válida para qualquer ente racional quer sua vontade seja determinável empiricamente ou apenas pela razão pura. Essa universalidade que extrapola os limites da humanidade é o fundamento da objetividade do dever, objetividade que se dirige imediatamente à vontade de um ser racional e que confere realidade prática ao conceito de autonomia.

Para Kant, por mais fortes e impetuosas que sejam as inclinações de um homem, a razão prática pura, mesmo derrotada, se manteria íntegra. No entanto, essa integridade não repousaria sobre um incorruptível conceito de bom; incorruptível é a representação da forma de uma legislação moral como necessária e objetiva para a vontade ou, em outras palavras, a representação do dever. Portanto, o conceito de liberdade é real, no sentido prático, por um fato da razão pura inscrito na consciência moral que, por ser independente da referência ao objeto da vontade, é independente também da determinação efetiva dessa vontade, ou de maneira mais clara ao entendimento comum, a consciência moral é independente do que a vontade acha que é bom. Consequentemente, a mera possibilidade da razão pura em determinar a vontade – sempre problemática para o domínio teórico – contém de imediato realidade prática, ou seja, poder já é dever. A realidade prática está apenas no dever e não se confunde com a pergunta sobre o fundamento efetivo (segundo a ordem do ser) da vontade, que é uma pergunta especulativa¹¹⁶ e sua resposta, se fosse permitida pela *CRP*, caberia a uma

¹¹⁶ Sobre essa questão, Kant afirma: “saber se a própria razão, nos atos pelos quais prescreve leis, não é determinada, por sua vez, por outras influências e se aquilo que, em relação aos impulsos sensíveis se chama liberdade, não poderia ser, relativamente a causas eficientes mais elevadas e distantes, por sua vez, natureza, em nada nos diz respeito do ponto de vista prático, pois apenas pedimos à razão, imediatamente, a regra de conduta; é, porém, uma questão simplesmente especulativa, que podemos deixar de lado, na medida em que para o nosso propósito só temos apenas o fazer ou o deixar de fazer”. (*CRP* B 831). Ou numa pequena paráfrase, do ponto de vista prático interessa apenas “o fazer ou o deixar de fazer” e não o conhecimento acerca do fundamento efetivo da ação ou da vontade. É real para a ordem do dever ser, para o ponto de vista prático, qualquer representação que seja condicionada à forma do dever ser e sua realidade se relaciona com a realidade do mundo fenomênico apenas enquanto possibilidade. Se a vontade pura quer algo, esse algo é

psicologia racional pura.

Para entender por que a crítica coloca a lei moral, inicialmente, sem referência ao objeto, convém ter em mente a estrutura da primeira parte da *CRPrat*. A ordem dos capítulos da Analítica é problematizada pelo próprio Kant, que se vê obrigado a explicá-la, dada a inversão da ordem presente na Analítica da *CRP*¹¹⁷. Para tanto, Kant diz que, caso o conceito de bom ou mesmo o sentimento moral se apresentasse no começo, não haveria uma resposta definitiva sobre a possibilidade de a razão prática ser pura, porque essa possibilidade depende da capacidade de a regra prática determinar a vontade através da representação do dever enquanto forma pura, o que faz com que a objetividade do domínio prático dependa apenas da consciência moral que é universalizável independentemente do preceito moral representado junto dessa consciência. A objetividade da razão prática precisa estar na forma do dever para que os princípios sejam verdadeiramente universais.

Explicando de outra maneira, qualquer preceito que se pretenda moral necessita se representar como dever, assim como qualquer intuição necessita da representação do tempo, ou seja, o conteúdo particular, em ambos os casos, indica uma forma universal. No entanto, a forma do tempo não determina por si mesma a faculdade receptiva e, por isso, ela é apenas a condição subjetiva (ainda que necessária) da intuição, a qual precisa do fenômeno para ter objetividade. Na perspectiva teórica, a universalidade da forma precisa associar-se ao conteúdo para garantir a sua objetividade. A objetividade do campo teórico vem da intuição dada e não da forma da intuição, mas, na perspectiva moral, a objetividade ocorre de maneira diferente porque ela não se fundamenta no preceito moral¹¹⁸. Para *ser* moral é preciso que o dever seja efetivo independente do preceito moral que lhe acompanhe particularmente. O dever enquanto forma tem que ser o *único* fundamento de determinação da faculdade de apetição, por isso, o dever é uma forma que já possui objetividade. Assim sendo, podemos entender porque a consciência moral é universalizável e possui uma objetividade que não é ameaçada pelos diferentes preceitos assumidos pelos sujeitos e, consequentemente,

um dever e, portanto, *real* para a faculdade de apetição e *possível* imediatamente no mundo fenomênico, ainda que a sua efetividade neste mundo seja condicionada pelas leis físicas.

¹¹⁷ “A Analítica da razão pura teórica foi dividida em Estética transcendental e Lógica transcendental, a da razão prática, inversamente, em Lógica e Estética da razão prática pura”. (*CRPrat*, p.317; Ak, vol. V, p. 90) Essa questão compõe substancialmente a *Elucidación crítica da analítica da razão prática pura*. Enquanto na *CRP* a Analítica inicia-se na Estética e depois adentra numa Lógica – ambas com a qualidade de transcendental – por *analogia* seria permitido dizer que a Analítica da *CRPrat* começa com a Lógica e termina com a Estética, ou seja, com o sentimento moral.

¹¹⁸ De maneira mais simples poderíamos dizer que a intuição garante a realidade do objeto de conhecimento, mas o preceito moral não garante a moralidade da vontade.

entendemos porque tal consciência é considerada um factum da razão que nos dá a lei imediatamente e dispensa como inútil a tentativa de deduzi-la¹¹⁹.

Comparando de perto a primeira seção da *Fundamentação* com o primeiro capítulo da analítica da *CRPrat*, percebemos que Kant se afasta da análise da boa vontade em prol de uma análise mais precisa do dever moral, análise que estabelece uma realidade prática sem referência ao objeto moral ou ao conteúdo da lei moral. Mas, além disso, antes de finalizar nossa comparação, há ainda outra diferença entre as obras que se destaca: a concepção da dialética no domínio prático.

A VERDADEIRA DIALÉTICA ACERCA DA MORAL

Há uma dialética apropriada ao sistema crítico quando a razão considera algo condicionado como incondicionado, consideração que leva a pensamentos contraditórios que, a princípio, deslegitimariam o uso da razão. Na *Fundamentação*, Kant faz menção a uma dialética que consideraria a inclinação sensível como fundamento determinante incondicionado da boa vontade; tal dialética seria fomentada pela filosofia popular, ou seja, pelo pensamento de que as ações que visassem à felicidade levariam a razão inevitavelmente a contradições. Na *CRPrat*, a dialética consiste na consideração de qualquer objeto como o incondicionado do domínio prático e a responsabilidade por essa dialética é atribuída tanto aos epicuristas quanto aos estoicos. Para perceber essa outra mudança precisamos novamente focar a anterioridade da lei moral em referência ao objeto da vontade.

Não seria exagero afirmar que todo o primeiro capítulo da Dialética está preocupado em explicar como pensar e conhecer um objeto da vontade moral sem que, todavia, esse objeto se precipite à lei moral como fundamento da determinação da vontade, precipitação que caracterizaria a heteronomia. Uma passagem que talvez condense essa preocupação seria:

A lei moral é o único fundamento determinante da vontade pura. Mas já que este é meramente formal (...), ele, enquanto fundamento determinante, abstrai de toda a matéria, por conseguinte, de todo o objeto do querer. Logo, por mais que o sumo bem seja sempre o objeto total de uma razão prática pura, isto é, de uma vontade pura, nem por isso ele deve ser tomado pelo seu fundamento determinante e a lei moral, unicamente, tem que ser considerada o fundamento para tomar para si como objeto aquele sumo bem e a sua realização ou promoção. Esta é uma advertência relevante em um caso tão delicado como o da determinação de princípios morais, em que também a mínima interpretação errônea falsifica as disposições. Pois da Analítica se conclui que, se antes da lei moral se admite como fundamento determinante da vontade qualquer objeto sob o

¹¹⁹ *CRPrat*, p. 157; Ak, vol. V, p. 46.

nome de bem, e então se deduz dele o princípio prático supremo, este em tal caso redundaria sempre em heteronomia e eliminaria o princípio moral¹²⁰.

Como sabemos, pensar qualquer objeto do conhecimento como incondicionado leva a razão especulativa a ignorar a distinção entre coisa em si e fenômeno; analogamente, no domínio prático, pensar qualquer objeto da vontade como incondicionado (antes da lei moral), leva a razão a ignorar a distinção entre um bem supremo e um bem consumado, isto é, entre um bem que depende apenas da noção de virtude e um bem que requer também o conceito de felicidade. Ao perder essa distinção, a razão busca alguma relação analítica entre virtude e felicidade e, nesse ponto, encontramos os exemplos dos estoicos e dos epicuristas. Para os primeiros, segundo Kant, a virtude seria, por si mesma, a felicidade, enquanto que para os últimos, a felicidade seria, por si mesma, a virtude. As duas escolas exemplificam todas as doutrinas morais¹²¹ que determinam o objeto moral sem considerar a relação entre virtude e felicidade como sintética e que fazem desse objeto algo meramente intelectual ou meramente sensível. Desse modo, tal objeto se torna incompatível com a característica mista da faculdade de apetição humana. Em poucas palavras, não é o conflito entre felicidade e moralidade, mas sim a sua identidade que provoca a dialética da razão prática pura¹²².

A REALIDADE DA MORAL COMO UMA PREOCUPAÇÃO GENUINAMENTE CRÍTICA

A respeito da relação sintética entre virtude e felicidade trataremos nas próximas

¹²⁰ *CRPrat.* p. 387-389; Ak, vol. V, p. 109

¹²¹ “Determinar essa ideia [de sumo bem] de um modo praticamente suficiente – ou seja, para a máxima de nossa conduta racional – é a doutrina da sabedoria e esta, por sua vez, enquanto ciência, é filosofia no sentido em que a palavra foi entendida pelos antigos, entre os quais ela era uma indicação do conceito em que o sumo bem deve ser posto e da conduta mediante a qual ele deve ser adquirido. Seria bom se mantivéssemos o antigo significado dessa palavra como uma doutrina do sumo bem, na medida em que a razão aspira a chegar nela à ciência”. (*CRPrat.* p. 383; Ak, vol. V, p.108) Na dialética da *CRPrat* encontramos a determinação de uma vinculação sintética da virtude com a felicidade, a qual necessita dos postulados da razão prática. Sem essa vinculação não teríamos uma ciência moral ou um conhecimento do objeto moral, porém a moralidade, isto é, a forma da legislação da razão prática, continuaria a ser representada como efetiva juntamente com o conceito de liberdade.

¹²² “Essa distinção do princípio da felicidade e do princípio da moralidade nem por isso é imediata oposição entre ambos, e a razão prática pura não quer que se abandonem as reivindicações [*Ansprüche*] de felicidade, mas somente que, tão logo se trate do dever, ela não seja de modo algum tomada em consideração. Sob certo aspecto pode ser até dever cuidar de sua felicidade: em parte, porque ela (e a isso pertencem habilidade, saúde, riqueza) contém meios para o cumprimento do próprio dever e, em parte, porque sua falta (por exemplo a pobreza) envolve tentações à transgressão de seu dever”. (*CRPrat.* p. 327; Ak, vol. V, p. 93). O termo *Anspruch* significa, num sentido ainda não enfraquecido no século XVIII, “uma exigência juridicamente fundamentada” (H. Paul). Logo, a utilização desse termo por Kant significa, nesse contexto, o seu reconhecimento da legitimidade da busca humana pela felicidade.

seções deste capítulo, comparando a resposta de Kant com a de Schiller. Por ora, queremos apontar a especificidade da perspectiva da *CRPrat* em relação à *Fundamentação*, isto é, de uma perspectiva que se mostra sistemática ou completamente crítica acerca da moral. Como vimos, tal perspectiva é aquela que trata a lei moral antes do objeto e que, mesmo assim, encontra realidade objetiva para a lei e, conseqüentemente, para o conceito de liberdade.

A crítica das faculdades de conhecimento a respeito daquilo que elas podem realizar *a priori* não possui propriamente qualquer domínio relativamente a objetos. A razão disso é que ela não é uma doutrina, mas somente tem que investigar se e como é possível uma doutrina, em função da condição das nossas faculdades e através delas¹²³.

A partir das nossas considerações, se destaca a possibilidade de, na perspectiva crítica, a forma da lei moral, por si mesma, estabelecer uma realidade objetiva prática, enquanto que para alcançar a realidade objetiva teórica era necessária recorrer a uma intuição. Mas por que a razão pura pode ser tratada no domínio prático de maneira tão diferente do tratamento reservado a ela no domínio teórico?

No que se trata da faculdade de conhecer superior, a *CRP* se esforça para evidenciar a falácia presente no salto da possibilidade (do mero conceito de um objeto) para a efetividade sem a intermediação de uma intuição. Para essa faculdade, pensar não é conhecer e tentar conhecer o suprasensível significa se tornar incapaz de pensá-lo. O conhecimento, portanto, depende da referência a um objeto que forneça *matéria* e, conseqüentemente, a realidade aos conceitos. É um movimento completamente diferente que está em jogo na faculdade de apetição. Na moral, a objetividade é imediatamente extraída da análise da forma da regra prática, o campo da possibilidade moral, portanto, se torna recíproco ao campo da realidade moral. A incondicionalidade da lei se impõe objetivamente antes de a vontade dizer o que ela arbitrariamente quer, ou seja, a moral é real, no sentido prático, ainda que não houvesse nenhum exemplar de vontade efetivamente moral.

O sistema crítico adquire conclusões completamente opostas sobre a realidade quando ele se aplica à faculdade de conhecer e quando ele se aplica à faculdade de apetição. Há um abismo entre o conhecimento teórico e o que podemos chamar de conhecimento moral, isto é, entre os juízos (sintéticos) determinantes em relação ao objeto da intuição possível e os juízos (sintéticos) determinantes em relação à vontade de um ser racional em geral. A ligação ou a passagem entre esses dois *métodos* de determinação – um pela natureza e que depende da

¹²³ *CFJ*. p. 20; Ak, vol. V, p. 176.

intuição e outro pela liberdade e que depende da simples consciência da lei moral – não é possível segundo um método mais universal, mas somente por um *modo* mais elementar. Não há uma parte da filosofia pura capaz de unir segundo princípios objetivos as partes teórica e prática, essa capacidade resta apenas numa crítica, isto é, resta apenas no âmbito dos princípios que dizem respeito ao sujeito ou às suas faculdades. Em suma, não podemos ligar o conhecimento teórico e o conhecimento prático, mas apenas ligar a maneira de pensar teórica e a maneira de pensar prática, preservando o conhecimento de um domínio da influência do outro.

Desse modo, a ponte entre juízos determinantes fundamentados em objetividades diferentes se constrói a partir de um juízo sintético que não se fundamenta em nenhuma objetividade e, ainda assim, é capaz de realizar *a priori* (isto é, com necessidade) algo numa certa faculdade do ânimo. É no sentimento de prazer e desprazer que podemos encontrar a solução para a possibilidade de juízos sintético em geral¹²⁴, através da qual podemos representar a passagem subjetiva mas fundamental para as *Críticas* de um modo de pensar que atribui objetividade somente com referência ao objeto e um modo de pensar que atribui objetividade imediatamente por uma forma.

A faculdade de apetição superior significa a capacidade da vontade ser determinada apenas pela forma da lei moral. E desse modo encontramos uma analogia com a relação do sentimento de prazer e desprazer. A faculdade de sentir é superior quando o prazer surge apenas da forma do objeto sensível, sem que haja nenhum interesse na sua existência (na sensação) e tampouco na determinação de um conceito para ele. Comparando com a faculdade de conhecer, que precisa, além das condições formais, da intuição empírica para que ela não caia na dialética ou num mero jogo do pensamento, percebemos que a faculdade de apetição tem mais afinidade com o sentimento de prazer e desprazer puro. A faculdade de conhecer, ainda que o entendimento consiga determinar *a priori* o objeto, não pode prescindir da referência à matéria desse objeto dada – ou construída, no caso da Matemática – na intuição. A faculdade de sentir superior é aquela que tem seu prazer despertado somente pela forma da representação do objeto e se contrapõe tanto ao prazer que um objeto desperta diretamente na sensação (prazer patológico) quanto ao prazer intermediado pelo conceito de bom (prazer prático). O prazer puro¹²⁵ se refere apenas às condições ligadas ao sujeito (ao

¹²⁴ Cf. *CFJ* § 36.

¹²⁵ Convém frisar que as *Críticas* tratam de faculdades do ânimo distintas (faculdade de conhecer, de apetição e de sentir prazer e desprazer) e, conseqüentemente, a palavra “pureza” não possui um significado unívoco

jogo das suas faculdades) e não ao objeto e, desse modo, não interfere nem na faculdade de conhecer (não busca conceitos) nem na faculdade de apetição (não cria objetos desejáveis).

A forma do objeto numa apreensão sensível fundamenta um prazer puro para a nossa capacidade de sentimento e, analogamente, a forma da regra prática fundamenta um dever para a nossa faculdade de apetição superior. Para essas duas capacidades superiores não existe nenhum interesse com o objeto enquanto submetido às leis da natureza mecânica, mas, enquanto a primeira permanece sem nenhum interesse, a segunda engendra um interesse na medida em que “é inegável que todo o querer tenha de possuir também um objeto, por conseguinte, uma matéria¹²⁶”. No sentimento de prazer puro, o efeito da forma do objeto sensível não leva o sujeito a nenhum interesse e a nenhum outro comprazimento que o movimento livre de suas faculdades. Por outro lado, toda vontade possui objeto, mas uma vontade moralmente determinada é aquela em que o seu objeto encontra o fundamento na própria forma da lei, na objetividade do dever.

Desse modo, a realidade da moral depende exclusivamente de uma visão crítica, ou seja, uma visão “que não possui propriamente qualquer domínio relativamente aos objetos”. Como vimos, esse tratamento da moral, ao excluir das regras práticas tudo que pertenceria à felicidade, identifica a necessidade objetiva antes de qualquer pensamento sobre o objeto da vontade e determina, pois, o conceito de liberdade. A partir disso, a noção de virtude adquire um patamar de bem supremo e, simultaneamente, reconhece a necessidade de um vínculo sintético com a felicidade para constituir o sumo bem, objeto primeiro de uma doutrina moral. Eis o momento em que a moralidade volta a ser concebida como bondade, em que a *Crítica*, como veremos, se vê forçada a formular os postulados da razão prática pura e em que a liberdade se torna insuficiente e necessita da imortalidade para o sujeito e de um criador inteligível para o mundo. Olhemos de perto como ocorre esse momento para que possamos saber se há alguma possibilidade de os princípios da moral kantiana escaparem de um destino vinculado à religião, destino que o próprio Kant estabeleceu.

nessas obras. Os critérios de pureza dessas faculdades não são os mesmos. Na perspectiva da faculdade de apetição, um objeto inteligível – um objeto que extrapola as condições de espaço e tempo –, ao se antecipar à lei moral, se torna um elemento impuro ou mesmo empírico para a determinação da vontade. Do mesmo modo, na perspectiva do sentimento de prazer e desprazer, poderíamos dizer que o prazer prático seria tão impuro quanto o prazer patológico quando se trata de expressarmos um juízo de gosto.

¹²⁶ *CRPrat.* p. 115; Ak, vol. V, p. 34.

A MORALIDADE HUMANA

Os princípios da moral kantiana pretendem uma validade para qualquer ser racional em geral e, para tanto, como vimos, busca-se uma objetividade incondicional que os caracterizem como lei, porém, esses mesmos princípios pretendem também se mostrar adequados ou possíveis a um ser racional sensível. Essa última pretensão encontra-se claramente no terceiro capítulo da *Analítica da CRPrat* e queremos agora explorar o seu alcance e suas consequências.

Com o terceiro capítulo da *CRPrat* intitulado “dos motivos da razão prática pura”, Kant propõe que não nos atenhamos mais à objetividade da moral, e sim ao modo como a lei moral alcança a subjetividade. Essa mudança de perspectiva marca a saída do plano do ser racional em geral em direção ao plano do homem ou mais precisamente a saída do plano da moralidade em geral em direção ao estado moral humano. Os princípios e o conceito de um objeto da razão prática pura são tratados como válidos para qualquer ser racional em geral, mas o motivo da razão prática pura é específico da vontade de um ser racional que pode ter como fundamento determinante tanto a objetividade da lei quanto a subjetividade de um sentimento, sendo capaz, portanto, de agir conforme à lei moral sem precisar agir efetivamente por sua causa. Para o homem, a obediência à lei moral não implica na aquisição do valor moral e, por isso, Kant se vê forçado a trilhar um caminho especificamente humano para sustentar a reivindicação dos homens por um valor incondicional.

Na verdade, é possível encontrar desde o primeiro capítulo da *CRPrat* que Kant delimita certas diferenças entre o estado moral de um ser racional finito e de um ser infinito. No primeiro capítulo, Kant já diz que a forma imperativa dos princípios da razão é própria ao homem, que sofre as influências de inclinações sensíveis. No capítulo sobre o conceito de bom, Kant marca que a distinção entre a possibilidade moral e possibilidade física do objeto considerado bom faz sentido apenas para o homem, uma vez que este se representa simultaneamente como ser inteligível (que tem como fundamento a liberdade) e como ser fenomênico (que é condicionado pelas leis da natureza). No entanto, essas diferenças que aparecem nos dois primeiros capítulos, apesar de se dirigirem ao homem, ainda não trazem elementos especificamente morais. O terceiro capítulo da *CRPrat* trata diretamente do motivo da razão prática, uma propriedade que Kant recusa expressamente ao ser racional infinito

(Deus) e que, portanto, evidencia que a investigação trata agora especificamente do estado moral humano.

Conseguimos entender a articulação dos três primeiros capítulos a partir da seguinte passagem:

A lei moral, assim como ela mediante a razão pura prática é fundamento determinante formal da ação e, assim como ela, em verdade, é também fundamento determinante material, mas somente objetivo, dos objetos da ação sob o nome de bom e mau, do mesmo modo ela também é fundamento determinante subjetivo, isto é, motivo [*Triebfeder*] para essa ação, na medida em que ela tem influência sobre a sensibilidade do sujeito e provoca um sentimento que é favorável à influência da lei sobre a vontade.¹²⁷

Antes de tudo, os princípios da razão prática precisam ser o fundamento determinante formal da ação, ou seja, precisam ter a característica de uma legislação; para isso, Kant argumentou que a forma da lei moral é capaz de determinar a vontade antes da referência ao conteúdo de qualquer lei moral em particular. Nessa argumentação Kant mencionou a forma imperativa que os princípios da razão adquirem na consciência do homem, mas o fato de a legislação moral se mostrar ou não de maneira imperativa não acrescenta nada à moralidade. Em seguida, os princípios da razão prática precisam ser o fundamento determinante material dos objetos considerados bons, ou seja, os conceitos derivados de tais princípios, em vez de se referirem ao múltiplo das intuições dadas (como os conceitos do entendimento), “produzem a efetividade daquilo a que se referem”; para esse passo, Kant julga necessário mostrar que o conceito de bom (ou do seu oposto) recebe seu pleno significado a partir da objetividade moral sem carecer da referência à objetividade física. O fato de o homem representar como diferentes a efetividade moral (o dever) e efetividade física (o ser) engendrará um problema ao seu próprio estado moral, mas sem interferir no conceito de bom que seria o mesmo para todos os seres racionais.

Nesses dois primeiros capítulos da *CRPrat*, por vezes, Kant compara o estado moral do homem com outros seres racionais, mas tal comparação somente evidencia diferenças formais, uma vez que o foco da investigação é a validade, para todos os seres racionais, tanto da lei moral quanto do conceito de bom. É justamente em função desse foco que a sensibilidade, isto é, aquilo que especifica o sujeito moral como homem, podia ser desconsiderada sem prejudicar a explanação daquelas partes que constituem a solução da pergunta a respeito da *objetividade* da moral. Mas, como dissemos, essa solução fornece ao

¹²⁷ *CRPrat*, p. 261; Ak, vol. V, p. 75. A citação concorda com a correção de Nolte e Wille que troca o termo *Sittlichkeit* [moralidade] escrito originalmente por Kant pelo termo *Sinnlichkeit* [sensibilidade].

homem apenas a legalidade moral sem o seu valor. O estado moral do homem precisa que a lei moral seja também fundamento determinante subjetivo, e, consequentemente, a sensibilidade se torna um tema inevitável¹²⁸ para esse momento da investigação crítica.

Entender o problema do motivo moral como especificamente humano auxilia-nos a evitar o risco de, nessa mudança de perspectiva, projetar as condições humanas da moral para a moralidade em geral ou, em poucas palavras, 'antropologizar' a lei moral. A perspectiva do ser racional em geral visa (re)conhecer o dever e sua objetividade no campo prático. Quando Kant elabora uma resposta que ele julga satisfatória a esse respeito, surge um outro problema ou melhor emerge a característica da vontade humana, a qual pode se representar como determinada por uma máxima e, contudo, ser efetivamente determinada por um sentimento. Aqui não está mais em jogo “o que devo fazer?” – pergunta capital da moralidade –, mas sim a aquisição humana do valor moral.

Enquanto que para a objetividade da moralidade a sensibilidade seria o elemento a ser descartado pela análise – ora como matéria da lei moral ora como possibilidade física do objeto considerado bom –, para conseguirmos atestar que o homem tem acesso ao valor moral da lei, a sensibilidade é o lugar no qual se manifestarão os motivos da razão prática. Perguntar como a lei moral se torna um motivo é o mesmo que perguntar como a lei moral se torna tão (ou mais) sensível para os homens quanto as suas inclinações e paixões. A comparação entre o terceiro capítulo da *CRPrat* e a Estética Transcendental da *CRP* – indicada por Kant – deixa mais claro esse movimento. Na Estética Transcendental, a análise parte da intuição dada e, abstraindo o elemento formal do material, encontra os limites do conhecimento sintético *a priori*. Na *CRPrat*, a análise dos motivos parte dos sentimentos do homem e, distinguindo os sentimentos que despertam inclinações chamadas genericamente de egoístas e os sentimentos que se apresentam como negação das inclinações, busca fazer desses últimos os sentimentos que seriam produzidos pela lei moral. A diferença é que na 'Estética' é a distinção entre formal e material que marca a origem *a priori* e a origem empírica, nos 'Motivos' essa origem é

¹²⁸ Quanto à inevitabilidade de a investigação sobre o motivo moral tanger a sensibilidade, vale a pena lembrar como Kant interpreta essa questão na Introdução da *CRP*. “Daí resulta, que os princípios supremos da moralidade e os seus conceitos fundamentais, sendo embora conceitos *a priori*, não pertencem à filosofia transcendental, porque, não obstante, não serem por si mesmos os fundamentos dos preceitos morais, os conceitos de prazer e desprazer, de desejos e inclinações, etc., todos de origem empírica, devem estar necessariamente incluídos na elaboração do sistema da moralidade pura, pelo menos no conceito do dever, enquanto obstáculos que deverão ser transpostos ou enquanto estímulos que não deverão converter-se em móveis. Por isso, a filosofia transcendental outra coisa não é que uma filosofia da razão pura simplesmente especulativa. Pois todo prático, na medida em que contém móveis, refere-se a sentimentos que pertencem a fontes de conhecimento empíricas.” (*CRP* B29)

marcada por um sentimento ou de apreciação de si ou de humilhação de si (si considerado enquanto sensível), o primeiro sendo um sentimento empírico na medida em que é possível sem a representação da lei moral e o segundo sendo *a priori* na medida em que consegue ser conhecido como efeito da lei moral.

Para o reconhecimento da lei moral o ser racional deve se despir da sensibilidade; por essa via, o entendimento reconhece mais claramente a característica categórica da lei moral, no entanto, para o homem alcançar um estado verdadeiramente moral (em oposição ao estado meramente legal), sua sensibilidade volta a ser importante. O estado moral do homem não pressupõe um estado de insensibilidade, mas sim que os afetos ou as paixões não se tornem o fundamento das máximas que o sujeito representa em suas ações. Não há eliminação de sentimentos na moral kantiana – se houvesse seria uma moral impossível para o homem –, mas sim um esforço para que a faculdade de apetição não se deixe determinar pelos objetos que afetam a faculdade de sentir do homem.

Na verdade, há na letra de Kant uma tendência em privilegiar ações que apresentam seu motivo simplesmente na lei moral, tendência que percebemos na seguinte frase “é **suspeito** [*bedenklich*] permitir que com a lei moral concorram ainda outros motivos (como os do proveito)¹²⁹”. O terceiro capítulo da analítica apresenta a lei moral enquanto motivo da ação e, em nome desse intuito, prefere assinalar mais a oposição entre o sentimento moral e os outros sentimentos do que os casos nos quais seria possível uma cooperação. Em resumo, para termos uma perspicácia¹³⁰ de uma ação por causa do dever, Kant busca a característica do dano às inclinações ou do sentimento de dor. Convém entender isso como um recurso de sua *exposição* e não uma exigência da moralidade.

O estado moral do homem não é um estado sem afetos ou sem sentimentos, mas sim um estado em que tais sentimentos não determinam a sua vontade. O afeto em geral enquanto sentimento cego é inofensivo à moralidade, diferente das paixões, que possuem a representação de um fim forte e amoral que competiria com a determinação da vontade. A dificuldade é que o homem nunca tem certeza de que a sua vontade é determinada pela razão e, por isso, quando ele percebe a presença de alguma inclinação que se mostra conforme a uma ação moral, acabar por se envolver em mais dúvidas a respeito do valor moral de sua ação. Desse modo, uma ação que é apresentada *com* afeto é duvidosa ou suspeita para o

¹²⁹ CRPrat, p. 133; Ak, vol. V, p. 72.

¹³⁰ Aqui seguimos a tradução do termo *Einsicht* feita por V. Rohden feita a partir do termo latino *perspicientia*. Cf. as “notas complementares” da tradução de CRPrat, pp. 579-580.

próprio sujeito e para os que julgam tal ação. Entretanto, fugir dos sentimentos é fugir das dúvidas sobre a moralidade da ação, e isso é um método astuto para se ter mais certeza quanto a moralidade da ação, porém não é um método propriamente *seguro*. A maneira de aumentar realmente a convicção sobre a moralidade da ação está no fortalecimento de um sentimento moral: o respeito pela lei. A marca mais segura para a moralidade da ação humana não é a ausência de sentimentos, mas sim a presença de um sentimento em especial, um sentimento que possa ser produzido pela razão prática. Ainda que seja sempre impossível ao homem ter uma visão clara e inquestionável de qual é o fundamento determinante de sua vontade, o sentimento de respeito (e não a ausência de sentimentos) é o critério que, do ponto de vista do que aparece na consciência, consegue indicar de maneira *mais* segura esse fundamento.

O SENTIMENTO MORAL: O SEU CONHECIMENTO *A PRIORI* E SUA RELAÇÃO COM A SENSIBILIDADE

O respeito (pela lei moral) é o sentimento positivo que Kant elege como indicador do *valor* moral do homem. Em função disso, o respeito precisa ter uma origem inteiramente *a priori*, porém essa origem *a priori* não pode ser exposta como o foi a origem dos conceitos do entendimento ou das formas da intuição, pois nesses últimos casos era permitida a abstração que separava a forma da matéria, abstração impossível para o sentimento moral, o qual sempre pressupõe o vínculo com o seu objeto (a saber, a representação na consciência da lei moral). A separação entre forma e matéria é característica da dedução, procedimento que busca explicar o *como* e não o *quê*, ou em outras palavras, busca explicar a possibilidade de algo e não a comprovação da sua realidade. O procedimento da dedução é negado por Kant já no segundo parágrafo do terceiro capítulo:

o modo como uma lei pode ser por si e imediatamente fundamento determinante da vontade (o que com efeito é essencial para a moralidade) é um problema insolúvel para a razão humana e idêntico à 'como é possível uma vontade livre?' Portanto não teremos que indicar *a priori* o fundamento, a partir do qual a lei moral produziria em si um motivo, mas sim o que ela – na medida em que ela é tal [motivo] – faz (ou melhor dizendo, tem que fazer [*wirken*]) – no ânimo¹³¹

A chave de leitura, com a qual interpretamos esse trecho, consiste em acentuar o sentido de “pode ser” e contrapô-lo a frase “na medida em que a lei moral é tal motivo”, frase que tem o seu sentido mencionado duas vezes nesse mesmo parágrafo primeiro como “*indem*

¹³¹ CRPrat, p. 133; Ak, vol. V, p. 72.

sie es ist” e, depois, no caso citado, como “*so fern es eine solche ist*”¹³². Desse modo, compreendemos que a investigação prática sobre o motivo da razão prática aborda o *quê* (ela parte da própria efetividade da lei como motivo) e dispensa-se a abordar o *como* (a possibilidade), esse movimento é completamente inverso ao procedimento da dedução em geral. Contudo, tal movimento reflete perfeitamente o modo de pensar da razão prática, pois nele o dever (a efetividade prática) é anterior ao poder, enquanto que o modo de pensar teórico alcança necessidade somente quando mostra a origem *a priori* da possibilidade dos conceitos, cuja realidade depende, como vimos, sempre da intuição.

Portanto, nenhum tipo de dedução pode ser usada para o conhecimento desse sentimento e, além disso, exigir uma dedução corromperia a argumentação kantiana, pois o problema apresentado aqui não é o de como um conceito universal conquista o direito de se referir a certos casos particulares e, conseqüentemente, alcança seu significado. Como dissemos, o terceiro capítulo tem como primeira premissa o fato de a lei moral *ser* um motivo; se com essa premissa tentássemos conhecer *a priori como* a lei moral se torna o motivo, além de não nos colocarmos na perspectiva da razão prática, cometeríamos claramente uma petição de princípio. O que Kant pretende é conhecer *qual* é o efeito presente na faculdade humana de sentir que carece de uma origem *a priori*, ou por outro ângulo, conhecer *a priori qual* é o efeito na faculdade de sentir que rompe com as nossas inclinações.

As inclinações são tendências que tem como fundamento um sentimento, em contrapartida, a lei moral enquanto motivo precisa ter um efeito que rompa com as inclinações, contudo, tal efeito é ele mesmo um sentimento. Enquanto sentimento, o respeito possui condições sensíveis, mas para Kant o importante está no *fundamento* desse sentimento, ou seja, o que está em jogo é se este sentimento necessita também de uma origem *a priori* e se é tal representação *a priori* que o *determina* (e não simplesmente o condiciona). Os sentimentos (de um modo geral) encontram fundamento fora da faculdade de sentir, os sentimentos que fundamentam as inclinações possuem, por sua vez, como fundamento *objetos*

¹³² Talvez seja conveniente a citação inteira desse parágrafo: “Logo, como não se tem que procurar nenhum outro motivo em função da lei moral e para lhe granjear influência sobre a vontade, em cujo caso o motivo da lei moral pudesse ser dispensado, porque tudo isto ensinaria uma pura hipocrisia sem efetividade, e é até *duvidoso* [*bedentlich*] permitir que *com* a lei moral concorram ainda outros motivos (como os do proveito), assim resta apenas determinar cuidadosamente de que modo a lei moral torna-se motivo e, na medida em que o é, que coisa acontece à faculdade de apetição humana enquanto efeito daquele fundamento determinante sobre a mesma lei. Pois o modo como uma lei pode ser por si e imediatamente fundamento determinante da vontade (o que com efeito é essencial para a moralidade) é um problema insolúvel para a razão humana e idêntico à ‘como é possível uma vontade livre?’ Portanto não teremos que indicar *a priori* o fundamento, a partir do qual a lei moral produziria em si um motivo, mas sim o que ela – na medida em que ela é tal [motivo] – faz (ou melhor dizendo, tem que fazer) – no ânimo” (*CRPrat*, p. 131-133; Ak, vol. V, p. 72).

ou *coisas*, ressaltando, desse modo, a característica passiva do sujeito. O sentimento moral precisa ter um fundamento totalmente distinto da representação de coisa, na medida em que tal representação significa algo que surge como oposto à representação do sujeito. É a incompatibilidade da noção de respeito com a representação de uma coisa que indicará a necessidade do vínculo desse sentimento com o valor incondicional (isto é, moral) quer sob a forma de *lei* quer sob a forma de *pessoa*. Desse modo, o respeito, apesar de presente na passividade da faculdade de sentir, seria a marca da atividade do próprio sujeito (inteligível).

Para Kant, o conjunto das inclinações constitui o *Selbstsucht* (egoísmo ou solipsismo), com esse termo destaca-se que o problema das inclinações se encontra menos nas coisas a que as inclinações tendem e mais no próprio sujeito que dá suporte às inclinações, denominado por Kant de Si patologicamente determinável. O sentimento de prazer por uma coisa em especial não se transforma, por si mesmo enquanto sentimento, numa inclinação ou (talvez possamos dizer) num vício [*Sucht*]. Uma inclinação se constitui somente quando um prazer é representado junto de uma objetividade ou ainda junto de um fim. Ou seja, um prazer consegue determinar o querer do sujeito somente quando o entendimento, de maneira mais clara ou mais confusa, já faz desse prazer um conceito ou uma regra e, para Kant, esse equívoco do entendimento é influenciado mais pela estima do sujeito pelo seu si sensível do que pela intensidade de um determinado prazer. Desse modo, para o homem ter um valor moral é preciso que a motivação para o cumprimento de sua máxima moral se oponha à influência explícita ou implícita¹³³ desse sujeito sensível e, consequentemente, justifique a determinação do querer como realizada simples e imediatamente pela própria lei.

Parece-nos importante opor o sentimento moral mais à representação do sujeito sensível do que aos sentimentos em geral para entendermos melhor esse estado moral tipicamente humano: um estado moral *com* afetos. A presença de afetos ou mesmo a intensidade deles não diminui o valor moral do homem desde que o sujeito não cometa o equívoco de considerar a intensidade presente nos afetos ou como objetiva ou como incondicionada¹³⁴. Em Kant a sensibilidade não tem a capacidade de enganar, o engano que o

¹³³ Essa influência *implícita* não significa uma influência de algo inconsciente, mas sim uma influência que o sujeito não presta a devida atenção. Por outro lado, Kant também deixa claro que o sujeito não tem capacidade de perscrutar totalmente os motivos de sua ação, sendo, desse modo, impossível indicar com certeza qual foi o motivo efetivo de sua ação. Convém, contudo, indicar que essas indagações já não fazem parte da efetividade prática e buscam uma efetividade que transcende tanto os limites da representação do dever quanto os limites da intuição sensível.

¹³⁴ A objetivação acontece quando o afeto (a matéria da faculdade de sentir) se torna um desejo (um conceito para a faculdade de apetição), ou seja, quando o prazer despertado pelo afeto é posto como um fim para a

entendimento comete – seja ele influenciado pelo excesso ou pela escassez de matéria da sensibilidade – é de total responsabilidade do sujeito, pois o entendimento é uma faculdade espontânea. O estado moral do homem diz respeito à determinação de sua faculdade de apetição, que deve ser realizada pela forma dos princípios da razão; quanto à determinação que a faculdade de sentir sofre em função das coisas externas ao sujeito, ela não é considerada um obstáculo para a moral nem por sua quantidade nem por sua intensidade. Portanto, o estado moral do homem tem um *valor* equivalente ao de um ser simplesmente racional.

É preciso saber exatamente o quê o sentimento moral nega ou com o quê ele rompe para entender porque seu conhecimento é considerado *a priori*. O sentimento moral se opõe diretamente ao sujeito determinável pela sensibilidade e não aos sentimentos deste sujeito, por isso, esse respeito aparece enquanto humilhação e não enquanto apatia: “a lei moral inevitavelmente humilha todo homem na medida em que ele compara com ela a propensão sensível de sua natureza.” O conhecimento do respeito depende, desse modo, de um confronto direto com a representação do Si patologicamente determinável (em geral), isto é, uma representação abstraída de toda a matéria que pudesse especificá-la ou torná-la empírica e, conseqüentemente, uma representação *a priori*. Caso esse conhecimento dependesse da apatia (da negação de sentimentos particulares), a característica negativa do respeito precisaria da pressuposição de uma representação empírica (algum sentimento patológico) para ser indicada. Em outras palavras, o motivo moral se contrapõe a qualquer representação de um si que seja determinável por condições externas ao sujeito, e é essa consideração *em geral* do sujeito sensível (isto é, independente da consideração em particular ou empírica do sujeito sensível) que garante a qualidade de *a priori* para o conhecimento do motivo moral.

Essa consideração em geral – importante para o conhecimento *a priori* – abre espaço também para a reafirmar a 'inocência' ou 'indiferença' (na perspectiva moral) dos sentimentos patológicos. Entender a indiferença moral desses sentimentos é importante para entender, sem nenhum pesar ou demérito, como o estado moral do homem (a virtude) pressupõe justamente a possibilidade do sujeito *ter* afetos. Essa especificidade não coloca o homem em posição

vontade. A característica da incondicionalidade, por sua vez, depende de um procedimento bem mais consciente em que a força do afeto, por meio de formulações racionais, é representada como uma máxima ou uma lei para o sujeito; sendo, portanto, não mais um problema que concerniria simplesmente ao motivo do sujeito. Essa diferença é a marca que distingue o amor de si da presunção, noções que escolhemos analisar mais abaixo.

inferior numa fictícia hierarquia dos seres morais¹³⁵. Desse modo, o surgimento do respeito depende apenas da representação da lei moral e da força dessa representação que se opõe a uma outra representação *a priori* ('eu sinto'). Reconhecendo essa origem, a tarefa de debilitar a sensibilidade ou a de enfraquecer os sentimentos em geral se torna desnecessária ou mesmo traiçoeira na medida em que tal tarefa enfrenta o adversário errado e, por conseguinte, mina o campo de atuação do motivo moral.

Em suma, o conhecimento *a priori* do motivo moral, primeiramente, pensa na lei moral imediatamente como motivo e tenta encontrar, por meio de representações *a priori*, na faculdade de sentir algo que seja irredutível aos sentimentos externos. Como já mencionamos, tendo em vista o conhecimento *a priori* de um motivo verdadeiramente moral, Kant afirma que “as inclinações em conjunto constituem o *Selbstsucht*” [egoísmo ou solipsismo], entretanto, quando se trata de mostrar como a razão prática atua frente às inclinações, Kant faz questão de dividi-las em duas espécies: o amor próprio que tem como característica uma benevolência [*Wohlwollen*] do sujeito consigo mesmo; e a presunção que tem como característica o comprazimento [*Wohlgefallen*] consigo mesmo (expressão usada por Kant no sentido de arrogância). Com essa divisão, Kant pretende dizer, por um lado, que a lei moral consegue limitar a influência do primeiro tipo de inclinações e, além disso, consegue também fazer com que elas coexistam em conformidade com a lei moral. Por outro lado, Kant é categórico em afirmar que cabe à lei moral abater [*schlagen ou niederschlagen*] a presunção.

Para o conhecimento *a priori* de qual é o motivo moral é preciso considerar as inclinações em seu conjunto mais genérico. O respeito é o sentimento que rompe completamente com as inclinações e, desse modo, é considerado como causado¹³⁶ pela lei moral. Entretanto, a divisão entre amor-próprio e presunção não parece favorecer substancialmente o conhecimento *a priori* do motivo moral, pois a característica desse motivo de negar ou romper com as inclinações se manifesta independente dessa divisão. Contudo, tal divisão é introduzida por Kant na medida em que ele adianta a sua preocupação referente ao confronto do respeito com as inclinações. Esse adiantamento possibilita a Kant ser mais

¹³⁵ Na verdade, haveria em Kant uma maneira de fazer uma hierarquia entre os seres racionais, mas ela teria que se basear nos graus de potência de cada ser. O valor moral é sempre incondicionado e, em si mesmo, sem gradação. Não há um ser racional que por natureza seja *mais* moral que outro ser.

¹³⁶ A categoria de “causa” é utilizada no campo prático diferente da sua utilização no campo teórico. Neste último, a causa é pensada sempre como externa ao efeito, pois se pensa a causa e o efeito enquanto fenômenos e na série temporal as duas representações estão sempre separadas. Na causalidade prática, a causa é pensada como inteligível e o efeito é pensado como produto aparente desse inteligível. Por isso Kant pode dizer que uma ação feita por respeito à lei é uma ação que tem como fundamento simplesmente ou imediatamente a lei moral.

enérgico contra a presunção e, simultaneamente, manter aberta a futura reconciliação entre moral (pensada enquanto virtude) e felicidade.

Na verdade, essa relação “bate-assopra” da razão prática sobre o si sensível nos revela mais precisamente qual é o obstáculo à moralidade que pode *surgir* com a parte sensível do homem. A divisão entre amor-próprio e presunção não significa apenas uma diferença de características, mas principalmente duas formas diferentes de o sujeito representar sua estima com o Si determinável patologicamente.

Essa propensão a fazer, por si mesmo, do 'fundamento determinante subjetivo do seu arbítrio' o 'fundamento determinante objetivo da vontade em geral' pode ser chamada de amor de si, o qual, quando se faz legislativo e se torna o princípio prático incondicionado, pode ser chamado de presunção¹³⁷

Aqui está em jogo, mais que a sensibilidade por si mesma, dois enganos diferentes. No amor de si há uma propensão do entendimento a tomar o subjetivo como objetivo. Na presunção há uma propensão a “prescreve[r] como leis as condições subjetivas”. De fato, o obstáculo para a moralidade do ser racional sensível não está imediatamente nem na faculdade de sentir considerada em si mesma, nem na faculdade de sentir considerada em relação aos objetos que a afetam. O obstáculo encontra-se no entendimento que representa a matéria presente na faculdade de sentir ou como um fundamento objetivo para a sua faculdade de apetição ou, no caso mais grave, a representa como princípio incondicionado e legislativo. Convém destacar que o valor moral dos princípios da razão é obscurecido pela consideração de que o si sensível constituiria o nosso si pleno [*unser ganzes Selbst*]. Esse engano [do entendimento] depende do modo como o sujeito deixa-se ser afetado pela sua representação de si mesmo (essa ênfase na representação de “si” percorre toda a argumentação e está presente também na oposição entre os substantivos “*Eigenliebe/Selbstliebe*” – para amor-próprio ou amor de si – e “*Eigendünkel*” – para presunção)

De um modo geral, a Analítica da *CRPrat* busca distinguir completamente a moralidade e a felicidade e tal distinção é reafirmada em cada um dos seus capítulos, mas sempre numa esfera diferente. Na esfera mais abstrata na qual se trata dos princípios da razão, nós vimos que os princípios que, por sua forma, determinam a vontade são morais e, em

¹³⁷ Essa passagem, apesar de ter a expressão “pode ser chamado” não quer definir o que é exatamente o amor de si ou o que é a presunção, pois esses termos já foram; mas sim dizer o que pode *ter origem* do amor que o sujeito tem por seu Si sensível ou o que pode ter origem da sua vaidade fundada nesse mesmo Si.

contrapartida, aqueles que determinam por sua matéria são os da felicidade. Na esfera dos conceitos, os da felicidade serão aqueles que se apoiam na possibilidade física de um objeto, enquanto que os verdadeiramente morais serão aqueles que encontram o fundamento da sua realidade (ou mesmo materialidade) no dever. Por fim, como acabamos de ver, na esfera da sensibilidade, os sentimentos da felicidade são aqueles que estimam o valor do Si sensível enquanto que o sentimento denominado moral é aquele que, na própria faculdade de sentir, consegue reconhecer o valor incondicional da representação da pessoa ou da lei moral. Nessa última esfera, encontramos a especificidade da moral humana e também a origem da esperança de uma conciliação entre felicidade e virtude, *esperança* dispensável quando se trata de seres simplesmente racionais. Entender as perspectivas das duas pontas dessa Analítica (isto é, a fonte da objetividade da lei moral e a fonte subjetiva do valor moral humano) evita confundir os problemas da ordem do humano com os problemas da ordem do racional puro. Alertados desse risco, é possível compreender a parte da Dialética que talvez contenha mais controvérsias: os postulados da razão. Esses postulados resultam do fato de a moralidade no homem passar inevitavelmente pela espera de um bem “maior” que o bem estritamente moral. Em nome dessa esperança, o homem, segundo Kant, conduziria a sua moralidade inevitavelmente à religião.

O SUMO BEM: A QUESTÃO DA DIALÉTICA

Os postulados da razão prática são formulados em nome de um vínculo entre virtude e felicidade, mas para entender essa passagem da *CRPrat* julgamos necessário ressaltar dois resultados da analítica: a separação (junto da anterioridade) do conceito de virtude com o conceito de felicidade; e a demanda especificamente humana de um vínculo sintético desses dois conceitos. Com isso, defendemos que os postulados não contribuem em nada para a objetividade da lei moral e, também, não devem interferir no motivo moral do homem. Em suma, eles não devem ser introduzidos na moralidade nem pela via objetiva nem pela via subjetiva. Contudo, do mesmo modo que os princípios da razão especulativa, proibidos de contribuírem diretamente para o conhecimento teórico, adquirem um lugar no próprio campo teórico enquanto princípios regulativos, os postulados da razão prática, por sua vez, adquirem importância quando pensamos no objeto da vontade [o sumo bem] e sua exequibilidade. Mas é preciso lembrar que tal objeto, em toda a Analítica, foi considerado desnecessário tanto para o fundamento quanto para o cumprimento da lei moral.

Além disso, os postulados fazem parte da Dialética, lugar na *CRPrat* que trata das contradições que versam sobre o objeto da razão prática pura. Como já dissemos, a dialética surge quando o condicionado é representado como incondicionado, por isso não há dialética das leis morais, pois essas são verdadeiramente incondicionadas, ao contrário do objeto da razão prática pura que deve ser condicionado, no sentido prático, à lei moral, mas além disso, no caso do homem, tal objeto também se vê condicionado pelas inclinações e pelas carências físicas¹³⁸. A razão prática pura produz sua dialética quando ela se vê inevitavelmente assumindo um interesse teórico: a determinação do sumo bem¹³⁹. Mas por que a razão prática se vê obrigada a, realizado o seu interesse prático (a determinação da vontade), se enveredar numa questão teórica que transcende os limites estabelecidos para a razão especulativa?

Por mais que a lei moral já tenha a sua efetividade prática na representação do dever, Kant enxerga que a indeterminação ou mesmo a impossibilidade do objeto que essa lei promove engendraria a suspeita de ser a própria lei moral uma ficção. “Se o sumo bem for impossível segundo regras práticas, então a lei moral, que ordena promovê-lo, também teria que ser fantasiosa e colocada sobre fins fictícios e vazios, e, conseqüentemente, seria em si falsa¹⁴⁰.” A moralidade do homem se funda sobre as leis práticas que são suficientes para garantir ao homem sua virtude e o bem supremo (um bem originário), mas, elas também criam a expectativa na realização de um sumo bem (de um bem consumado), no qual o homem encontraria uma satisfação plena com sua moralidade. A lei moral não depende de nenhuma prova da realidade de seu objeto, mas toda a perspectiva prática situa-se na noção de dever, que, para a vontade moral, precisa trazer consigo no mínimo a possibilidade do objeto – na representação de dever a vontade moral já pressupõe a representação do verbo poder. Desse modo, no caso de se provar teoricamente a impossibilidade de algo em geral promovido pela lei moral, tal impossibilidade poderia ser, no limite, atribuída à própria lei¹⁴¹.

¹³⁸ Cf. *CRPrat*, p. 383; Ak, vol. V, p. 108.

¹³⁹ Considerar a determinação do sumo bem como um interesse prático seria considerar o sumo bem como necessário para a determinação da vontade, o que não é verdade pois, para isso, basta apenas o conceito de bem supremo. Na verdade, o objeto do qual trata a dialética é o sumo e não o supremo bem (o *höchste Gut* e não o *oberste Gut*), por isso a insuficiência da lei moral em determinar esse objeto – insuficiência restrita à moral humana – não contradiz o segundo capítulo da Analítica, que trata exclusivamente do conceito de um objeto fundamentado simplesmente pela lei moral. O conceito de bem que é redutível ao dever é condição da ação moral, porém, no caso da vontade humana, junto desse bem há uma expectativa num outro bem, o qual, para não ameaçar a moralidade da ação, precisa ser representado como *consequência* da ação moral, isto é, precisa ser representado como condicionado pela (e não condição da) ação moral.

¹⁴⁰ *CRPrat*, p. 405; Ak, vol. V, p. 114.

¹⁴¹ Convém lembrar que o campo prático, apesar de vir-a-ser um primado sobre o campo teórico, somente vem à tona após o conhecimento dos limites da razão especulativa, os quais estabelecem a esfera inteligível como incognoscível, mas, em compensação, como pensável – como não-contraditória.

Na verdade, é a própria lei moral que nos indica tal possibilidade e, por isso, a *impossibilidade* desse objeto seria um argumento forte contra a lei moral.

A vontade moral quer o sumo bem, mas enquanto no ser racional em geral é possível encontrar uma relação analítica entre sumo bem e bem supremo, no caso do homem se impõe a tarefa de determinar aquela ideia tratando os dois conceitos de bem como distintos. Mas o sucesso dessa tarefa não contribui para uma melhor representação da lei moral e tampouco para a produção do sentimento moral. Através da determinação da ideia de sumo bem, o homem não se torna mais moral, porém consegue fornecer algum fundamento para a sua expectativa na aquisição de um objeto que está além dos limites da sua virtude, mas que também historicamente esteve na filosofia prática.

Determinar essa ideia [sumo bem] suficientemente, no sentido prático – isto é, para a máxima de nossa conduta racional –, é a doutrina da sabedoria e esta, em contrapartida, enquanto ciência é filosofia no sentido como os antigos entendiam a palavra, para os quais ela era uma instrução [*Anweisung*] para o conceito ao qual seria posto o bem supremo e para a conduta pela qual ele seria adquirido. Seria bom se mantivéssemos o antigo significado dessa palavra como uma doutrina do sumo bem, na medida em que a razão aspira conduzi-lo à ciência.¹⁴²

Enquanto o reconhecimento da lei moral e o respeito à mesma dispensam a representação da moral enquanto ciência, o objeto da vontade pura será justamente o conceito que demanda uma doutrina. O sujeito é moral sem precisar conhecer (ou determinar) claramente o objeto total de sua vontade, desse modo, ser sábio não é condição para ser moral e tampouco ser ignorante é desculpa para ser imoral. Esse movimento de Kant rompe categoricamente com o modelo tradicional do sábio estoico, para o qual a conduta ética estaria entrelaçada com um conhecimento da Lógica e da Física. Por outro lado, com a sua representação enquanto ciência, a moralidade almeja uma realidade para o conceito de sumo que vai além do dever (da efetividade prática), uma realidade cujo aparecimento é aguardado no nível do ser (da efetividade intuitiva). O sujeito é moral quando sua vontade é determinada simplesmente pela lei moral enquanto *forma*, essa determinação ocorre quando a vontade não tem nenhum interesse a respeito das condições físicas de possibilidade do seu objeto. Contudo, uma vez determinada pela lei moral, a vontade inevitavelmente adquire um interesse e, desse modo, quer um objeto que, no caso do homem, não consegue ter sua realidade amparada pelas leis do fenômeno. Esse é o momento em que a causalidade da liberdade mais se aproxima de um conflito com a causalidade da natureza e, por isso, que

¹⁴² CRPrat. p. 383; Ak, vol. V, p.108.

encontramos aqui a necessidade de uma ciência ou de um caminho seguro que não conduzisse a moralidade a uma contradição com o mundo sensível.

A (IM)POSSIBILIDADE DO SUMO BEM

O problema do conceito de sumo bem envolve mais dificuldades do que o conceito de liberdade. Do ponto de vista teórico, o conceito liberdade foi considerado vazio (e não nulo ou contraditório), mas, no campo moral, por meio da representação da lei moral, foi possível alcançar *imediatamente* uma objetividade (prática) para esse conceito (objetividade que não precisa e nem pode ser transposta para a teórica). Quanto ao conceito de sumo bem, ele pressupõe a vinculação entre virtude – um estado do sujeito determinado completamente pela lei moral – e felicidade – um estado do sujeito submetido às leis da natureza. Quando pressupomos no nível da existência (e não mais no nível do dever) uma vinculação fora dos limites da experiência possível, conduzimos o conceito de sumo bem a uma contradição interna. Essa contradição, por se encontrar no nível da existência, não tem como ser evitada simplesmente por proposições genuinamente práticas, desse modo, a possibilidade do sumo bem, o objeto da vontade moral, exigirá proposições chamadas de postulados. Para o conceito de liberdade basta o estabelecimento de um campo prático da razão pura junto de uma consciência moral, tarefa concluída pela analítica; porém para o conceito de sumo bem – tema central da dialética – é preciso fazer considerações a respeito de conceitos que estralam os limites firmados pela *CRP* e que não são suficientemente fundamentados no campo prático (uma vez que são conceitos que não dependem exclusivamente da determinação da vontade). Por isso, antes de chegar aos postulados a Dialética necessita assegurar um primado da razão prática pura quando esta se envolve com conceitos da razão especulativa¹⁴³. Mas, antes de

¹⁴³ Convém lembrar que entre a afirmação da insuficiência do homem em realizar o objeto de sua vontade simplesmente pela lei prática e a formulação dos postulados da razão prática há uma seção da dialética chamada “Do primado da razão prática pura em sua vinculação com a razão especulativa”. O lugar que essa seção ocupa é bastante esclarecedor para o tema do primado da razão prática, que apesar de não ser um tema dessa pesquisa se faz necessário pontuar algumas características. A Analítica necessita apenas afirmar a qualidade prática pura da razão para fornecer diretamente realidade ao conceito de liberdade, realidade que não precisa se impor ao campo teórico. A dialética necessita do primado para justificar como uma exigência *subjetiva* da razão prática pode se fazer valer como fundamento de proposições sobre a existência de conceitos suprassensíveis, uma vez que, nos limites da *CRP*, tais proposições seriam meras ficções.

“Se à razão prática não for permitido admitir e pensar como dado nada além do que a razão especulativa a partir de sua *Einsicht* podia por si oferecer-lhe, então esta tomará o primado. Mas estabelecido que ela [a razão prática] teria por si *a priori* princípios originários, com os quais fossem vinculados inseparavelmente proposições teóricas que, contudo, escapassem de toda *Einsicht* possível da razão especulativa (ainda que, em verdade, não tivessem também de contradizê-la), então a questão é: ‘Qual interesse é o supremo?’ (e não ‘qual teria que ceder?’), uma

chegarmos aos postulados, entendamos um pouco melhor o problema do sumo bem.

O próprio Kant reconhece, a princípio, a impossibilidade do sumo bem, justamente por causa da vinculação entre felicidade e virtude. Se for pensada como analítico, tal vínculo contradiz a Analítica da *CRPrat*, para a qual só é possível atestar que há uma razão prática pura pelo fato de a vontade ser determinável *simplesmente* pela forma da lei sem a referência a seu conteúdo ou objeto. Se for pensada como sintética, Kant afirma que essa relação seria de causalidade. Mas pensar um vínculo causal entre virtude e felicidade, com base apenas na lei moral, também é *impossível*. O conceito de sumo bem coloca Kant entre a contradição e a impossibilidade. Diante desse dilema, Kant insiste em apostar no vínculo sintético da virtude com a felicidade e tenta *relativizar* a impossibilidade de uma relação causal entre elas.

Uma relação causal entre felicidade e virtude em que a primeira fosse a causa seria *absolutamente* impossível porque, conseqüentemente, a felicidade seria o fundamentado determinante da virtude e, por definição, a vontade não possuiria mais um valor moral. Uma relação causal em que a virtude fosse a causa é impossível *na medida em que* a felicidade possui uma conexão com o mundo cujos efeitos são regidos pelas leis da natureza e não pelas leis da liberdade. No primeiro caso, a impossibilidade é absoluta, pois contradiz a efetividade da razão prática pura tanto ou mais do que o caso do vínculo analítico; no segundo caso, a impossibilidade é diferente pois, em vez de criar uma contradição com a lei moral, ela aponta para uma *insuficiência* da mesma em efetivar no mundo o seu objeto.

vez que um não contradiz necessariamente o outro); ou seja, a questão é: 'se a razão especulativa, que nada sabe do que a razão prática lhe propõe admitir, tem de acolher essas proposições e se, conquanto sejam para ela excessivas [*überschwenglich*], tem que procurar unificá-las com seus conceitos como uma posse estranha transferida a ela' ou 'se ela está justificada a seguir obstinadamente o seu próprio interesse particular e, de acordo com o cânon de Epicuro, rejeitar como vazia racionalização tudo o que não deixa certificar sua realidade objetiva através de exemplos evidentes apresentáveis na experiência – ainda que isso, entrelaçado com o interesse prático (puro), não fosse em si contraditório com a razão teórica –, simplesmente porque efetivamente rompe com o interesse da razão especulativa, na medida em que supera os limites que esta pusera a si própria e a abandona a todo o absurdo e desvario da imaginação.'"(*CRPrat*, p. 427-429; Ak, vol. V, p. 120)

Esse longo texto merece ser citado pois nele encontramos condensadas a característica e a consequência principais do primado da razão prática. Esse primado é uma vantagem ou prerrogativa que a razão prática tem sobre a especulativa, mas tal vantagem tem uma clara limitação que se repete: ela não pode contradizer a própria razão teórica. O interesse prático se sobrepõe ao interesse teórico, mas não o atropela. Tem que haver a brecha para uma concordância mínima entre os interesses, caso contrário, denuncia-se uma cisão na razão em geral, cisão que tornaria o primado ou supremacia prática uma fonte de revolta para a razão teórica. A submissão à razão prática é uma concessão muito grande, pois a parte teórica, além de deixar de exercer a sua própria autonomia, pode, com essa exceção, baixar a guarda até para as fantasias da imaginação. O sumo bem, a princípio, seria tão absurdo para a razão teórica quanto qualquer produto da livre imaginação, e esse "presente" da razão prática tem o risco despertar aquela carência que fora arduamente abatido pela *CRP*: o de conhecer qualquer objeto suprassensível.

A exigência dos postulados fundamenta-se simplesmente na perspectiva prática, isto é, na efetividade prática da lei moral, mas eles são proposições que tem como finalidade assegurar “a realização do sumo bem no mundo” e, por isso, ultrapassam a objetividade do domínio moral (não é possível fazer da crença nos postulados um dever). Aquela realização depende: em primeiro lugar, da *plena* conformidade das disposições [*Gesinnungen*] com a lei moral e, em segundo lugar, de uma causa suprema da natureza que tenha entendimento e vontade. Desse modo, Kant formula dois postulados para a possibilidade do sumo bem, um que aborda “o que se encontra imediatamente em nosso poder [*Gewalt*]” e outro que trata do “que a razão, enquanto complemento das nossas incapacidades, oferece-nos para a possibilidade do sumo bem (necessário segundo princípios práticos) e que não está em nosso poder.”¹⁴⁴

O postulado da imortalidade da alma visa diretamente à completa realização do bem supremo. Essa noção de completude do *primeiro termo do sumo bem* é imediata apenas a uma vontade santa, mas no caso do homem essa completude pode ser adequada quando se pressupõe um progresso infinito. A moralidade no homem não pode ser representada como santa, mas sempre como uma tarefa que almeja o melhoramento moral de suas disposições, por isso, nenhum *estado* no qual o homem se encontra é plenamente moral, o seu valor moral está no embate contínuo contra as determinações externas. Quando esse “embate” é representado nos limites de uma vida (20, 30 ou 100 anos), as condições temporais se impõem e representamos a sua tarefa (a conformidade *plena* da vontade à lei moral) como inexequível, porém quando representamos tal tarefa numa série interminável, a limitação temporal parece ser vencida e, com ela, também se elimina a inexequibilidade da tarefa. Desse modo, o homem é representado como portador do poder de realizar o bem supremo na medida em que assume o seu melhoramento moral como infundável.

O postulado da existência de Deus vem resolver o seguinte dilema:

A lei moral como uma lei da liberdade ordena mediante fundamentos determinantes que devem ser totalmente independentes (como motivos) da natureza e da concordância da mesma com nossa faculdade de apetição; porém o ente racional agindo no mundo não é ao mesmo tempo causa do mundo e da própria natureza. Logo não há na lei moral o mínimo de fundamento para a interconexão necessária entre moralidade e a felicidade que lhe seja proporcional de um ente pertencente ao mundo e, por isso, dependente dele, o qual justamente por isso não pode ser por sua vontade causa dessa natureza e tampouco, a partir das próprias forças, torná-la, no que concerne à sua felicidade, exaustivamente concordantes com os seus princípios práticos.¹⁴⁵

¹⁴⁴ CRPrat, p. 425; Ak, vol. V, p. 119.

¹⁴⁵ CRPrat, p. 443-445; Ak, vol. V p.124-125.

A necessidade de um vínculo causal da lei moral com a felicidade se encontra na própria vontade humana, mas, uma vez que a lei moral imediatamente ordena e exige um motivo sem vínculo com a felicidade, aquela necessidade não consegue se apoiar simplesmente na lei moral. Além disso, uma vez que mesmo as ações verdadeiramente morais dos homens, quando representadas no mundo – isto é, na série temporal –, são consideradas sempre como efeitos submetido às leis da natureza, o vínculo causal não consegue se apoiar na ação moral de um ente racional finito. Desse modo, aquela causalidade consegue manter-se como necessária somente por meio da postulação de um ente moral que seja, ao mesmo tempo, causa da natureza, de modo que “tudo [no mundo] acontece[ria] segundo seu desejo e vontade”. O segundo elemento do sumo bem, a felicidade proporcional à moralidade, não consegue ser representado como real por meio das forças do ente racional finito e, então, depende da existência de um criador moral do mundo.

Os postulados são exigências da razão prática, porém exigências *subjetivas*. A qualidade subjetiva precisa ser ressaltada para que seja possível entender como, para Kant, por um lado, tais pressuposições são inseparáveis da noção de dever e como, por outro, a lei moral não perde o seu lugar de fundamento único da determinação da vontade. Primeiramente, admitir a existência [*Existenz* ou *Dasein*] de algo não é uma questão de vontade, mas sim uma questão do âmbito pragmático, isto é, tal admissão não cabe à razão simplesmente prática. Os postulados são simples hipóteses vazias quando são considerados fundamento explicativo da natureza, mas quando se referem ao sumo bem, eles podem alcançar a característica de fé racional, se entendemos tal fé como uma necessidade *subjetiva* que surge do âmbito prático da razão¹⁴⁶. Desse modo, os postulados são inseparáveis da noção da lei moral, não por uma determinação da lei, mas sim pelo reconhecimento de uma *insuficiência* que o ente racional finito não consegue superar com o poder da sua vontade.

O SUMO BEM E A RELIGIÃO

Se aceitarmos a interpretação dos estoicos feita por Kant e pensarmos que para estes a virtude e o sumo bem são coisas que dependeriam apenas de nós, podemos delimitar claramente a influência do estoicismo sobre Kant. Quanto ao fato de o homem ser capaz de

¹⁴⁶ Como tratamos em 1.2, entendemos como fé racional uma necessidade subjetiva em que a razão não encontra (e nem precisa encontrar) fundamento objetivo, mas que mesmo assim mantém a sua necessidade para a razão.

por si mesmo alcançar a virtude, Kant concorda completamente com os estoicos, todavia, Kant não cultiva nenhuma esperança de a felicidade proporcional à virtude ficar também nas mãos do homem. No limite da influência do estoicismo encontramos com mais precisão a influência de outra doutrina: o cristianismo¹⁴⁷. No cristianismo, a virtude é representada como ao alcance dos homens em geral (homens comuns ou sábios) e, simultaneamente, incapaz de produzir o seu objeto sem a intermediação de um ser onipotente e moral. O reconhecimento de que a autonomia do ente finito seria suficiente para a sua moralidade, mas insuficiente para o verdadeiro objeto de sua moralidade, é o elemento assumidamente cristão da moral kantiana (mas que não acrescenta nada aos *princípios* morais). Nesse jogo de influências de doutrinas morais, a moral kantiana, principalmente quando temos em mente a estrutura da *CRPrat*, pode ser dita estoica por princípio (na medida em que estabelece a virtude por meios puramente inteligíveis) e cristã por consequência (na medida em que deposita a esperança da realização do sumo bem na existência de um ser moral onipotente).

A lei moral conduz, mediante o conceito de sumo bem enquanto objeto e fim terminal da razão prática pura, à religião, quer dizer, ao conhecimento de todos os deveres como mandamentos divinos, não enquanto sanções, isto é, decretos arbitrários, por si próprios contingentes, de uma vontade estranha e, sim, enquanto leis essenciais de cada vontade livre por si mesma, mas que apesar disso têm que ser consideradas mandamentos do ser supremo, porque somente de uma vontade moralmente perfeita (santa e benévola), ao mesmo tempo onipotente, podemos esperar alcançar o sumo bem que a lei moral torna dever pôr como objeto de nosso esforço e, portanto, esperar alcançá-lo mediante concordância com essa vontade.¹⁴⁸

A lei moral por si mesma simplesmente determina a vontade de um ser racional em geral, realizando, desse modo, perfeitamente *a priori* o interesse prático da razão e, conseqüentemente, provando a capacidade de uma razão pura prática; somente quando a essa lei se acrescenta a representação do sumo bem, objeto que é consequência da determinação

¹⁴⁷ “A doutrina do cristianismo, ainda que não seja considerada como doutrina religiosa, fornece, sob esse aspecto [– a possibilidade prática do sumo bem –,] um conceito de sumo bem (do reino de Deus) que, unicamente, satisfaz à mais rigorosa exigência da razão prática. (...) Ora, a doutrina moral cristã complementa essa falta (do segundo elemento indispensável ao sumo bem) pela apresentação do mundo, em que entes racionais consagram-se com toda a alma à lei moral, como o *reino de Deus* no qual a natureza e moralidade chegam a uma harmonia por si mesma estranha a cada um das duas, mediante um Autor santo que torna possível o sumo bem derivado. (...) Apesar disso o princípio cristão da *moral* não é de modo algum teológico (por conseguinte heterônomo), mas autonomia da razão prática pura por si mesmo, porque ela não torna o conhecimento de Deus e de sua vontade fundamento dessas leis, mas somente do acesso ao sumo bem sob a condição do cumprimento das mesmas, e ela não põe sequer o motivo propriamente dito do cumprimento das primeiras nas suas desejadas consequências, mas unicamente na representação do dever, em cuja observância unicamente consiste a dignidade do alcance das últimas” (*CRPrat* p.453-459; Ak, vol. V, p. 127-129)

¹⁴⁸ *CRPrat*, p. 461; Ak, vol. V, p. 129.

moral da vontade, a moralidade, no homem, liga-se à religião. Por isso, não são os princípios da moral kantiana que conduzem à religião, mas sim a esperança de uma felicidade proporcional à moralidade. A *CRPrat* trata pois tanto da pergunta capital da moralidade quanto da pergunta capital da religião: 'o que eu devo fazer?'; e 'o que me é permitido esperar?'. Mas apesar da presença das duas perguntas, a ordem da *CRPrat* cuida para que não haja uma confusão entre ambas, antes disso, cuida para que a pergunta sobre a religião seja subordinada à pergunta da moralidade. A pergunta da moralidade tem resposta na razão prática pura e sua resposta é válida para qualquer ser racional em geral, a pergunta da religião surge a partir da *impotência* do ser racional finito na realização do objeto e sua resposta se coloca para além da lei moral¹⁴⁹.

No que diz respeito à virtude e ao bem que é possível realizar com ela (o bem supremo), a moralidade é autossuficiente, mas no que diz respeito ao sumo bem a moralidade não basta. Na verdade, o sumo bem tem uma forte analogia com o problema da coisa em si. Os dois conceitos estão no centro das dialéticas das duas *Críticas*. A coisa em si é transcendente às leis da natureza, o sumo bem, enquanto vínculo causal entre virtude e felicidade, é um objeto que está fora dos limites do dever (não é um dever acreditar na realização do sumo bem, tal realização é apenas uma espera legitimada subjetivamente pela razão prática). Numa palavra: o sumo bem transcende à lei moral. Portanto, caberia perguntar: por que Kant é mais radical com o problema da coisa em si e mais complacente com o problema do sumo bem? Por que alimentar e fortalecer a esperança na realidade desse objeto fora do poder da vontade humana? Incapazes de responder tal problema, nos resignamos a apontar como esse problema parece ser determinante para a entrada da moral na religião (ou também para a sua saída).

A esperança nesse sumo bem e, conseqüentemente, o caminho para a religião, que tal esperança inevitavelmente traça, podem misturar à moral propriamente dita determinações materiais, que atrapalhariam a determinação pura da lei moral. E, reconhecendo esse risco, o prefácio da *Religião* inicia-se reafirmando os resultados das duas pontas da analítica:

A moral, enquanto fundada no conceito do homem como um ser livre que, justamente por isso, se vincula a si mesmo pela razão a leis incondicionadas, não precisa nem da ideia de outro ser acima do homem para conhecer o seu dever, nem de outro móbil diferente da própria lei para o observar.¹⁵⁰

¹⁴⁹ Na verdade a resposta da religião se coloca para além da lei moral e para além dos limites da razão especulativa.

¹⁵⁰ *Religião*, p. 11; Ak, vol. VI, p. 3.

O homem, para Kant, não seria capaz de se satisfazer com a resposta de *como* alcançar um valor moral em suas máximas e em suas ações. Seu arbítrio exigiria sempre algum destino considerado como fim. Desse modo, o homem associa inevitavelmente àquele *como* um *para onde*¹⁵¹, isto é, associa àquele valor incondicionado – que está em suas mãos – um resultado que não é mais simplesmente moral: “a ideia de um objeto que contém em si [i] a condição formal de todos os fins, como devemos ter (o dever), e [ii] ao mesmo tempo todo o condicionado com ele concordante de todos os fins que temos (a felicidade adequada à observância do dever)¹⁵²”. O homem moral em Kant se vê entrelaçado a essa ideia e, conseqüentemente, à representação de Deus, ainda que esta não tenha objetividade prática e tampouco teórica. O sumo bem é, então, essa ideia vazia que, para afirmar o contrário, Kant precisa preencher ora por meio de postulados (necessidade subjetiva) ora por meio de argumentos pragmáticos (contingentes):

Esta ideia (considerada praticamente) não é vazia, porque alivia a nossa natural necessidade de pensar um fim último qualquer que possa ser justificado pela razão para todo o nosso fazer e deixar tomado no seu todo, necessidade que seria, alias, um obstáculo para a decisão moral.¹⁵³

Esmiuçando um pouco mais o prefácio da *Religião*, encontramos uma pista que nos indicaria por que da moralidade humana provém a esperança nesse sumo bem. A lei moral exige simplesmente o respeito do homem, mas “uma das limitações inevitáveis do homem” é buscar algo que possa amar¹⁵⁴. É para atender essa demanda humana que o sumo bem é introduzido na moral kantiana, uma vez que a lei moral, que Kant sempre trata como avessa à sua consideração enquanto coisa, não pode por si mesma se colocar nesse papel. Desse modo, a razão prática se estende para além da própria lei (da moralidade) e busca em algum lugar algo distinto da lei e amável pelo homem¹⁵⁵. Kant faz a razão prática escolher proposições da

¹⁵¹ “um arbítrio que não acrescente no pensamento à ação intentada algum objeto determinado objetiva ou subjetivamente (objeto que ele tem ou deveria ter) sabe porventura *como*, mas não *para onde* tem de agir, ele não pode bastar-se a si mesmo.” (*Religião*, p. 12-13; Ak, vol. VI, p. 4).

¹⁵² *Religião* p.13; Ak, vol. VI, p. 5.

¹⁵³ *Religião* p.13; Ak, vol. VI, p. 5.

¹⁵⁴ “Uma das limitações inevitáveis do homem e da sua faculdade racional prática (talvez igualmente de todos os outros seres do mundo) é buscar em todas as ações o seu resultado para neste encontrar algo que lhe pudesse servir de fim e demonstrar também a pureza do seu propósito, fim que é, sem dúvida, o último na execução (*nexu effectivo*), mas primeira na representação e no propósito (*nexu finali*). Ora bem neste fim, embora seja proposto pela simples razão, o homem busca algo que possa *amar*,” (*Religião* p. 15 /nota; Ak, vol. VI, p. 7)

¹⁵⁵ Kant não consegue permitir que a exigência de amor do homem seja satisfeita pela lei, pois nesse caso a lei, por definição, seria objeto de respeito e amor e, conseqüentemente, a relação do homem com a lei perderia o seu caráter de constrangimento e ganharia o caráter da amizade “união de duas pessoas por amor e respeito

esfera da existência para satisfazer a ânsia da vontade humana por um objeto amável e apresenta um objeto fora do tempo humano (ou mesmo fora da vida) e, conseqüentemente, fora das forças humanas. 'O vínculo entre moral e felicidade não depende de nós' é a conclusão da moral e o início da religião, será que essa conclusão seria diferente se, ao invés de postulados, Kant se voltasse para as forças estéticas do homem? Eis a questão que queremos responder com Schiller.

2.3 A moralidade segundo o homem lúdico: o papel da beleza.

*Não é graça nem dignidade
o que nos sugere a soberba face de uma Juno Ludovisi;
nenhum dos dois por ser os dois ao mesmo tempo.
Schiller, Educação Estética do Homem*

O PROBLEMA DO VÍNCULO MORAL E FELICIDADE NOS TERMOS DE SCHILLER

A moral kantiana, como vimos, tem seu *início* na separação entre moralidade e felicidade e tem seu *término* no estabelecimento da esperança numa (re)ligação entre ambos, a qual tenha o primeiro termo como determinante do segundo (ainda que essa determinação, para ser pensada pelo homem, precise do intermédio de um ser moral onipotente). Desse modo, o fundamento da moral se dissocia completamente do objeto moral, restando o fundamento (a lei moral) como algo que depende de nós (homens), e o objeto (a realidade do sumo bem) como algo que não depende de nós. Eis a conclusão que uma perspectiva transcendental alicerçada na razão pura impõe ao homem: 'és capaz de ser moral, mas não és capaz de, por ti mesmo, ter uma felicidade vinculada à tua moralidade'. A razão, uma faculdade do homem, impõe sua conclusão ao homem por completo. Não seria possível outra ligação entre moralidade e felicidade? Não seria possível uma visão transcendental que enxergasse o homem por inteiro e não simplesmente uma de suas faculdades? Acreditamos que esses são os limites da moral para Kant que podem demarcados de outra maneira por Schiller.

Quando chega ao limite da lei moral, Kant se vê forçado a ir além da razão prática pura e, por intermédio do primado¹⁵⁶ desta, formular proposições que remetem a objetos da

igualmente recíproco" (MC §46). No entanto, Kant, além de cético em relação à capacidade do homem em constituir uma relação verdadeiramente amigável, é também pessimista na medida em que acredita que facilmente o amor obstrua e se sobreponha ao respeito. Esse pessimismo, presente na MC e na *Antropologia*, Kant gosta de expressar na tradução equivocada (mas bastante fecunda) da frase de Aristóteles: "oh amigos, não há amigos". (O sentido correto da frase de Aristóteles é "quem tem muitos amigos não tem amigos")

¹⁵⁶ Pela ideia de primado, Kant consegue fornecer às qualidades tão opostas da razão pura uma sistematicidade;

razão especulativa. Uma vez que a perspectiva de Kant privilegia sempre a razão pura, diante do limite desta enquanto prática, ele recorre à sua outra qualidade: a especulativa. Em Schiller também há uma transgressão aos limites formais dos princípios da razão prática, no entanto, apoiado na noção de belo, em vez de recorrer à razão especulativa, ele utiliza, nos termos de Kant, a faculdade de sentir superior do sujeito, a qual contém a chave para a unidade não das qualidades da razão (prática e especulativa), mas sim de todo o campo *a priori*¹⁵⁷ (a saber, o domínio teórico, o domínio prático e o campo do gosto – campo sem referência alguma à objetividade em geral). Nos termos de Schiller, ele recorre “ao objeto que está em contato imediato com a melhor parte da nossa felicidade e não muito distante da nobreza moral da natureza humana¹⁵⁸”.

A proximidade entre belo e a nobreza moral tem sua autorização na letra de Kant, mais precisamente no parágrafo 59 da *CFJ*, intitulado: “da beleza como símbolo da moralidade”. Nesse capítulo Kant respeita e tenta explicar a analogia feita pelo entendimento comum entre o belo e o bom, porém, com a finalidade clara de fazer dessa analogia um limite, isto é, marcar uma diferença fundamental entre belo e bom que se sustente apesar da afinidade inquestionável entre tais conceitos. “Nesta faculdade, o juízo não se vê submetido a uma heteronomia das leis da experiência, como de mais a mais ocorre noajuizamento empírico: ela dá a lei com respeito aos objetos e uma complacência tão pura, assim como a razão o faz com respeito à faculdade de apetição.¹⁵⁹” Kant enumera quatro diferenças entre o belo e o bom, no entanto, parece-nos digno de nota que depois de afirmadas tais diferenças, o filósofo descreva os juízos do entendimento comum, que frequentemente confundem tais conceitos, sem a pretensão de corrigi-los ou mesmo normatizá-los. Além disso, o parágrafo 59 termina da seguinte maneira:

não há duas razões, mas sim uma única razão com duas qualidades irredutíveis que se relacionam de maneira hierárquica, na medida em que uma dessas qualidades (a prática) tem o direito irrecíproco de reivindicar alguma vantagem sobre outra. Kant, na perspectiva transcendental, se incomoda com uma exposição das qualidades da razão pura como agregadas, mas não se incomoda com o conceito do homem que surge ora como um caso peculiar de razão em geral ora como um agregado de faculdades. Schiller quer privilegiar a unidade do conceito de homem, e uma unidade sem hierarquia (sem que um em particular determine ou subordine o outro, mas sim numa determinação recíproca).

¹⁵⁷ Em Kant, na sua perspectiva transcendental, há duas importantes unidades a serem construídas: a da razão e a dos juízos. A primeira se resolve com o primado da razão prática, a segunda se resolve como vimos no fim de 2.1. A primeira corresponde a um interesse dogmático na medida em que com ela é possível pensar uma ligação sistemática entre a filosofia teórica e a prática. A segunda corresponde a um interesse genuinamente crítico na medida em que, através dela, é possível pensar a sistematicidade não da filosofia, mas sim de toda a crítica transcendental da razão pura e não somente da parte desta que fundamenta uma ciência (uma filosofia no sentido estrito do termo).

¹⁵⁸ *EEH*, p. 21; Dk, vol. VIII, p. 556.

¹⁵⁹ *CFJ*, p. 198; Ak, vol. V, p. 353.

O gosto torna, por assim dizer [*gleichsam*], possível a passagem do atrativo dos sentidos ao interesse moral habitual sem um salto demasiado violento, na medida em que ele representa a faculdade da imaginação como determinável também em sua liberdade como conforme a fins para o entendimento e ensina a encontrar uma complacência livre, mesmo em objetos dos sentidos e sem um atrativo dos sentidos¹⁶⁰

A liberdade da imaginação e a liberdade moral convergem por renunciarem os atrativos sensíveis e divergem no momento em que a moral encontra a determinação na lei moral e a imaginação permanece, segundo Kant, numa simples conformidade a fins (finalidade sem fim). Tal convergência, *por assim dizer*, abre a porta à interpretação do refinamento do gosto como auxiliar para o progresso moral da humanidade, interpretação que encontra mais respaldo quando pensada de um ponto de vista pragmático¹⁶¹. Contudo, essa interpretação pragmática, ao apresentar a beleza a serviço da moralidade, com certeza poderia¹⁶² corromper a característica transcendental que a *CFJ*, com tanto esforço, espera fornecer ao gosto. Na verdade, queremos ressaltar apenas que a proximidade ou analogia entre belo e bom – que encontra tantos efeitos na linguagem comum e também na linguagem da escola –, por mais arriscada que seja tanto para a moralidade quanto para o gosto puro, é reafirmada e até certo ponto valorizada por Kant. Como veremos, o desafio de Schiller é superar tal pragmatismo e mostrar algum fundamento que elevasse essa relação simbólica com a moralidade – adequada apenas a seres finitos – a um patamar verdadeiramente prático e, conseqüentemente, que fizesse dessa criação humana uma tarefa ou um mandamento da razão.

A proximidade do belo com o bom afirmada por Schiller encontra mais facilmente respaldo na letra kantiana, mas para entender como o belo se ligaria imediatamente à “melhor parte de nossa felicidade” é preciso representar o conceito de felicidade para além das limitações impostas pela perspectiva moral. Na perspectiva moral, a lei precisa sempre ser o polo determinante (isto é, ser a origem de necessidade ou exigência) e, desse modo, para construir um vínculo *necessário* com a felicidade, ela deve ser pensada como efeito da lei

¹⁶⁰ *CFJ* p. 199; Ak, vol. V, p. 354.

¹⁶¹ A conhecida definição schilleriana da beleza enquanto liberdade no fenômeno encontra afinidade com a observação que Kant faz do gosto em sua *Antropologia*: “O gosto poderia, desse modo, ser chamado de moralidade no fenômeno externo, se bem que essa expressão, tomada ao pé da letra, conteria uma contradição, pois ser educado contém a *aparência* ou a conveniência daquilo que é costumeiramente bom, e inclusive um grau dele, a saber, a inclinação a colocar um valor já na *aparência*” (*Antropologia*, p. 141; Ak, vol. VII, p. 244)

¹⁶² Essa preocupação da utilidade moral da beleza corromper os princípios transcendentais do conceito de belo será mais bem colocada no capítulo posterior.

moral (pensamento que, como vimos, depende do postulado de um ser moral onipotente). Chegamos assim a seguinte definição de felicidade – pensada não mais como um empecilho à lei moral, mas já como segundo termo do sumo bem: Felicidade é “o estado de um ente racional no mundo para o qual, no todo de sua existência, tudo se passa segundo seu desejo e vontade e depende, pois, da concordância da natureza com todo o seu fim, assim como com os fundamentos determinantes essenciais de sua vontade¹⁶³”. Essa concordância da natureza com os fundamentos determinantes da vontade, fora da perspectiva moral, é *contingente* (o homem pode ser feliz sem ser moral ou, inversamente o homem pode ser moral sem ser feliz), mas é imprescindível ao homem. Para superar a contingência dessa concordância, Kant além dos já mencionados postulados precisa colocar a felicidade nos limites da moralidade, ou seja, limitar os fins em geral da felicidade aos fins que precisam concordar com e ser proporcionais à moralidade.

Schiller não aceita as limitações que a perspectiva moral de Kant impõe ao conceito de felicidade, porque tais limitações são construídas por proposições que, apesar de transgredirem os limites da estética transcendental¹⁶⁴, não acreditam na capacidade de as forças humanas solucionarem aquela *contingência* na relação entre moralidade e felicidade. Schiller não aceita a descrença no homem a qual conduz inevitavelmente à crença em Deus, por isso, com ele, podemos tentar resolver o problema do sumo bem pela via estética e não pela religião. Contudo, isso não significa que Schiller seja movido por um sentimento antirreligioso, (Schiller não é Nietzsche), o problema é que Kant, conduzindo a solução do sumo bem para a esfera religiosa, tenta solucionar uma demanda especificamente humana fora das capacidades do homem e, desse modo, acaba por desvirtuar o conceito de felicidade. A felicidade perde sua qualidade mundana (inserida num tempo determinado) para ser celeste (elevada a um futuro distante ou mesmo a uma infinitude temporal), deixa de ser uma tarefa direta do homem para ser uma promessa ou uma espera.

É esse o motivo de pontuarmos o problema do sumo bem para ser o que separa claramente Kant e Schiller. Como vimos, Kant busca a possibilidade de um objeto da filosofia prática que contenha uma ligação necessária entre felicidade e moralidade, para tanto, ele

¹⁶³ CRPrat, p. 443; Ak, vol. V, p. 124.

¹⁶⁴ Transgressão à estética transcendental significa simplesmente o fato de as proposições conterem afirmação existencial de conceitos impossíveis de serem representados sob a forma do tempo. Tal transgressão possui seus riscos Cf. A Dialética da razão prática pura: VII Como é possível pensar uma ampliação da razão pura, desde um ponto de vista prático, sem com isso ao mesmo tempo ampliar o seu conhecimento como especulativo?

precisa recorrer a proposições que transcendem a experiência possível e conduzem a moralidade à religião, as ações humanas às graças de Deus. Em poucas palavras, Kant busca superar a contingência dessa ligação, criando proposições que encontrariam uma necessidade, ainda que subjetiva, na razão prática (portanto: fé racional). Schiller refaz (como veremos mais abaixo), em outros termos e em outros fundamentos, essa questão. Em vez de imprimir a necessidade moral na felicidade, Schiller busca descobrir a origem dessa contingência no homem e, conseqüentemente, um meio humano de superá-la. Mas para que percebamos como Schiller recorre ao humano e ao belo sem recorrer ao empírico se faz necessário uma digressão a respeito da sua via transcendental capaz de contemplar a razão pura sem escamotear as demandas da sensibilidade.

A PERSPECTIVA HUMANA COMO ALÉM DA PERSPECTIVA DA RAZÃO PURA

A educação estética do homem é um projeto que tenta ir além da perspectiva moral (que para Schiller seria unilateral) em direção a uma concepção plena do homem, isto é, uma perspectiva que se atem à natureza racional e sensível do homem. No entanto, tal perspectiva não se contenta em conceber o homem enquanto uma mistura acidental de razão com sensibilidade ou de formalização *a priori* com a materialidade empírica, mas sim enquanto *plenitude* de razão e sensibilidade. Schiller pretende que tal natureza repouse em princípios puros e, conseqüentemente, que a perspectiva antropológica plena possa também ter a qualidade de *transcendental*. Desse modo, no fim da carta X, Schiller anuncia a sua via transcendental presente na *EEH*, fazendo alusão às cartas seguintes (XI a XVI), as quais não possuem em geral correlação com as *Cartas ao Príncipe de Augustenburg* e que, como Schiller mesmo descreve, apontam para um amadurecimento e uma consistência interna do seu sistema¹⁶⁵. Propomos agora enveredar por esse caminho com mais conceitos e menos imagens para indicar o seu diálogo com Kant num nível mais elementar de seus pensamentos.

A via transcendental de Schiller, em primeiro lugar, busca evitar um efeito colateral¹⁶⁶ da filosofia transcendental, a saber, a depreciação da sensibilidade:

Numa filosofia transcendental, em que é decisivo libertar a forma do conteúdo e manter o necessário puro de todo o contingente, habituamo-nos facilmente a pensar o material meramente como um empecilho e a representar a sensibilidade numa contradição

¹⁶⁵ Cf. Nota 38 da tradução brasileira de *EEH* p. 143-144.

¹⁶⁶ Escolho essa denominação na medida em que não há uma intenção clara da filosofia de Kant de debilitar a sensibilidade, mas que tal debilitação poderia encontrar alguma fundamentação na letra de Kant segundo alguns recortes.

necessária com a razão, porque ela lhe obstrui o caminho justamente *nessa* operação. Tal modo de representação não está de forma alguma no espírito do sistema kantiano, embora possa estar na *letra* do mesmo.¹⁶⁷

Se no decorrer das *Cartas* é possível encontrar ora um poeta, ora um iluminista, ora um político expressando princípios filosóficos de maneira compreensível a muitos homens, na série entre a décima primeira e a décima sexta, é perceptível o linguajar mais técnico através do qual o Schiller pretende expor com firmeza e solidez a sua apologia à sensibilidade. Mas diferentemente da de Kant que se constitui numa perspectiva pragmática¹⁶⁸, aquela apologia na perspectiva transcendental busca encontrar na própria sensibilidade uma *exigência* com fundamento *puro* em vez de reduzi-la a uma faculdade sem nenhum princípio interno e autônomo. Para Schiller, sensibilidade e entendimento, ainda que sejam faculdades do sujeito heterogêneas e conflitantes, não precisam simplesmente se tolerar para a realização de fins em geral (conhecer, querer ou sentir). Tais faculdades constituirão em Schiller impulsos que juntos seriam capazes de *realizar* a humanidade em sua plenitude e, desse modo, mais que limitar um em relação ao outro, tais impulsos se complementariam.

É a partir desse conceito pleno de humanidade (e não a partir do sentimento de prazer) que Schiller pretende fornecer uma visão que ligaria à beleza uma objetividade, aquilo que para ele faltaria em Kant¹⁶⁹. Na *CFJ*, a beleza é conduzida a uma investigação transcendental, contudo, tal investigação busca claramente apenas um princípio *a priori* para o juízo estético. Desse modo, essa investigação transcendental trata diretamente da faculdade de sentir prazer na qual encontra-se uma necessidade que indica a presença de um fundamento *a priori* do Juízo – uma das três faculdades da razão – e, por isso, apesar de não fundamentar uma terceira filosofia, a *CFJ* faz parte do projeto crítico de Kant. No entanto, a necessidade presente no sentimento de prazer, diferentemente daquelas que aparecem nas faculdades de conhecer e querer, não consegue (ou não precisa) se ligar a uma objetividade. Portanto, Kant transporta a subjetividade do ajuizamento estético para o próprio conceito de beleza.

Para alcançar o conceito de beleza, a investigação de Schiller troca a análise da faculdade de prazer pela análise do conceito de homem em vista de ir mais além do que a

¹⁶⁷ *EEH*, p. 63-64; Dk, vol. VIII, p. 603.

¹⁶⁸ Cf. *Antropologia* §§8-11.

¹⁶⁹ Para Schiller, a crítica do gosto de Kant consegue ser superior a uma consideração subjetiva sensível (exemplificada em Burke) e superior a uma consideração objetiva racional (Baumgarten). As críticas de Kant a essas duas maneiras de considerar o belo são incorporadas por Schiller, de modo que, para superar Kant e sua consideração subjetiva racional, ele tenta estabelecer uma consideração objetiva sensível. É por essa razão que a consideração do belo em Schiller, mesmo sendo objetiva, está mais próxima da consideração de Kant que da de Baumgarten. (Cf. *Kallias ou sobre a beleza* pp. 41-43; Dk, vol. VIII, pp 276- 278)

noção kantiana de beleza enquanto uma satisfação pura *sem* conceito. A análise do conceito de homem chega ao seu limite quando identifica algo que sempre permanece e algo em constante modificação, chamados respectivamente de pessoa e estado (ou o 'eu' e suas determinações). Esse é o limite da análise na medida em que pessoa e estado são conceitos irreduzíveis *no* homem. Através dessa análise, Schiller alcança uma perspectiva pura ou necessária (na medida em que elimina as particularidades do homem) mas sem extrapolar os limites da humanidade (na medida em que alcança o puro sem eliminar a índole que especifica o homem em comparação com o ser racional em geral). Schiller não se guia pelas formas necessárias em geral ou pelas características simplesmente lógicas dos conceitos e dos juízos, mas por uma forma que seja necessária *para o homem*, o que implica que as condições intelectuais (criação de conceitos) se mantêm juntas das condições sensíveis (receptividade do objeto). Não é apenas na raiz que entendimento e sensibilidade estão em comunidade como condições do conhecimento teórico, mas sim em toda a extensão da árvore do saber humano.

Schiller chega a uma perspectiva transcendental que conjuga a estética e a lógica, sem que, para tanto, ignore as suas diferenças fundamentais ou tente unificá-las sensibilizando conceitos ou intelectualizando sensibilidade. Somente desse modo podemos compreender porque pessoa e estado são irreduzíveis *para nós*. É possível pensarmos num ser em que estado e pessoa são o mesmo: Deus. As determinações de um sujeito absoluto tem como fundamento a sua própria pessoa. A partir disso, de um ponto de vista simplesmente lógico não podemos dizer que o conceito de estado seria irreduzível ao de pessoa. Mas quando consideramos também as condições de receptividade desses conceitos, percebemos que a pessoa aparece para nós como o permanente enquanto que o estado aparece como o modificável. Portanto, o estado é irreduzível à pessoa quando pressupomos não simplesmente tais conceitos em geral, mas apenas quando os pressupomos junto de suas características nas nossas formas de intuição. Desse modo, tal irreduzibilidade não é válida para qualquer ser racional, mas sim válida para um ser racional que intui a partir das formas de espaço e tempo (*para nós*).

Quando leva em conta as condições estéticas (condições pelas quais ele recebe a matéria) juntos dos conceitos de pessoa e estado, o homem se torna ciente da irreduzibilidade desses conceitos e precisa renunciar a pretensão de *ser* Deus (de ter todos os seus predicados determinados *imediatamente* por sua pessoa). Entretanto, uma vez que o permanente recusa se fundamentar no modificável, o conceito de pessoa precisa ser pensado como o seu próprio

fundamento e, desse modo, ainda que não sejamos deuses, nos é permitido – ou mesmo necessário – pensar como estes, pensar a partir da ideia do absoluto (liberdade). Em contrapartida, o nosso estado não pode ter como fundamento a pessoa porque ele precisa *suceder* (erfolgen), desse modo, nossa existência está *necessariamente* presa à sequência do tempo e, conseqüentemente, à receptividade da matéria decorrente de algo externo ao sujeito. Através dessa argumentação, podemos afirmar que a definição do conceito de homem enquanto pessoa vinculada a um estado é contruída sem empiricidade ou contingência (esse conceito não é ensinado pela experiência, mas sim fundamento desta). Em outras palavras, a humanidade aqui não é vista como um estágio passageiro da razão pura – em Schiller não existe a possibilidade ou a esperança de o homem ser algo diferente do homem –; tão necessário quanto nos pensarmos como autônomos, é sermos como dependentes, sermos apenas no *devoir*, no tempo.

Apesar de irredutíveis, os conceitos de pessoa e estado se perderiam *para o homem* caso fossem completamente isolados entre si. O conceito de pessoa isolado em si mesmo nunca poderia aparecer condicionado ao tempo, a pessoa não pode começar e nem terminar. O conceito de estado isolado em si mesmo se tornaria um predicado sem sujeito, uma existência indeterminada. Desse modo, a perspectiva plenamente humana de Schiller exige que ambos interajam entre si (i) para que a pessoa, mais que uma simples disposição [*Anlage*], surja como força real agindo no mundo e (ii) para que o estado, mais que uma simples existência, seja matéria de representação a serviço da atividade humana. A existência do homem é imediatamente dependente do tempo, no entanto, a representação humana depende da interação entre pessoa e estado. Se o homem sem o estado é apenas uma disposição vazia indiscernível (para si mesmo) do não-ser, é preciso notar que, sem a pessoa, o homem não conseguiria representar sua própria existência ou representar a existência como sua. Assim como o estado é condição da realidade da pessoa, a pessoa é condição representatividade do estado, tais condições apesar de não esconderem suas diferenças são postas na perspectiva de Schiller no mesmo patamar, pois sem elas perderíamos a referência do homem ou em nome de uma razão pura ou em nome de existência sem determinação ou destino.

Schiller ainda manterá a impossibilidade do homem em realizar, de uma vez por todas, a tarefa transcendental de formalizar a matéria, unir o múltiplo, sistematizar o disperso. Entretanto, como não pressupomos o referencial da razão pura em geral, essa impossibilidade não poderá se caracterizar como incapacidade ou impotência humana. A representação dessa

impossibilidade justamente garante que ainda não transgredimos o conceito de homem, que ainda não escapamos das marés da modificação e, por fim, que ainda existimos como homens (e não como almas desencarnadas ou como a imagem de um ser absoluto). Nem mesmo quando Schiller pensa o conceito de um homem perfeito essa impossibilidade se evanesce: “O homem, pois, representado em sua perfeição, seria a unidade duradoura que, nas marés da modificação, permanece eternamente a mesma”. As modificações que o homem reconhece no seu estado (no seu sentido interno) não são o fundamento da imperfeição da sua pessoa, mas sim a condição de realização da pessoa que o homem especificamente é.

Somente quando enfrenta o fluxo inesgotável, a pessoa consegue determinar o estado, e o homem conquista o direito de caminhar em direção ao que é nele realmente divino e que lhe seria completamente desconhecido se não fosse despertado nos sentidos. As determinações do ser absoluto são infinitas por causa imediatamente de sua existência, as determinações do ser dependente só podem galgar à infinitude na medida em que podem formalizar ou se apropriar dos elementos diversos que perpetuamente se apresentam à sua volta. Divino não é apenas o ser infinito, mas também o ser que faz, expressa ou realiza a infinitude. De fato, da perspectiva de Schiller se vê o mesmo que Kant, ele não dota o homem ou o sujeito de nenhum poder a mais que o próprio Kant dotaria, o que muda é o modo de olhar a condição humana ou, até menos, o modo de qualificá-la: a insuficiência enxergada por Kant se transforma na característica humana que o capacita a executar infinitamente (sem fim definido) a sua tarefa infinita.

A perspectiva plenamente antropológica é, portanto, aquela que supõe mutuamente a pessoa e o estado e, conseqüentemente, supõe tanto a formalidade quanto a materialidade em tudo que ele representa. Uma modificação que não pressupusesse um permanente seria uma existência impossível de ser predicada a alguém ou a alguma coisa. Paralelamente, nessa perspectiva, a simples permanência desassociada de qualquer modificação nada mais é que uma disposição [*Anlage*] ou uma capacidade vazia ou fictícia. Desse modo, uma alternância do sentido interno isolada em si simplesmente *é*, ou seja, possui uma *materialidade ou realidade* em que não se distingue a forma de *homem* ou mesmo a forma de alguma *coisa*; o permanente desvinculado do alternante, possui a forma de um sujeito ou de uma coisa impossível de ser realizada. Com aquela irredutibilidade entre pessoa e estado, a perspectiva de Schiller elabora um conceito de homem sem auxílio da contingência empírica e, com esta exigência de mutualidade entre pessoa e estado, Schiller não abdica, nem mesmo por um

instante, da dimensão real e, consequentemente, da faculdade do homem que recebe a realidade: a sensibilidade.

Kant vê o homem à luz da razão pura e, consequentemente, desenha para as suas faculdades *uma* tarefa infinita, na qual o homem tende a realizar plenamente a sua razão no mundo (projeto iluminista). No entanto, tal tarefa é realizável apenas para o homem enquanto gênero, isto é, para o homem considerado abstratamente fora dos limites de uma determinação particular – de algum estado. Schiller, mesmo quando pensa o homem por uma perspectiva transcendental, continua a ver o homem à luz do seu próprio conceito e de seu específico modo de existir. Desse modo, à exigência formalizante de sua natureza racional se soma a exigência realizante, exigência que se cumpre apenas no lugar em que os objetos se dão (a intuição) e, consequentemente, se liga fundamentalmente à sua natureza sensível. Sensibilidade e racionalidade se encontram no humano sem hierarquização, e, desse modo, quando pressupomos as duas naturezas do homem mutuamente, elas deixam de ser simples princípios ou disposições para se apresentarem como dois impulsos fundamentais e igualmente importantes para a realização plena do homem: o impulso sensível, que exige realizar a forma; e impulso formal, que exige formalizar a matéria.

Nada que é racional está alheio ao humano. A perspectiva humana de Schiller pretende ser mais abrangente do que a perspectiva da razão pura, na medida em que o seu conceito de homem exige o conceito de pessoa – tanto quanto a razão pura o exigia – e conjuga a tal exigência a exigência de materialidade. Desse modo, as faculdades da razão que dividem as *Críticas* em três partes se unificam em Schiller no impulso formal, porque buscam a lei (o permanente) no conhecer, no querer e no refletir, ou em poucas palavras: buscam suprimir o tempo, buscam a eternidade. Por outro lado, com o impulso sensível se compreendem as carências materiais da intuição, da felicidade e do prazer, ou nos termos de Schiller: a necessidade de preencher o tempo, de viver. Schiller cria uma perspectiva que englobaria a razão pura de Kant, mas, por outro lado, que conceberia o devir (noção impossível de ser atribuída a um ser simplesmente racional) também como necessário, em vez de ser uma questão circunstancial ou contingente. Enquanto o conceito de pessoa traz a “disposição para a divindade”, o conceito de estado (isto é, do homem enquanto devir) abre caminho para que a realização dessa disposição seja considerada dentro dos limites das forças humanas. A existência inserida no tempo, que aos olhos de Kant mostra a capacidade do homem mais limitada do que ela *poderia* ser, aos olhos de Schiller mostrará como as forças humanas se

tornam aptas para superar os constrangimentos materiais e também formais. As exigências da razão deixam de ser mandamentos de um Deus invisível e voltam a ser trabalhos dignos de deuses visíveis.

A FELICIDADE E A MORALIDADE NAS MÃOS DO HOMEM LÚDICO

A vontade humana, como reconhece Kant, não se satisfaz com uma relação accidental entre felicidade e moralidade, com Schiller acreditamos satisfazer tal vontade sem precisar reduzir ou desvirtuar o conceito de felicidade. Schiller desloca essa questão para além da moralidade (aliás, como o próprio Kant fez) mas ainda dentro dos limites de seu conceito de humano. A exigência moral se torna compreendida no impulso formal enquanto a exigência de felicidade se torna compreendida no impulso sensível, sendo ambos impulsos fundamentais para o conceito de homem. Desse modo, recolocando a pergunta nos termos de Schiller, não se trata apenas de uma questão de vontade humana, mas também do próprio conceito de homem considerado plenamente e de sua efetivação. Assim sendo, a moralidade e felicidade adquiririam uma relação sem contingência quando o próprio homem assumisse a tarefa de pôr em harmonia os seus impulsos fundamentais, tarefa que não é simplesmente pragmática ou técnica. Se para Kant uma harmonia entre sensibilidade e entendimento poderia ser um meio para melhor realizar os fins da razão, para Schiller, como veremos, essa harmonia se tornará, por si mesma, uma tarefa da razão.

Os impulsos isolados nulificam, cada um a seu modo, a existência humana. O impulso sensível exige modificação e sua satisfação está na passividade, nos mais diversos modos de ser afetado com o mundo. Quando a exigência de modificação não reconhece limites e se transfere para os princípios (para o que deveria constituir a força ativa do sujeito), perde-se a representação de pessoa ou sua identidade: o homem não é mais *ele mesmo*. Em contrapartida, o impulso formal exige permanência e sua satisfação está na força determinante, na sua própria autonomia que se opõe à alternância do mundo. Quando a exigência de permanência se transfere para a faculdade receptiva, quando a forma se antecipa na intuição, toda a matéria é vista segundo um olhar viciado que, por mais diverso que seja o múltiplo intuído, vê sempre a mesma forma ou sempre a mesma coisa e, conseqüentemente, a faculdade receptiva se torna monótona, sem vida: o homem se torna coisa alguma.

Quando a representação do homem determina-se por um único impulso, perdemos o conceito de homem, por isso, poderíamos estabelecer que pensar a humanidade é colocar

aqueles dois impulsos em relação ainda que se mostrem, tanto na experiência quanto na razão, conflitantes. Pensar o homem segundo um único impulso ou faria do seu espírito um fantasma – um sonho, uma sombra – ou faria da sua existência um conjunto aleatório de fatos – um mostrengo, um errante. Schiller não pretende que essa argumentação seja uma dedução do conceito de homem¹⁷⁰, ele apenas identifica as partes fundamentais desse conceito, por mais que a sua gênese permaneça imperscrutável. Para Schiller, pensar o homem é uma exigência da razão que se faz superior aos conflitos ou possíveis contradições em que os impulsos sensível e formal pudessem incorrer. Não sabemos *porque* o homem tem que ser um sujeito que vive no mundo ou *porque* ele tem que possuir uma destinação (determinação) racional, mas essa ideia se mantém íntegra ainda que na experiência seja possível indicar ações humanas que se lhe oponham.

Ainda que não saibamos deduzir o conceito de homem, sabemos que *devemos* pensá-lo e, conseqüentemente, *devemos* fazer com que o conflito dos impulsos não impeça a sua unificação. Delimitar – talvez a melhor habilidade de Kant – é necessário e nos mostra as legítimas reivindicações de cada elemento num determinado conflito; contudo, para resolver uma relação litigiosa sem dissolver a própria relação, não basta dizer o que cada parte *não pode fazer*, além disso, se torna necessário dizer *como* cada parte pode se satisfazer e se ampliar *junto* da outra parte. Não basta determinar os limites de cada parte, é necessário mostrar como cada uma pode agir em relação à outra sem agir em detrimento da outra. Schiller não quer separar os impulsos dos homens e fazer deste um simples agregado de faculdades, ele quer casá-los, para que tais impulsos, ainda que sejam originalmente distintos, possam formar uma unidade – ainda que sejam irreduzíveis, possam ser reconciliados. Desse modo, em vez de abordar os objetos de cada impulso e mostrar como estes, apesar da primeira vista¹⁷¹, não seriam contraditórios e, conseqüentemente, estabelecer regras para um conflito legítimo entre os impulsos (como possivelmente faria Kant), Schiller se empenha na direção de uma definitiva solução do conflito, ao pensar a relação dos impulsos segundo a categoria da ação recíproca.

Na medida em que a investigação transcendental de Schiller trata os impulsos não simplesmente enquanto potencialidade (ou faculdades) do sujeito, mas *também* enquanto

¹⁷⁰ “Como a beleza pode existir e como uma humanidade é possível, isso nem razão nem experiência pode ensinar-nos.” (EHH, p. 74; Dk, vol. VIII, p. 611)

¹⁷¹ À primeira vista os objetos do impulso aparecem contraditório, porque um quer suprimir o tempo, enquanto o outro quer criar o tempo. Na carta XV, Schiller reformula os objetos do impulso, e o “suprimir o tempo” se torna forma e o “criar o tempo” se torna vida.

energia (força), a questão sobre a sua efetividade também tem um estatuto *a priori* e precisa vir junto da questão dos limites. O impulso formal se efetiva quando formaliza a matéria, que provém apenas da sensibilidade. O impulso sensível se efetiva quando a realidade aparece como *sua*, possessividade que provém da pessoa. Desse modo, a efetividade dos impulsos necessariamente pressupõe a relação entre os dois impulsos, ou seja, chegamos ao conceito de ação recíproca. O conceito de *ação recíproca* pode ser, então, considerado uma condição de realidade para esses impulsos que transcende qualquer caso particular, e, portanto, ela é uma condição universal (ou transcendental) que pode se impor como tarefa da razão.

Esta relação de reciprocidade entre os dois impulsos é meramente uma tarefa da razão, que o homem, apenas na plenitude de sua existência, está completamente em condições de solucionar. Isto é, no sentido mais próprio do termo, *a Ideia de sua humanidade* e, portanto, um infinito, do qual ele pode aproximar-se mais e mais no curso do tempo sem jamais alcançá-lo. 'Ele não deve empenhar-se à custa de sua realidade, nem pela realidade à custa da forma; deve, antes, procurar o ser absoluto através [*durch*] do determinado e o determinado através do absoluto. Deve contrapor-se um mundo por [*weil*] ser pessoa e ser pessoa por se lhe contrapor um mundo. Deve sentir por ser consciente e ser consciente por sentir.'¹⁷²

A reciprocidade enquanto tarefa da razão possibilita a Schiller elevar a humanidade a uma ideia da razão, dignidade reservada por Kant aos conceitos de liberdade, Deus e imortalidade. Para uma efetivação do conceito de homem enquanto tarefa racional, não basta vencer a contradição entre impulsos e mostrá-los um ao lado do outro – ou, em termos gramaticais, a conjunção 'e' não é suficiente. Não basta traçar uma relação conjunta entre os impulsos que permaneceria indefinidamente conflituosa e, conseqüentemente, sempre contingente. A conjunção 'com' também é insuficiente. É preciso que um impulso se realize através e por causa do outro, realização que não sabemos metodicamente *como* fazer, mas sabemos que *devemos* fazer. Para os dois impulsos vencerem a contingência e cumprirem o conceito pleno do homem seria necessário um se encontrar e se justificar pelo outro e, desse modo, deixassem de ser uma soma para serem complementares. Esta qualidade de complementação é a marca do homem pleno compatível imediatamente com o gênero humano, mas que se impõe ao indivíduo (homem marcado pelo conflito dos impulsos) como um dever ou um infinito da razão inalcançável pelo homem limitado no tempo, mas, ainda assim, exprimível.

Alcançar a ideia de humanidade e superar *efetivamente* o conflito entre os impulsos

¹⁷² EEH, p. 69; Dk, vol. VIII, p. 606.

seria possível apenas num ponto de vista que considerasse a totalidade do tempo, o que exigiria que o indivíduo deixasse de ser indivíduo (ou que o homem fosse mais que um humano). O indivíduo tem seus impulsos sempre em conflito, o qual se mostra mais a ele mesmo que aos indivíduos a sua volta, porém ele é capaz de vedar a transparência de tal conflito. Além disso, o indivíduo, ainda que não alcance *completamente* a reciprocidade entre os impulsos, pode realizar um objetivo que satisfaça simultaneamente os dois impulsos, o qual lhe proporcionaria uma concordância momentânea com aquela ideia de humanidade ou mesmo “uma intuição plena de sua humanidade”¹⁷³. Um indivíduo que realizasse tal objetivo ainda não seria plenamente o homem, mas poderia se torna um *exemplar* da própria espécie ao fornecer, em sua existência fenomênica, algo digno – ao olhos de quem ver – de representar esteticamente (dentro dos limites do espaço e tempo) esse imperativo da razão que exige humanidade¹⁷⁴. O indivíduo humano é finito enquanto ser, porém ele tem a habilidade de ser um fenômeno ilimitado e infinito, isto é, habilidade de esconder os seus conflitos “transcendentais” ou suas imperfeições existenciais e ser julgado como um homem pleno. Concretizar a ação recíproca entre os impulsos é uma tarefa infinita para o indivíduo na medida em que considerado em si mesmo, mas, enquanto ser que aparece, a reciprocidade consegue ser expressada e ser também objeto de experiência.

Por um lado, a razão impõe a ideia de humanidade como uma tarefa infinita ou inalcançável no tempo, por outro, o homem se vê capaz de expressar simbolicamente essa tarefa como realizada. A expressão simbólica desse infinito realizado é aquilo que será digno do conceito de beleza, definida também como a forma viva. No entanto, não podemos nos enganar e pensar que a beleza é a realização da tarefa infinita, ou seja, não podemos tomar a expressão pela a realidade da ideia. A expressão sensível do infinito não pode perder o seu estatuto de símbolo. Aliás é o medo desse engano que podemos colocar como fator principal do recuo de Kant em relação à Schiller¹⁷⁵. A beleza consegue se fazer experiência apenas quando, na apreciação do objeto, o homem, livre desses enganos, põe em movimento os dois impulsos e os satisfaz simultaneamente, isso claramente não satisfaz todas as exigências transcendentais (ou gramaticais) do conceito pleno de humanidade. Na verdade, Schiller quer

¹⁷³ *EEH*, p. 69; Dk, vol. VIII, p. 607.

¹⁷⁴ Ainda que levantássemos a hipótese fantástica de o homem realizar o impulso formal sem a intermediação do sensível, julgaríamos que ele seria um exemplar de ser racional, mas não um exemplar da humanidade completa. Como dissemos, a racionalidade pode se reduzir a uma parte da humanidade, mas não o contrário.

¹⁷⁵ “As acompanhantes da Vênus Urânia são cortesãs no séquito da Vênus Dione, quando se intrometem no negócio da determinação do dever e querem subministrar-lhes os motivos.” (*Religião*, p. 30/nota; Ak, vol. VI, p. 23).

construir, a partir da experiência da realização simbólica do conceito de humanidade, apenas um novo impulso¹⁷⁶.

O novo impulso não tem origem na análise do conceito de homem, mas sim na experiência, ou melhor, numa experiência em particular: a experiência do belo, a experiência da harmonia entre os impulsos sensível e formal. Ele é um impulso a rigor empírico, mas que contém a força para fazer desaparecer aquela contingência na relação entre os impulsos. Uma vez que cada impulso se fundamenta de maneira *a priori*, eles assumem a representação de duas necessidades completamente distintas e, justamente por se afirmarem como necessários em si mesmos, quando postos em relação, um constrange o outro. Permanecer na representação dessa necessidade significa tender apenas unilateralmente ao conceito de homem, algo que pode até favorecer o gênero humano ou as gerações futuras, mas em nada favorece o indivíduo. O caminho para superar a contingência entre os impulsos e pôr o indivíduo humano em direção contínua ao conceito pleno de homem é aquele que elimina a representação do constrangimento ou da seriedade e proporciona ao homem a qualidade de um jogador.

O impulso lúdico, portanto, no qual ambas [felicidade e perfeição] atuam juntas, tornará contingentes tanto a nossa índole [*Beschaffenheit*] formal quanto a material, tanto nossa perfeição quanto nossa felicidade; justamente porque torna ambas contingentes, e porque com a necessidade também desaparece a contingência, ele suprimirá [*aufheben*] a contingência nas duas, levando forma à matéria, e realidade à forma. Na mesma medida em que toma às sensações e aos afetos a influência dinâmica, ele os harmoniza com as ideias da razão, e na medida em que despe as leis da razão de seu constrangimento moral, ele as compatibiliza com o interesse dos sentidos.¹⁷⁷

A felicidade se une à moralidade não pelas mãos de Deus, mas pelas mãos de um jogador. Não é uma questão da onipotência de um ser absolutamente racional, é uma questão lúdica de um ser que é racional e sensível. Não sabemos *como* se dá a unificação perfeita entre os impulsos, mas apenas sabemos *que* essa unificação resultaria num homem que satisfaria os impulsos não por necessidade, mas sim por saber jogar. Schiller faz questão de criticar a expressão “mero jogo¹⁷⁸” – presente tanto no entendimento comum quanto no entendimento de eruditos –, que considera o jogar como uma ação de menor importância (ou

¹⁷⁶ “Pressupondo-se que casos dessa espécie possam ocorrer na experiência, despertariam no homem um novo impulso, que, exatamente porque os outros dois atuam conjuntamente nele, seria oposto a cada um deles tomado isoladamente, e considerado com direito como um novo impulso.” (EEH, p. 69; Dk, vol. VIII, p. 607)

¹⁷⁷ EEH, p. 70-71; Dk, vol. VIII, pp. 608-609.

¹⁷⁸ EEH, p. 75; Dk, vol. VIII, p. 612.

de menos complexidade) em comparação com uma ação realizada com seriedade ou necessitação. O jogo para Schiller não é aquele que poderíamos associar às ações de uma criança, a qual não conheceria ainda as coisas sérias do mundo, essa noção se associa aos homens, que conhecendo muito bem a seriedade das coisas, adquiriram a capacidade de transformar tais coisas em jogo¹⁷⁹.

O homem lúdico não é aquele que nega a seriedade da vida, mas sim aquele que é capaz de guardar a seriedade apenas para si mesmo e de se mostrar em público com leveza, capacidade que significa a superação da própria seriedade. Em contrapartida, um homem que tratasse todas as coisas como sérias poderia ser tornar ou mais moral ou mais prudente, mas nunca os dois juntos e tampouco avançaria um passo em direção à plenitude de sua humanidade. Ser moral é coisa séria e garantir as condições externas da felicidade o é igualmente, mas ser simultaneamente os dois é uma coisa muito mais que séria, é uma coisa lúdica, é ser moralmente feliz ou felizmente moral. Pela via transcendental de Schiller conseguimos formular adequadamente o conflito entre os impulsos sensível e formal¹⁸⁰, mas somente pela experiência do belo conseguimos encontrar o meio de superar esse conflito e trilhar verdadeiramente passos para a plenitude humana. O homem, o belo e o lúdico; a partir dessas três noções podemos entender como Schiller assume um problema transcendental da razão prática e propõe uma solução plenamente humana, a qual se atrela ao progresso da cultura que, pela educação estética, além de semear para os homens futuros, consegue dar frutos no presente.

¹⁷⁹ Essa concepção do jogar como uma habilidade que supõe, mas que também ultrapassa a seriedade, a princípio aponta diretamente para a habilidade artística dos gênios, porém, em Schiller há o esforço de não fazer da tarefa do homem uma tarefa simplesmente da espécie humana e tampouco uma tarefa realizada apenas por um grupo de indivíduos. Desse modo, convém considerar o jogo inserido no progresso da cultura ou, pelo menos, nesse progresso pensado aos moldes da modernidade. É visível a qualquer pessoa que aquele que se expõe sempre com bastante erudição certamente teria um acúmulo de saber, mas, por outro lado, este 'sempre' caracterizaria uma inabilidade cultural. A cultura humana não se reduz ao esclarecimento. A cultura caminha para a superação das necessidades em geral – e não apenas das necessidades físicas –, desse modo, ela exige da erudição mais que a erudição, isto é, ela exige que a erudição tenha uma exposição leve e que o erudito, por vezes, saiba sair dessa representação de autoridade e jogar com aqueles que o prestigiam. O progresso cultural aponta mais para o lúdico do que para a seriedade, mas seria ingenuidade pensar que a seriedade – ou o respeito a regras em geral – não seja pressuposta nas expressões culturais lúdicas, leves e suaves.

¹⁸⁰ “Saber em que medida essas duas tendências tão opostas podem coexistir num mesmo ser é tarefa que pode pôr embaraço o metafísico, mas não o filósofo transcendental. Este não se ocupa em explicar a possibilidade das coisas, mas basta-se com estabelecer os conhecimentos a partir dos quais se compreende [*begriffen*] a possibilidade da experiência.” (EEH, p. 93; Dk, vol. VIII, 628)

(...)

A ligação necessária entre felicidade e moralidade não é tratada por Schiller como um assunto da filosofia prática, mas sim de cultura e, conseqüentemente, de todos os homens independente de seu lugar na sociedade. Não é um problema moral a ser resolvido por uma doutrina (como a do sumo bem), mas sim uma tarefa humana a ser promovida e promulgada por uma educação estética. Desse modo, a felicidade da qual fala Schiller não é uma felicidade depurada moralmente, no entanto, ela visa ainda um significado transcendental para não se tornar um conceito indeterminado que ganharia significados distintos e contraditórios de acordo com a particularidade de cada homem e, por conseguinte, se tornaria um conceito totalmente desvinculado do homem enquanto gênero e uma tarefa simplesmente individual. Disso resulta a necessidade de ligar a felicidade imediatamente com o belo, ou seja, uma felicidade que é sensível sem ser determinada empiricamente e que recebe a qualidade de “melhor parte”. Esse “melhor”, isto é, esse juízo de valor, tem como base diretamente a perspectiva “plenamente antropológica” e, desse modo, almeja uma significação irreduzível tanto ao sentido moral quanto às significações empíricas. A felicidade no sentido moral é abstrata e irreconhecível para a parte sensível do homem. A felicidade em sentido empírico traz consigo o interesse no objeto, que faz com que a faculdade de apetição perca o seu valor moral (incondicionado). A “melhor parte de nossa felicidade” é justamente a parte da felicidade que ultrapassa esses dois sentidos através do conceito de homem, conceito elevado por Schiller ao patamar de ideia, de exigência da razão.

É essa felicidade que não é determinada pela moral e irreduzível às inclinações que Schiller diz ser a melhor parte e a que se liga imediatamente ao belo. Desse modo, Schiller assim como Kant visa retirar a noção de felicidade do domínio das inclinações e sentimentos egoístas, mas sem prender essa noção aos limites do domínio moral, tal noção é colocada num campo da estética em que as regras não se mostram claramente determinadas. Em Schiller aparece alguns resultados similares a Kant, como a insuficiência de o homem pela via estritamente moral alcançar a felicidade, e a ressalva de que a felicidade não pode ser o fundamento das ações morais do homem, a diferença é que uma conciliação entre felicidade e moral é pensada como uma questão estética inserida na humanidade, em vez de ser uma questão teórica (questão sobre a existência do sumo bem), fundamentada na fé da razão prática e desenvolvida na religião. Abandona-se a tentativa de determinar o segundo elemento do sumo bem pelo primeiro (determinação que transcende o poder humano), para apostar

numa relação lúdica entre eles, relação que ninguém além do homem – um ser, por um lado, transcendentalmente racional e sensível e, por outro, um ser que tem a experiência da infância e da maioridade – pode criar.

Capítulo 3

O estético: sua autonomia e suas utilidades

A conceitualização do campo estético em Schiller, como se sabe, evidencia muitas vezes a formulação de estético que Kant estabelece na *CFJ*, formulação em que encontramos o estético como autônomo e portador de um princípio *a priori* fundamentado na faculdade de julgar reflexionante. No entanto, mais que a autonomia do estético, propomos aqui entender melhor como o estético consegue promover a moralidade humana (ou mesmo a sua própria sociabilidade). Sempre respeitando atentamente às condições que afirmam a autonomia do estético, queremos mais enfaticamente abordar a observação de que o estético faria parte da *passagem* de uma determinação sensível para uma determinação racional e, sobretudo, moral. Desse modo, cedemos mais uma vez ao vício dessa dissertação de colocar Kant como ponto de partida de seus capítulos, todavia, em vez da *CFJ*, optamos pelas considerações presentes na doutrina do método da razão prática pura. Como justificaremos mais abaixo, essas considerações de Kant se situam fora da investigação transcendental, porém servem de complemento à doutrina dos elementos da razão prática pura e, portanto, introduzem uma preocupação que não era suposta na primeira parte do livro, mas que é imprescindível para o projeto moral de Kant, a saber, a preocupação com a efetivação da moral inserida diretamente na cultura humana (e não apenas a possibilidade dessa efetivação a partir de postulados, preocupação que, como vimos, tem lugar na Dialética).

A partir apenas da letra de Kant entendemos como o estético aparece dentro do método da razão prática pura sem interferir ou corromper a determinação moral, porém, diferente da *CFJ*, aqui Kant não precisa se preocupar com uma autonomia do estético e, conseqüentemente, encontramos não mais que a legitimação de uma utilidade moral do comprazimento estético. Uma utilidade legítima, mas que o homem, em última instância, poderia prescindir (3.1). Acreditamos que a especificidade da *EEH* é tornar tal utilidade, já legitimada por Kant, algo imprescindível e, mais uma vez, sem corromper a determinação moral. O primeiro passo dado por Schiller para justificar essa imprescindibilidade do estético consiste em problematizar a observação do estético como intermediário entre a determinação passiva e a ativa, problematização feita à luz da exigência da razão que julga como contraditório um conceito que contenha ao mesmo tempo dois conceitos completamente opostos. Contudo, longe de negar a referida observação, Schiller pretende fazer com que a

razão supere essa contradição lhe formulando um conceito que não se referisse nem ao conceito de determinação ativa tampouco ao de determinação passiva. No item 3.2 tratamos do percurso das cartas XVIII a XXII em vista do conceito de *determinabilidade*.

Uma vez estabelecido sem contradição o conceito de determinabilidade ativa, Schiller consegue propriamente afirmar a imprescindibilidade do estético ao moral. O item 3.3 se concentra nas cartas XXIII, XXIV e XXV e tenta justificar esse difícil – mas importante – passo de Schiller em fazer do estético um estado intermediário sem o qual o homem não alcançaria verdadeiramente o incondicionado. Aqui o estético se mostra bem próximo do moral, mas também insistimos em indicar, por um lado, até onde vai a autonomia do estético e no que ela resulta e, por outro, indicar também o que é propriamente da alçada da moral, ou seja, alçada da vontade. Em seguida, o item 3.4, centrado nas cartas XXVI e XXVII, trata dos fenômenos humanos que marcam a sua transição ou o seu aprofundamento no domínio do gosto e que fundamentam uma concepção de social para além das carências naturais e dos princípios racionais.

3.1 O estético no método da razão prática pura.

A DOCTRINA (EXPERIMENTAL) DO MÉTODO DA RAZÃO PRÁTICA PURA

Ainda que em sua dialética a *CRPrat* ultrapasse a preocupação com a forma da lei moral e o motivo da ação e se preste a auxiliar uma (futura) doutrina do sumo bem, notamos que a doutrina do método da razão prática pura se apresenta imediatamente (no primeiro período do primeiro parágrafo) negando-se ao papel de determinar um método para o conhecimento científico dos princípios práticos. Grifando a qualidade prática da razão pura, Kant tenta criar uma distância entre a presente doutrina do método e as intenções qualificadas como científicas e teóricas e, em contrapartida, tenta também criar uma aproximação entre tal doutrina e o conhecimento popular¹⁸¹. Desse modo, a doutrina do método adverte, desde o

¹⁸¹ “Pela Doutrina do método da razão prática pura não se pode entender o modo de proceder (tanto na reflexão quanto na exposição) com proposições fundamentais práticas puras com vistas a um conhecimento *científico* das mesmas, o que, aliás, só no *teórico* chama-se propriamente método (pois o conhecimento popular precisa de uma *maneira*, mas a ciência, de um *método*, isto é, de um procedimento *segundo princípios* da razão, pelo qual, unicamente, o múltiplo de um conhecimento pode tornar-se um *sistema*). Muito antes entender-se-á por esta doutrina do método o modo como se pode proporcionar às leis da razão prática pura *acesso* ao ânimo humano, *influência* sobre as máximas do mesmo, isto é, como se pode fazer a razão objetivamente prática também *subjetivamente* prática.” (*CRPrat*, p.531; Ak, vol. V, 151, todos os grifos são do autor). Kant aconselha o leitor a não entender “método da razão prática pura” do mesmo modo preciso que se entende um método para o conhecimento *teórico*. Ao contrário, o método prático está mais próximo da *maneira* do

início, que frustrará aqueles que, querendo satisfazer um interesse teórico, buscarem um sistema completo do uso da razão prática pura e, modestamente, promete ao leitor apenas descobrir um modo de fazer com que as leis da razão prática consigam um acesso ao ânimo do sujeito.

A doutrina do método é o lugar em que a faculdade do sujeito é considerada em exercício. Por isso, a doutrina universal do método (presente na *Lógica*) enumera exaustivamente, mas sem sistematicidade, os recursos que o entendimento em geral possui para aprimorar logicamente qualquer ciência independentemente do objeto ao qual se aplica. No caso da doutrina transcendental, Kant nos proporciona “a determinação das condições formais de um sistema completo da razão pura¹⁸²”, encontramos, portanto, recursos igualmente formais (disciplina, cânon, arquitetônica e história futura), mas preocupados em evitar um exercício ilusório ou enganador da razão pura em geral. Alcançando tal completude, Kant preserva a possibilidade de um cânon somente para o uso prático da razão pura e, desqualificando o percurso dogmático e o cético, deixa aberto à metafísica apenas o caminho da crítica. Voltando à doutrina do método da *CRPrat*, podemos dizer que considerar a razão pura prática em exercício é considerar simplesmente o *como* a lei prática da razão pura influencia o ânimo humano. A esfera da razão prática pura começa na representação do dever e termina no sentimento de respeito, tudo que está para além disso – os meios para cumprir a máxima, os resultados da ação moral e as expectativas permitidas e geradas pela disposição moral humana –, ainda que se mostrem fundamentados subjetivamente na forma da lei, poderíamos atribuir mais propriamente à prudência, à religião ou ainda a uma teleologia moral. A moral *deve* se fazer presente nessas outras esferas, no entanto, aqui a imediatez da lei não basta e conseqüentemente a representação do dever não se impõe do mesmo modo que na formação de uma máxima ou na constituição de um motivo: não é propriamente um *dever* ser feliz, nem acreditar num criador moral do mundo, nem tampouco atribuir finalidade às ações no mundo.

Como já foi dito, no início do terceiro capítulo da *CRPrat*, não é possível deduzir *a priori* o sentimento moral da representação pura da lei moral (nós não conhecemos o *como*),

conhecimento popular e renuncia a pretensão de apresentar um *sistema* como o apresentado na Doutrina transcendental do método da *CRP*. Aqui mais que ensinar a todos como chegar à moral por princípios, essa doutrina do método – que em certa medida põe em xeque o termo método – pretende chegar à moral pelos traços subjetivos do ânimo humano.

¹⁸² “Entendo assim por doutrina transcendental do método a determinação das condições formais de um sistema completo da razão pura.” (*CRP* B 736)

nós conhecemos (*a priori*) apenas *que* a lei prática é *também* um fundamento subjetivo da ação. Consequentemente, esse *como* não consegue ser demonstrado na perspectiva transcendental de Kant, por isso, essa doutrina da razão prática pura não tem a qualidade de *transcendental*¹⁸³. Mas o método que nos é negado na perspectiva transcendental consegue ser encontrado por outro caminho: pelas observações empíricas. Por não ter a qualidade de transcendental esse método não será capaz de fazer com que os homens aprendam *necessariamente* a tornar as leis práticas da razão o seu motivo; no entanto, Kant consegue identificar no convívio com outros homem “o método da fundação e da cultura de autênticas disposições [*Gesinnung*] morais¹⁸⁴”. Não podemos ensinar diretamente alguém a ser moral, mas podemos encontrar um método que, segundo nossas observações, melhor fomentaria a moralidade entre os homens.

Se a *CRPrat* nos surpreende (talvez negativamente) quando utiliza o espaço da Dialética para construir, por meio da ideia de Deus, a possibilidade do objeto da doutrina do sumo bem, ela novamente nos surpreende quando, em sua Doutrina do método, avança para fora da perspectiva transcendental, aproxima-se do entendimento comum e assume a perspectiva das observações humanas para tentar desenvolver um método para a razão prática pura. No entanto, para além dessas surpresas, é importante notar que a doutrina do método da razão prática pura se concentra na questão de como *passar* da mera legalidade para a efetiva moralidade ou como fazer com que a virtude tenha mais poder do que as outras motivações do sujeito e, apesar de não ser possível elaborar para tanto um método transcendental, essa questão é essencial para a crítica que versa sobre a moralidade. Enquanto a doutrina transcendental do método da razão pura mostra-se de grande utilidade no projeto da edificação firme de uma futura metafísica, a doutrina do método da razão prática mostra-se mais diretamente útil a uma cultura moral dos homens.

A RECEPTIVIDADE DO ÂNIMO HUMANO

Uma vez que se trata mais de um método experimental que de um transcendental, a

¹⁸³ A qualidade transcendental não significa diretamente representações *a priori*, mas tais representações, que podem ter em geral a qualidade de metafísicas (no sentido não pejorativo do termo), são condições negativas para a constituição do transcendental. Podemos aqui lembrar que, na segunda edição da *CRP*, as exposições transcendentais do espaço e do tempo veem após Kant fazer as exposições metafísicas desses termos. O transcendental em Kant não é o metafísico (as representações *a priori*) mas é a parte desse campo que contém representações que se referem *a priori* a objetos ou também a parte desse campo que explica a *possibilidade* de tais representações se referirem *a priori* a objetos, sem afirmar que tais representações sejam elas mesmas transcendentais.

¹⁸⁴ *CRPrat*, p 537; Ak, vol V p. 153.

pergunta 'como as leis da razão se tornam também motivos para a ação?' é respondida de maneira invertida, na medida em que Kant buscará em suas observações *como* o ânimo se torna apto a receber aquelas leis. Em suma, não se trata de fazer o formal ganhar materialidade, mas sim de fazer o ânimo determinado materialmente ascender à formalidade ou, ao menos, se tornar receptivo a ela. Por mais que pela noção de dever seja fácil para a razão de qualquer homem reconhecer a objetividade da lei moral (mesmo o pior dos homens reconhece o dever que transgride), a dificuldade da moral kantiana é fazer com que essa objetividade – fundamentada na simples forma da lei – tenha, em primeiro lugar, receptividade no ânimo e, em seguida, que tal receptividade se mostre mais poderosa que a receptividade referente às paixões e inclinações. Kant tem uma forte confiança na incorruptibilidade da razão prática que faz com que ele, depois da Analítica, não coloque mais em questão a objetividade do dever, mas a recepção do ânimo ao dever pelo dever é um problema cuja solução nunca está totalmente conquistada.

Kant começa a sua observação a partir de uma tese que lhe é muito cara a respeito da popularidade do tema da moral. Observando as conversações dos homens e das mulheres comuns, ele lista como entretenimento [*Unterhaltung*]: o contar casos [*Erzählen*], o gracejar [*Scherzen*] e o raciocinar [*Räsonieren*]. Enquanto o primeiro da lista deixa de despertar interesse quando os casos se tornam vulgarmente conhecidos, e enquanto o segundo se torna entediante quando repetitivo, o raciocinar, reconhece Kant, pode tanto aborrecer mais a conversação quanto torná-la mais vivaz, dependendo de qual é o assunto sobre o qual se raciocina. Ainda que o raciocinar traga à conversa sutilezas e profundidade, para Kant esses elementos – que certamente tornam mais enfeitado qualquer assunto teórico apresentado numa mesa de jantar (ou de bar) – seriam muito bem tolerados se tratassem da moralidade de uma ação humana.

Com base nessa primeira observação, Kant faz uma proposta aos educadores [*Erzieher*] de utilizarem o interesse que a moralidade desperta nos homens em geral para iniciarem os seus educandos no exercício da faculdade de julgar, ainda que eles se mostrem imaturos para a especulação ou abstração. Essa proposta carrega em sua base um certo catecismo moral, no entanto, Kant é claro em dizer que o importante nessa educação é um exercício da faculdade de julgar enquanto jogo, ou seja, ainda que essa postura do professor possa ser adequadamente chamada de catecismo, o conselho aqui não é catequizar as crianças (tentar incutir preceitos morais estabelecidos, uma conduta totalmente contrária à

Aufklärung). O pretendido consiste em incitar as crianças a refletirem mais livremente sobre ações morais, ao invés de permitir que elas se acostumem ou se acomodem a considerar como probó apenas aquilo que se subsume a fórmulas prontas de aprovação presentes no juízo de todos os homens de uma classe ou de uma comunidade. Essa reflexão coloca a criança numa distância *segura* das obrigações comuns e correntes, pois, enquanto mero jogo, não fomenta na criança um sentimento de grandeza própria ou individual capaz de simplesmente menosprezar ou descartar tais obrigações.

Na verdade, essa proposta se apresenta junto do germe de uma crítica à ideia de romances de formação. Por receio de que infundissem um mérito exacerbado nos sentimentos dos aprendizes, Kant expulsa desse catecismo moral os heróis de romance que em vez de diminuir a importância das obrigações comuns pelo jogo, a faz diminuir (segundo a posição de Kant) pela estima exagerada por si mesmos. Mais do que elevar a alma dos alunos, caberia ao educador preparar o coração dos educandos para notarem o dever, já que através dele teríamos uma grandeza que se baseia em princípios e não em exaltações. Por ambos, a criança é conduzida para além das obrigações comuns, mas com o dever podemos ter a segurança de um destino claramente determinado, enquanto que pelos romances a criança seria lançada num labirinto repleto de quimeras e monstros em que ela, cultivando o seu amor-próprio, se imaginaria alcançando um grande mérito simplesmente a partir de seus sentimentos particulares.

Para as observações de Kant, a razão humana comum há muito tempo tem consolidado os seus ajuizamentos sobre as questões morais, consolidação que dispensa qualquer tipo de formulação abstrata assim como a “diferença entre a mão direita e a esquerda”¹⁸⁵. Mas nessa doutrina do método é necessário responder em parte as dúvidas que somente um filósofo colocaria e também lhe fornecer alguma pedra de toque que asseguraria a pureza do conteúdo moral de uma ação. Contudo, é digno de nota que Kant cede ao filósofo sem ceder à abstração. A pedra de toque é apresentada numa narrativa que, para não ceder aos romances, Kant faz questão de associá-la, livremente, a um acontecimento histórico determinado¹⁸⁶. Analisemos essa história do testemunho do homem honesto.

¹⁸⁵ *CRPrat*, 547; Ak, vol V p.155.

¹⁸⁶ “ Conte-se a história de um homem honesto que se quer instar a aderir aos caluniadores de uma pessoa inocente e, além disso, carente de posses (como talvez Ana Bolena, acusada por Henrique VIII, da Inglaterra)” (*CRPrat*, p. 547; Ak, vol. V p.155). A figura de Ana Bolena, segunda esposa de Henrique VIII, talvez impressione Kant porque, mesmo acusada injustamente pelo rei, em cima do cadafalso, ela profere um discurso de despedida que é em grande medida é respeitoso e elogioso ao rei e às leis que a condenaram.

Primeiramente convém notar a riqueza de detalhes do exemplo, pois ela favorece a impressão de que o exemplo nos afasta de um número grande de particularidade e nos encaminha a uma pureza da ação. O primeiro momento do exemplo é a recusa do homem honesto em fazer um falso testemunho em troca de fortuna e de um alto cargo público. Aqui a moralidade se mostra acima dos bens materiais e de um prestígio público corrompido, o que leva o nosso ânimo a uma simples *aprovação*. Num segundo momento a situação se agrava com a ameaça de perda de amizades, ameaça de deserção por parte dos próprios parentes, ameaça de perseguição de pessoas poderosas e, por fim, a ameaça direta do soberano de privação da liberdade e da própria vida. Aparentemente, a desgraça poderia já ser completa, no entanto, Kant continua e acrescenta a família desse homem honesto ameaçada de necessidade e penúria¹⁸⁷ implorando que ele tenha transigência. Descrita a situação nesses detalhes, Kant inclui ainda um detalhe referente ao próprio sujeito honesto.

Represente-se a ele mesmo, embora reto, contudo dotado de órgão de sentidos não empedernidos e insensíveis à compaixão e à necessidade própria, em um momento em que ele deseja jamais ter vivido o dia que o expôs a uma dor tão inexprimível, todavia permanecendo fiel, sem vacilar e duvidar, a seu propósito de honestidade¹⁸⁸

Essa última especificação do exemplo – o fato de o homem não ser insensível ao que acontece a si mesmo e sentir a dor das perdas enumeradas, algo que o diferencia drasticamente do sábio estoico – não serve de ornamento, mas sim para acrescentar mais gravidade e, conseqüentemente, mais visibilidade ao valor da honestidade retratada. Desse modo, nosso ânimo, da mera aprovação, passa a mais profunda admiração e descobre em si mesmo um “vivo desejo de poder ser ele mesmo um tal homem (embora certamente não na sua circunstância)¹⁸⁹”. Assim como o imperativo categórico pela via da abstração serve para indicar e testar (mas sem provar definitivamente) a incondicionalidade de uma máxima, esse exemplo serve para mostrar, pela via da enumeração das perdas e das desgraças, o valor incalculável dessa ação (mas não necessariamente moral¹⁹⁰). Mas o importante aqui é que o exemplo representa a ação moral da maneira mais visível possível para o nosso ânimo e essa grande visibilidade se dá pelo afastamento de “tudo o que os homens possam computar

¹⁸⁷ Apesar de esse retrato ser, aparentemente, exagerado é reconhecível a sutileza de alguns limites que Kant respeita como o fato de dizer que a família está ameaçada de extrema necessidade e penúria, mas não de morte, já que nesse caso manter a intransigência poderia ser mais facilmente interpretada como egoísmo.

¹⁸⁸ *CRPrat*, p. 549; Ak, vol. V p.156.

¹⁸⁹ *CRPrat*, p. 549; Ak, vol. V p. 156.

¹⁹⁰ Apesar de encher os nossos olhos de admiração e de ser quase um ceticismo imoral buscar nessa ação alguma falha moral, seria possível imaginar que esse homem tivesse como *fundamento* da sua honestidade uma crença muito firme de que teria uma recompensa a sua espera no outro mundo assim que ele morresse, imaginação que lhe retiraria o valor moral da ação.

somente à felicidade¹⁹¹”. A pedra de toque que essa doutrina do método fornece ao filósofo é uma pedra de toque visível (ao contrário do imperativo categórico), a saber, o sacrifício, através do qual o valor moral, mesmo não sendo representado em sua incondicionalidade, é representado da maneira mais eminente possível no homem, eminência que, como vimos, supõe a presença de afetos e a sensibilidade à dor com as perdas listadas.

A visibilidade é fundamental para entendermos como esse exemplo de ascetismo moral se conjuga com a proposta já mencionada do catecismo e com a crítica aos romances. Os heróis de romance despertam o interesse do nosso ânimo pela representação de um grande feito realizado e, conseqüentemente, de um grande mérito. Isso prova que o nosso ânimo é sensível para objetos que não estão imediatamente vinculados a uma sensação de prazer, no entanto, os romances impactam o nosso ânimo, mas sem determiná-lo numa direção exata, eles incitam o ânimo para algo fora do mundo ordinário, mas não encontramos no extraordinário nada que pudesse servir de abrigo. Aqui podemos lembrar da figura do jovem Karl Moor que, renegando a casa do pai, primeiro, por uma vida errante e depois pela trapaça do irmão, aceita a primeira coisa que lhe oferecem, jura fidelidade aos bandoleiros e tenta fazer-se nobre através de atos grandiosos, mas claramente ignóbeis. Em contrapartida, o dever representado nos ajuizamentos sobre as ações morais traz justamente a promessa de um reino novo, mas, no catecismo, ele se mostra simplesmente como uma determinação abstrata e sem esta pungência que encontramos na literatura. Agora, associado ao sacrifício (a negação da felicidade), o dever consegue mostrar a sua pureza também para o coração humano e, desse modo, ele consegue ter “sobre o ânimo a influência não somente mais determinada, [...] mas também a influência mais penetrante.”¹⁹²

Aqui é clara a referência de Kant à sua época. As narrativas literárias em geral de ações nobres, segundo o juízo estético de Kant, teriam como base os sentimentos e conseqüentemente teriam um efeito apenas instantâneo sobre o ânimo, um efeito que o afeta mas não o modifica, que o estimula mas não o fortalece. Kant acredita que somente com base em princípios é possível ter um efeito duradouro sobre o ânimo e que são desse tipo os efeitos da razão prática, mas, se é o princípio que determina o ânimo, essa determinação está imprescindivelmente condicionada à pungência da representação do sacrifício. Encontramos portanto o saldo das observações empíricas e históricas de Kant: para ter acesso ao ânimo a lei objetiva (o dever) precisa se mostrar primeiramente pela sua separação de tudo que é da

¹⁹¹ *CRPrat*, p. 551; *Ak*, vol. V p. 156.

¹⁹² *CRPrat*, p. 551-553; *Ak*, vol. V p. 157.

ordem da felicidade e, posteriormente, pelo sofrimento e sacrifício. A partir daqui é possível elaborar um método da razão prática pura.

A ELABORAÇÃO DO MÉTODO

O método que Kant apresenta tenta associar o momento do ajuizamento com o momento do ascetismo. Primeiramente, é preciso fazer dos ajuizamentos morais uma ocupação natural. Tal ajuizamento, por sua vez, contém duas preocupações diferentes. Uma que é mais claramente catequética e visa simplesmente a obrigatoriedade moral ou a conformidade da ação à lei moral, através desse ponto aprendemos a “distinguir deveres diversos que se reúnem numa ação¹⁹³”. O ajuizamento alcança a sua segunda meta quando se dirige à lei moral subjetivamente, isto é, quando se atenta menos à retidão e mais ao sentimento de um sujeito moral. Nesse primeiro momento, percebemos apenas a aplicação dos princípios da razão prática pura na nossa faculdade de julgar, quer ela vise à máxima da ação quer ao motivo da ação, e, portanto, não há ainda nenhum passo concreto em direção à moralidade, ou seja, em direção à determinação da vontade ou ao sentimento moral.

Esse exercício que consiste na primeira parte do método é análogo, segundo Kant, ao observador da natureza que, em vez de simplesmente sentir as impressões dos objetos em seus sentidos, contempla a conformidade a fins desses objetos. Assim como a contemplação da natureza por si não produz um conhecimento determinado dos objetos naturais, a contemplação das ações morais também não produz nenhuma determinação moral na vontade daquele que julga. O resultado da contemplação é apenas um uso ampliado das nossas faculdades e o sujeito se compraz por esse mero uso e se torna afeiçoado [*liebgewonnen*] ao objeto de contemplação. A parte catequética da doutrina do método da razão prática pura visa pôr o homem num estado contemplativo em relação à lei moral, mais que fazer com que alguém obedeça à lei, essa parte serve simplesmente para que a lei moral seja contemplada e para nos apresentar a virtude ou o pensamento moral como “uma forma de beleza que é admirada, mas nem por isso procurada.¹⁹⁴” O objetivo da catequese moral, segundo a *CRPrat*, seria, portanto, um estado que chamaremos de estético no sentido puro do termo, ou seja, uma contemplação com o objeto totalmente desinteressada.

Com essa contemplação, temos o fortalecimento da nossa imaginação e do nosso entendimento, mas a moralidade, que bem-queremos enquanto forma, ainda não foi

¹⁹³ *CRPrat*, p. 561; Ak, vol. V, p.159.

¹⁹⁴ *CRPrat*, p. 565; Ak, vol. V, p. 160.

concretamente acolhida. Kant serve-se da frase de Juvenal para descrever esse momento: “*Probitas laudatur et alget*” (a honestidade é louvada e sente frio). Ao julgarmos a legalidade de uma ação supostamente moral, a tratamos apenas logicamente, isto é, não tratamos o conteúdo do dever presente na ação, mas sim se essa ação não contradiz as condições formais da moralidade. Aqui temos um contato lógico com a moralidade, pois simplesmente esvaziamos o elemento moral da ação e nos atentamos apenas a sua característica lógica de universalidade. Ao julgarmos propriamente a moralidade da ação, isto é, quando nos atemos às condições subjetivas do ânimo (o sentimento moral), tendemos a desconsiderar o elemento objetivamente moral que determina propriamente esse sentimento, restando apenas um sentimento puro que é admirado pelo espectador por causa da sua grandiosidade, tal espectador admira o sentimento sendo indiferente à lei moral que determinaria tal sentimento. Aqui temos um contato estético com a moralidade, que assim como o lógico é anterior à existência ou determinação do objeto, mas em vez de ser um contato no entendimento puro é um contato na imaginação livre. A abstração feita no entendimento separa as determinações do objeto (disseca-o), a abstração feita na imaginação ignora as determinações do objeto¹⁹⁵ (imortaliza-o).

No entanto, é claro que o método da razão prática pura não tem como meta o estado contemplativo ou estético, mas sim um estado determinado pelos princípios práticos. Mas com o estado contemplativo percebemos que o ânimo adquire uma receptividade para outras fontes distintas da receptividade empírica (o prazer imediatamente sensível) e da estima exagerada de si (a presunção de grandeza individual). Essa nova receptividade, sem nos colocar fora da sensibilidade, já nos coloca definitivamente acima da animalidade e, além disso, nos coloca também em comunidade (põe os homens numa comunicação que diríamos preconceitual, uma comunicação que teria como base apenas as condições estética, isto é, o gosto). Entretanto, não nos proporciona ainda a chave para a destinação moral. Essa receptividade puramente contemplativa é um grande salto (que Kant tematizará na terceira *Crítica*), mas ela ainda não nos introduz no reino puro da *moral*. O estado contemplativo, ou seja, o estado de indiferença em relação ao objeto representado na intuição será a finalidade apenas para um gosto puro (para os princípios reflexionantes do Juízo), mas, para a razão

¹⁹⁵ Colocar uma nota sobre proximidade do resultado do catecismo com o resultado de um romance. Enquanto na leitura de romances, contemplaríamos os sentimentos grandiosos e particulares que retratam a ultrapassagem sobre o comum, mas também a ruptura com a comunidade humana (quando não a própria morte), no ajuizamento segundo leis morais, contemplaríamos um sentimento universal que é superior ao comum (não é ordinário), mas que ainda que é reconhecido e aprovado pelos homens comuns.

prática, ele é apenas um meio para a determinação moral do ânimo, para a transmissão do valor incondicional da lei moral para o ânimo humano.

Se no ajuizamento segundo leis morais o homem pode simplesmente contemplar de longe a moralidade dos outros, quando se trata da sua própria ação, as coisas mudam de figura, ou melhor, aqui é preciso começar a segunda parte do método. Para evitar que o sujeito faça um uso meramente estético dos princípios da razão prática, a segunda parte do método tem como máxima:

Tornar perceptível em exemplos, na apresentação viva da disposição moral, a pureza da vontade, inicialmente apenas como sua perfeição negativa, na medida em que numa ação como dever não entra como fundamento determinante absolutamente nenhum motivo das inclinações.¹⁹⁶

Somente com essa segunda parte, o exercício dos princípios da razão prática deixa de ser simples critério de julgamento para ser o fundamento das máximas e dos motivos do sujeito. Exercício que precisa ocorrer inicialmente por uma “perfeição negativa” ou por “sensação inicial de dor” ou enfim pelo que Kant chamará com todas as letras de ascetismo moral mais tarde na Doutrina do método da virtude na *Metafísica dos costumes* (com o cuidado de distingui-lo de um ascetismo monástico¹⁹⁷). Quando julgamos uma disposição moral alheia podemos facilmente ignorar ou não notar os seus custos e, desse modo, facilmente podemos tê-la como objeto de contemplação, mas, ao tentarmos atualizar a disposição moral em nossas ações, os sacrifícios se apresentam de maneira mais direta e nos retiram da posição de contemplador para a de agente moral. Por isso pelo ascetismo, apresentação negativa mas viva da disposição moral, começamos a superar o comprazimento estético e a nos ater à consciência da nossa liberdade, ou seja, saímos do estado contemplativo para um estado determinado concretamente por algo fora da sensibilidade, estado verdadeiramente moral.

A intenção de Kant nessa doutrina do método da razão prática não é explicitar totalmente um método capaz de abarcar as particularidades dos deveres, mas simplesmente chegar “às máximas mais gerais da doutrina do método para a formação [*Bildung*] e exercício

¹⁹⁶ CRPrat, p. 565; Ak, vol. V p. 160.

¹⁹⁷ O ascetismo moral descrito na Metafísica dos costumes tem como base a dietética estoica, mas para mostrar como essa se distingue das práticas monásticas de autopunição, Kant tenta conjugá-la ainda que rapidamente com a virtude epicurista. Há aqui uma proposta para que o asceta evite que os sacrifícios feitos despertem ódio à virtude, ela consiste em por meio de uma ginástica ética fazer com que o ascetismo consiga alcançar a companhia da alegria.

morais.¹⁹⁸” E, como vimos, encontramos duas máximas: uma que propõe fazer dos ajuizamentos segundo leis morais uma ocupação natural e outra que propõe apresentar esses princípios morais em exemplos pessoais que, de início, renunciassem completamente qualquer recompensa na esfera sensível. Com a primeira, mais que conduzir o ânimo à moral, visa retirá-lo da esfera dos prazeres empíricos e dos sentimentos individuais; somente com a segunda o ânimo começa a ser propriamente determinado pelos princípios morais. Desse modo, na doutrina do método, antes de alcançar uma determinação moral, caberia à cultura humana superar a determinação passiva e erguer-se a uma posição de admiração das ações morais que é também uma posição de indiferença perante ao seu conteúdo moral. Estaria Kant aqui assumindo a necessidade de um estado intermediário entre a determinação passiva e a determinação ativa? Esse estado intermediário não contradiria a doutrina dos elementos?

Na doutrina dos elementos reconhecemos o esforço de Kant em fazer da lei moral *imediatamente* o fundamento objetivo da máxima e o fundamento subjetivo da ação, pois apenas desse modo conseguimos preservar a incondicionalidade do dever e o valor moral do motivo. Esse esforço nos proporciona uma visão do domínio prático que, a princípio, superestima o poder da lei moral ou que, no mínimo, é muito ríspida com as peculiaridades humanas. Mas essa imediatez da lei moral decorre da perspectiva a partir da qual a investigação é feita, a saber, a perspectiva que, já inserida no domínio moral, quer encontrar os limites deste domínio. Quando a doutrina do método se pergunta *como* a lei moral pode ter influência no ânimo humano, é preciso notar que a crítica da razão prática se coloca fora da moralidade para tentar encontrar um plano que conduza o homem a esta moralidade, por isso não há mais espaço aqui para a imediatez da lei moral e Kant se ver forçado a elencar condições não morais para “colocar pela primeira vez nos trilhos do moralmente-bom um ânimo inculto ou mesmo degradado¹⁹⁹”. Desse modo, quando vemos a moralidade a partir da cultura humana, e não mais a partir do sujeito racional dotado de vontade, isto é, quando falamos da moralidade na esfera de como ela pode ser (no homem), e não mais a partir do dever ser (na razão), somos forçados a pensar tal moralidade de outro modo, a fim de entender as mediações que podem colocar o homem na moralidade.

A partir dessa comparação entre a doutrina dos elementos e a doutrina do método, podemos começar a entender como o estado estético (ou uma educação estética) tem uma validade para a cultura humana e como ele não corrompe o estado moral, justamente na

¹⁹⁸ CRPrat, p. 569; Ak, vol.V p. 161.

¹⁹⁹ CRPrat, p. 535; Ak, vol. V p.152.

medida em que se reconhece como distinto deste último. A lei moral determina imediatamente um sujeito que já reconhece o seu destino moral, esse destino não se mostra unânime nas ações humanas, ou melhor, muitos homens podem negar esse destino assim como podem negar o destino meramente animal. Pensar e propor um método para a aplicação dos princípios morais são diferentes de pensar e conhecer os elementos da faculdade de apetição pura, mas ambos são modos de pensar que complementam o pensamento crítico acerca da moralidade, pensamento crítico que primeiramente traça os limites mas, em seguida, propõe também os usos das faculdades do sujeito. A moralidade, apesar de se apoiar num fato da razão, percebe que não é imediatamente um fato da humanidade e, conseqüentemente, que necessita de um método, mesmo que a sua exposição não consiga se fazer transcendental.

A educação estética de Schiller aprofunda justamente essa questão da intermediação do estético entre a determinação passiva e a ativa. Ressaltar como essa questão, de alguma forma, já faz parte da preocupação de Kant evita o equívoco de pensar que a mera intermediação ou a promoção à determinação ativa, feita a partir de um elemento que não fosse *estritamente* moral, seria um escândalo para a moral kantiana. Como veremos, Schiller vai mais longe com essa intermediação. Se, em Kant, podemos dizer que esse momento estético *facilita*²⁰⁰ o acesso do ânimo às determinações da forma da lei moral; para Schiller, esse momento será necessário e, além disso, fará também as vezes de unificação entre a determinação moral e a sensível. São estes os movimentos que os kantianos podem (e devem) questionar ou pelo menos relativizar, mas a proposta de um desenvolvimento estético que promova a moralidade entre os homens tem um importante respaldo na própria crítica que trata especificamente do tema da moral.

3.2 O estético enquanto intermediário entre passividade e atividade

A UTILIDADE MORAL DA ESTÉTICA

A perspectiva da Doutrina do Método da razão prática situa-se nas observações empíricas sobre as conversações humanas e, conseqüentemente, o estado estético (que nesse caso em Kant se restringe a contemplação das leis morais, e não a contemplação em geral²⁰¹)

²⁰⁰ “E agora a lei do dever, pelo valor positivo que o cumprimento da mesma nos deixa sentir, encontra um acesso mais fácil pelo *respeito por nós mesmos* na consciência de nossa liberdade.” (CRPrat, p. 567; Ak, vol. V p.161).

²⁰¹ A investigação da contemplação feita pela perspectiva transcendental, como é sabido, Kant faz na CFJ. Nela a contemplação é pensada nela mesma sem a ênfase na sua capacidade de favorecer a moralidade do homem.

se torna uma maneira de a lei moral encontrar um acesso mais *facil* ao ânimo. Esse estado estético favorece um fim que se encontra fora dele e, portanto, podemos chamá-lo de útil. Nas *Cartas ao Príncipe de Augustenburg*, Schiller não consegue concretamente afirmar uma posição que supere essa perspectiva, digamos, “utilitarista”. A penúltima carta da série (uma longa carta datada de 3 de dezembro de 1793) versa exatamente sobre a utilidade moral enquanto que a última (uma carta bem mais curta datada também em dezembro) privilegia o efeito benéfico da beleza para o caráter social do homem. Ainda que a *EEH* reafirme, em sua última carta, a utilidade social dos costumes estéticos, é digno de nota que, em sua edição, a relação entre moral e estética seja construída numa perspectiva que evita descrevê-la enquanto *utilidade*. Por que a *EEH* quer ir além da perspectiva utilitarista, e como?

Não se trata de dizer que Schiller nega essa relação de utilidade entre moral e estético. O conteúdo dessa penúltima carta é publicado com o título de “Sobre a utilidade moral dos costumes estéticos” em março de 1796 também na revista *Die Horen* (ou seja, nove meses depois da publicação da terceira parte da *EEH*). Queremos simplesmente identificar a intenção e os movimentos que justificam uma relação entre moral e estético fora da perspectiva utilitarista e que, como veremos, se apoiam na reflexão que Schiller faz de conceitos fichtianos²⁰². Mas, antes disso, abordemos, muito brevemente, o conteúdo dessa passagem que é excluída da *EEH*.

Este texto defende a utilidade dos costumes estéticos à moralidade pressuposta naquele que possui uma vontade fraca, isto é, uma vontade que é boa mas não consegue, simplesmente por si mesma, vencer as tentações que estimulam a parte sensível do homem. Tal utilidade consistiria no fato de que os costumes estéticos enfraqueceriam as determinações

²⁰² O ano de 1795 marca a proximidade maior entre Schiller e Fichte, com o convite para que Fichte colaborasse com a revista *Die Hören*, e marca também o rompimento entre os dois que resulta justamente da recusa de Schiller em publicar o texto de Fichte intitulado *Sobre o espírito e a letra na filosofia*. As duas primeiras séries de cartas, publicadas em janeiro (I-IX) e fevereiro (X-XVI) de 1795, citam Fichte, ou mesmo, “o meu amigo Fichte”. Podemos dizer que os conceitos fichtianos auxiliam bastante aquelas cartas da *EEH* que se mostram com a forma mais escolar do que as presentes já na correspondência com o príncipe de Augustenburg, como exemplo podemos citar os conceitos de pessoa e estado (carta XI), de ação recíproca (carta XIII-XIV) e também o conceito de determinabilidade que está presente nas cartas (XIX-XXIII). Na publicação da última parte da *EEH* (junho de 1795), Schiller utiliza o conceito de Fichte, sem mais citá-lo nem como amigo nem de modo algum. Contudo, convém compreender esses conceitos de Fichte que aparecem em Schiller segundo a letra do próprio Schiller, uma vez que ele subverte o significado dado por Fichte. Por exemplo, o conceito de ação recíproca em Fichte tem como meta passagem para uma subordinação do impulso formal sobre o material, porém, essa subordinação para Schiller resultaria em uniformidade. A harmonia dos impulsos, como vimos, precisa justamente manter a ação como recíproca e sem subordinação. (Cf. Leonel Ribeiro dos Santos. “O espírito da letra: sobre o conflito entre Fichte e Schiller a respeito da linguagem da filosofia e da natureza do estético” in *Philosophica* 19/20, Lisboa, 2002, pp 87-114)

naturais dos homens e, conseqüentemente, facilitariam a determinação moral mesmo de uma vontade fraca. No entanto, essa formulação, à primeira vista, retrataria o estético como uma muleta do estado moral, muleta que seria tão prejudicial ao estado estético, por negligenciar a sua origem *a priori* e autônoma, quanto o seria ao próprio estado moral, por insinuar que o homem não seria capaz de ser verdadeiramente moral através apenas da lei moral, ou seja, por insinuar que o homem necessitaria de algum artifício estranho à moral para ser efetivamente moral. Em suma, do ponto de vista da utilidade, o estético aparece contendo um fim moral e o moral aparece condicionado a meios estéticos.

Analisando mais detalhadamente este texto, vemos que, ao propor esse destino menor para os costumes estéticos, o poeta, mais que o valor moral da ação, tem em mente a legalidade, o aspecto *externo* da moralidade, que alcança as ações, mas não os motivos dos homens. Mostrando-se pessimista em relação à situação moral do homem de sua época, Schiller atribui aos costumes estéticos a função de promover, nas ações humanas, a *conformidade* aos princípios morais, uma vez que seria arrogância ou inocência deixar, no âmbito social do homem, essa conformidade somente à sorte da virtude de cada um, uma vez que a virtude verdadeira é mais exceção que regra. Desse modo, os homens sensíveis ao gosto e, por essa via, à legalidade moral seriam suficientes para preservar a sociedade, ainda que eles não possuíssem, de fato, nenhum valor moral.

O gosto, portanto, longe de ser um auxílio à verdadeira moral, exerceria um constrangimento social (e não moral) para conformidade a leis morais. A sociedade não pode esperar a firmeza da vontade dos homens para constituir a sua coesão, portanto, a força dos costumes se faz útil. Assim sendo, a imagem do estético como muleta do moral se desfaz, mas surge uma outra mais austera e impactante.

Do mesmo modo que o louco, que pressente o seu próximo paroxismo, afasta todas as facas e se deixa prender voluntariamente para não ser responsável num estado sadio pelos crimes do seu cérebro destruído – do mesmo modo também nós estamos obrigados a nos prender pela *religião* e pelas *leis estéticas* para que nossa paixão não fira a ordem física nos períodos do seu domínio²⁰³

É enquanto momentos lúcidos de um louco que podemos esperar, dos costumes estéticos, a legalidade, lá onde não haveria moralidade, ou no mínimo, lá onde a moralidade dificilmente venceria obstáculos mais robustos. Um gosto mais refinado pode tanto ajudar a boa vontade fraca quanto ser um obstáculo à má vontade também fraca (uma vez que uma má

²⁰³ Sobre a utilidade moral dos costumes estéticos, p. 66; Dk, vol. VIII, p. 820.

e boa vontade que fossem fortes não se deixariam impedir pelas exigências refinadas do gosto). No entanto, quando pensamos o estético enquanto útil à moralidade, este se deixa encontrar no mesmo nível da religião como âncoras dispensáveis aos grandes espíritos, mas imprescindíveis aos homens em geral. Por isso, tomar a utilidade como critério para explicar a experiência da relação entre estético e moral nos leva ao engano de entender a sucessão temporal entre a conduta estética e a ação moral pelo conceito de causalidade, o que acabaria por corromper a autonomia e o valor dos dois elementos da relação. Há um outro problema em compreender a sucessão entre o estético e o moral como causa e efeito, a saber, tornar contraditórias as frases da *EEH* em que Schiller afirma ser a beleza filha da liberdade e também ser aquela que conduz o homem à liberdade. A experiência mostra a beleza ora antes ora depois da liberdade, se quisermos preservar os fundamentos *a priori* de cada elemento é necessário esquecer, ao menos momentaneamente, a perspectiva utilitarista e evitar que o vínculo que aparece na sucessão do tempo seja determinado em termos de causa.

Se separamos completamente o estético e o moral percebemos que a relevância da estética no homem não depende da sua dignidade moral, assim como o valor moral não depende de características estéticas para ser atribuído ao homem. O estético diz respeito ao homem, o moral diz respeito à vontade. Contudo, Schiller almeja mais que essa separação completa.

Em Kant, do ponto de vista da observação, temos que o estado estético pode compor um método mais fácil de fazer a vontade moral determinar o ânimo humano e, do ponto de vista transcendental presente na *CFJ*, temos no estético um estado meramente reflexivo qualificado como *heauto* ²⁰⁴. Ou seja, em Kant, temos que escolher ver o estético ora como útil à moralidade ora como autônomo, em Schiller temos a oportunidade de entender como o estético é autônomo e favorável à moral numa mesma perspectiva. Na *EEH*, Schiller consegue encontrar uma perspectiva puramente racional que mostra *como* esses estados, sem perder os seus fundamentos *a priori* e, conseqüentemente, as respectivas autonomias, podem se relacionar sem se subjugarem, ainda que na experiência imediata um alternadamente *apareça* subordinado ao outro, devido à sucessão do tempo. É preciso construir um novo modo de enxergar essa sucessão para que o estado estético possa ser um estado *intermediário*

²⁰⁴ O prefixo *heauto* indica que as regras dizem respeito apenas as nossas faculdades de conhecimento, como é característica dos juízos *reflexionantes*. Essa limitação às nossas faculdades diferencia a autonomia estética da autonomia moral, na medida em que esta possui uma regra que, na verdade, é lei e que vale determinantemente para a vontade de qualquer ser racional.

à moralidade sem ser considerado um mero instrumento para a moralidade²⁰⁵.

O ESTADO INTERMEDIÁRIO (carta XVIII²⁰⁶)

A característica do estético como intermediário entre sensibilidade e racionalidade é dada pela experiência da beleza, porém tal experiência não nos indica imediatamente uma direção determinada. “Pela beleza, o homem sensível é conduzido à forma e ao pensamento; pela beleza, o homem espiritual é reconduzido à matéria e entregue de volta ao mundo sensível²⁰⁷”. Esse duplo efeito da beleza assim o é não por conta do seu conceito, mas sim por conta do homem que, no caso de ser tensionado mais pela coerção sensível, é conduzido da matéria à forma e que, no caso de ser tensionado mais pelos conceitos, é reconduzido da forma à materialidade do mundo²⁰⁸. Nesse duplo efeito observado, o que permanece igual é a intermediação do estético entre forma e matéria. No entanto, quando nos atemos rigorosamente a razão e pensamos no conceito de um intermediário entre matéria e forma surgem algumas dúvidas ou contradições²⁰⁹. É possível um meio termo entre passividade e atividade ou um meio termo entre ser determinado pela matéria que nos é dada pela intuição e ser determinado pela forma que nos é imposta pela razão prática? Sem uma resposta a essas dificuldades, a razão acabaria por deslegitimar aquilo que a experiência nos fornece.

²⁰⁵ Convém notar que em Kant, como vimos, enquanto intermediário à moralidade o estado estético se subordina ao moral, mas também tal estado tem uma autonomia em relação à moralidade quando pensamos o estado estético no campo do gosto puro. Ou seja, em Kant temos esses dois momentos do estado estético, mas eles encontram-se separados, um na observação empírica e outro na perspectiva *a priori*. Em Schiller o estado estético será ao *mesmo tempo* útil à moral e autônomo.

²⁰⁶ A argumentação da dissertação segue agora as cartas de *EEH*, por isso, ao lado da temática abordada, indicamos a carta correspondente.

²⁰⁷ *EEH*, p. 87; Dk, vol. VIII, p. 622.

²⁰⁸ Apesar de anunciar no fim da carta XVI (última carta da segunda série publicada) que a continuação das cartas para a educação estética do homem consistiria em estabelecer, a partir das duas espécies de beleza, uma unidade ideal deste conceito, o conjunto das últimas cartas recebe o título de “Sobre a beleza suavizante continuação das cartas sobre a educação estética do homem” e, além do nome, realmente Schiller se vê nessas cartas mais atento aos efeitos harmoniosos que a beleza acarreta sobre o homem do que aos efeitos energizante. A carta XVII reafirma que a duplicidade do conceito de beleza decorre da natureza particular do homem, mas passa imediatamente para a duplicidade presente na experiência da própria beleza suavizante. Com efeito, a dupla passagem que está em jogo nessa última série de cartas não é a passagem do homem tensionado para o harmonioso e a passagem do homem distenso para o enérgico, mas apenas a passagem que conduz o homem tensionado materialmente para as disposições formais e que conduz o homem tensionado formalmente para as disposições materiais. O único motivo interno ao texto que poderíamos elencar para essa mudança é que a preocupação com duplicidade do conceito de belo perde espaço para uma preocupação com a história do homem e, mais precisamente, com a passagem do estado físico para o estado estético propiciada somente por uma beleza suavizante. A beleza energizante talvez seja sempre figurada como terror aos olhos do homem físico. Poderíamos também levantar a hipótese de que a beleza energizante seria importante para a passagem do homem estético para o homem moral, mas essa passagem, como veremos, não parece tão fundamental para a história humana quanto o é a saída do estado físico. Abaixo, teremos a oportunidade de dissertar mais sobre a história do homem em Schiller.

²⁰⁹ Cf. *EEH*, p. 87; Dk, vol. VIII, p. 622.

Para resolver esse impasse e fazer com que a razão explique a experiência ao invés de negá-la, ou seja, fazer com que a razão cumpra o seu papel transcendental, Schiller insiste que é necessário em primeiro lugar uma compreensão mais precisa dos estados ativo e passivo. Essa compreensão mais precisa implica em reconhecer que tais estados são necessariamente opostos e que seria impossível um submeter inteiramente o outro em seu próprio estado, ou seja, qualquer estado que aparecesse na experiência como a ligação entre os estados que são fundamentalmente antagônicos para a razão, na verdade, não pode ser pensado como um estado subordinando o outro (não há subordinação efetiva entre dois elementos necessariamente opostos), tal ligação precisa ser pensada como um (novo) estado irreduzível a qualquer um dos dois. Somente depois de representarmos os estados completamente *isolados* é possível compreender a experiência de uma unificação entre eles, pois caso contrário tal experiência permaneceria apenas uma ilusão enganadora da sua mescla. É com base nessa analiticidade que Schiller se contrapõe àqueles que buscam a beleza através do sentimento como guia e, desse modo, se interessam apenas pela dinâmica ou pela realização da beleza sem se importarem com a determinação do seu conceito.

Entretanto, a esse primeiro momento de compreensão, decorrente de uma análise completa dos estados, contrapõe-se um segundo momento que, mais do que justificar o pensamento da unificação dos estados, possibilita executar essa unificação como uma experiência para o homem. Para criar a ligação, então, é preciso realizar, a partir desses elementos analisados, um todo em que desapareceria os sinais de divisão entre passivo e ativo. Aquele que busca a beleza apenas através do entendimento também não consegue alcançar o conceito de beleza, pois, enquanto a natureza da beleza estiver dentro dos limites das leis do entendimento, a sua qualidade de *infinita* será sempre perdida, e tal ligação será julgada como transcendente. O simples entendimento não é capaz de aceitar a determinação do conceito de belo por essa ligação porque, para ele, a determinação é considerada sempre a partir da exclusão de realidades²¹⁰, permanecendo, portanto, o infinito enquanto determinação que inclui *todas* as realidades algo impossível e a sua manifestação sensível uma simples ilusão vazia. Este é o limite que Schiller reconhece como presente naqueles que buscam a beleza pelo entendimento, mas que é possível ultrapassar de maneira racional, quando representamos o estado estético efetivamente no ânimo do homem e percebemos a presença de uma força que é ativa sem ser excludente.

²¹⁰ “A natureza (sentido) unifica sempre, o entendimento separa sempre, a razão, contudo, reunifica.” (EEH, p. 89/nota; Dk, vol. VIII. p. 625)

Schiller reconhece que aqueles estetas sensualistas estão mais próximos da verdade segundo os fatos [*der That nach*], na medida em que preservam a qualidade dinâmica da beleza, isto é, a sua força efetivante; em contrapartida, os estetas intelectuais que tentam alcançar um conceito da beleza, mesmo em seu insucesso, fornecem contribuições mais penetrantes [*der Einsicht nach*]. A perspectiva que Schiller busca é a da razão, na qual o pensamento filosófico volta a coincidir com os fatos, não porque se fundamente nestes, mas sim porque, quando percorremos completamente a aridez da abstração, os nossos resultados, se verdadeiros, nunca terão “a sensibilidade comum contra si”²¹¹. Por isso, Schiller para conciliar as duas perspectivas precisa se distanciar mais delas, pois, para que a filosofia possa (re)encontrar o entendimento comum, é preciso ser ainda mais abstrato com os conceitos do que fora Kant na investigação estética. É por querer, do ponto de vista lógico, ir além dos conceitos de Kant que Schiller incorpora a *EEH* o conceito fichtiano de determinabilidade.

Em suma, a carta XVIII descreve o problema que a razão encontra na experiência da beleza suavizante como intermediária presente entre a passividade e a atividade do sujeito, mas, além disso, adianta também a resposta para esse problema: a ligação da passividade com a atividade. Contudo, convém entender que essa ligação não se encontra em nenhum desses conceitos, ela não é analítica, pelo contrário, a intenção de Schiller é ressaltar o antagonismo lógico entre ambos. A ligação tem que ser sintética e, portanto, ser indicada na própria sucessão temporal. Por isso, os estados de ânimos são pensados segundo o fio condutor de uma história do homem, a história de como ele é afetado sensivelmente e de como *nasce* nele as disposições capazes de superar essa condição inicialmente dada pela natureza. Essa história, portanto, conduz a argumentação de Schiller, não por descrever os estados, mas sim por mostrar o que torna possível a passagem no tempo de um estado para o outro e, conseqüentemente, torna possível a sua ligação.

AS REPRESENTAÇÕES DO INFINITO COMO OCORREM NO ÂNIMO HUMANO (carta XIX – primeira parte)

Como Schiller já adiantara na carta XVIII, é preciso elucidar por conceitos o estado intermediário entre passividade e atividade para preservar o observado duplo efeito da beleza sobre os homens. No entanto, Schiller junto da elucidação desse problema entrelaça algumas proposições que estarão na base da sua história da liberdade humana que compõe, mais

²¹¹ *EEH*, p. 89/nota; Dk, vol. VIII, p. 625.

precisamente, as últimas cartas da *EEH*. Desse modo, resta sublinhar que nas cartas XIX e XX estão em jogo a apresentação dos conceitos de determinação e determinabilidade ligada à sua possibilidade de sucederem-se no ânimo quer de maneira passiva, quer de maneira ativa. Desse modo, conseguimos vislumbrar as características mais visíveis desses conceitos. Depois disso, na carta XXI, Schiller nos fornece um quadro de definições mais distinto e imediato dos conceitos de determinação e determinabilidade, quadro que visa expor tais conceitos segundo fórmulas mais independentes da sucessão temporal.

A determinação passiva acontece por meio da limitação no espaço e no tempo que as impressões sensíveis impõem ao ânimo humano, limitação que, por um lado, fornece realidade para os conceitos de espaço e tempo, porém tal realidade não se estende à infinitude que pressupomos quando os pensamos abstraídos de tudo que vem da experiência. Os conceitos de espaço e tempo ganham realidade, mas sua infinitude não. Ainda sem realidade, tal infinitude nos proporciona apenas um uso livre e ilimitado da imaginação, um uso que poderíamos chamar de fictício, porque o homem não pode fazer, por si mesmo, do seu objeto imaginado um objeto real (um objeto posto como conteúdo na sua faculdade receptiva). Esse estado, em que imaginamos as determinações passivas como ausentes, é simplesmente um infinito vazio, contudo, apesar de Schiller não indicar diretamente, vale a pena lembrar que para a religião, a literatura ou para os sentimentos humanos, tal estado não seria totalmente nulo, pois o encontramos representado no Paraíso antes da queda, na Era de Ouro dos Homens (Hesíodo), na valorização (muitas vezes desmedida) da primeira Infância. Nesse infinito vazio germinam os desejos pelo infinito impossíveis de serem realizados pelos homens, na medida em que pressupõem em seu pensamento justamente a *ausência* de intuições.

O sujeito considera uma impressão como real somente depois de submetê-la às suas condições subjetivas enquanto sucessiva a outras impressões num mesmo tempo ou enquanto simultânea num mesmo espaço. A representação de algo como real, portanto, depende da ação do sujeito de pôr a impressão sensível como conteúdo no tempo e/ou no espaço; a realidade empírica precisa se subsumir no tempo e no espaço, e não o contrário. Desse modo, espaço e tempo, que considerados em si são infinitos, ganham conteúdo real, mas também ganham limitação. A realidade recebida a partir da intuição exige como preço a limitação daquilo que no sujeito é apenas idealmente infinito, mas não a eliminação dessa qualidade. A *infinitude* desses conceitos, apesar de não ser real, é pressuposta na representação da realidade, pois a

impressão sensível é representada como ocupando uma posição (no espaço e no tempo) e tal infinitude é representada como o lugar vazio deixado de fora pela representação da posição.

Na verdade, somente quando representamos a realidade na limitação desses conceitos, a infinitude do tempo e do espaço se mostra pela primeira vez para nós. A impressão sensível dá realidade ao homem, mas somente pela representação o homem é capaz de se apropriar da realidade (capaz de pôr a realidade necessariamente submetida à sua subjetividade). No momento que representa uma realidade, o homem põe também a infinitude para si, colocando a realidade dada enquanto *posição* e colocando a infinitude do espaço e do tempo numa *não-posição*. Quando tentamos pensar a infinitude em si mesma, isto é, sem recorrer à realidade dada, nada mais temos que uma ficção, somente quando chegamos ao infinito pela presença de e, ao mesmo tempo, pela oposição a uma realidade, temos o direito de reivindicar tal infinito como uma condição universalmente válida e comunicável, ainda que este infinito ainda não contenha objetividade e seja apenas uma *não-posição*.

Quando a infinitude é representada *antes* de qualquer determinação passiva, ela resulta em ficções da imaginação; quando a infinitude é pensada *ao mesmo tempo* com a determinação de algo e, além disso, como fundamento para a representação dessa determinação, ela se torna um todo que alcançaríamos somente pela experiência das partes, mas que indicaria também algo para além dela. O homem nunca tem a experiência da determinação passiva somente pela impressão sensível, é por depender da representação do infinito que a experiência consegue ser o canal pelo qual a representação do infinito consegue deixar de ser uma ficção para ser um fundamento *a priori*. Por isso, a pergunta 'por onde começamos o nosso conhecimento? Se pela representação infinita ou pela determinação passiva?' implicaria necessariamente num círculo vicioso: "é somente pela parte que chegamos no todo, somente pelos limites que chegamos ao ilimitado; por outro lado, é somente pelo todo que chegamos à parte, somente pelo ilimitado chegamos ao limite"²¹². Superamos esse círculo apenas se tivermos em mente que há dois tipos de começo (o empírico e o transcendental): um que na representação reivindica a realidade (a experiência) e o outro que reivindica a forma (a legislação).

Quando percebemos que, mesmo na intuição, a representação limitada da realidade faz essa referência negativa à representação do ilimitado, começamos a compreender uma condição importante daquela passagem que a beleza permite da sensação (determinação

²¹² EEH, p. 92; Dk, vol. VIII, p. 626.

passiva) ao pensamento (determinação ativa). Em primeiro lugar, o homem que representa a realidade dada como objeto, ainda que nele se sobressaia a sua determinação passiva, já estabelece um contato minimamente efetivo com a representação do infinito. A partir disso, a experiência da beleza tira o sujeito de uma relação imediata com a intuição da realidade (lugar onde o infinito é representado como uma não-posição) e põe o sujeito num estado de indiferença em relação à *existência* do objeto representado. Indiferente à existência do objeto, o sujeito encontra-se, pela primeira vez, num estado efetivamente livre das determinações naturais e, pela primeira vez, encontra-se capaz de *reconhecer* o infinito como espontaneidade – e não mais como uma ficção ou como um complemento negativo de uma realidade representada. A manifestação da atividade do pensamento é, de fato, independente do auxílio da beleza ou de qualquer elemento sensível; no entanto, quando ela ocorre num ânimo determinado sensivelmente, sua expressão é sempre de oposição direta à sensibilidade, ou seja, sua expressão é pela *dor*, pois exige que o sujeito se desraíze das leis naturais (algo que a beleza faz suavemente). Somente através de uma grande habilidade em abstrações talvez seja possível reconhecer na dor alguma espontaneidade do espírito. Não é esse o caminho de Schiller. A beleza é capaz de transformar essa manifestação *dolorosa* ou *excludente* da atividade do pensamento e fazer com que o sujeito, mesmo antes de fazer uma única inferência lógica, seja capaz de reconhecê-la claramente como espontaneidade.

DO PODER DO ESPÍRITO FINITO SEU INÍCIO E SUA TAREFA (carta XIX – segunda parte e carta XX)

Esse modo de explicação que visa indicar o momento histórico em que o homem deixa de ser passivo para ser ativo engendra, a princípio, uma ilusão que Schiller deseja evitar, a saber, a ilusão de que o espírito estaria inicialmente acorrentado à matéria e que a beleza surgiria como aquela que quebraria estas correntes e, por conseguinte, enquanto libertadora do espírito, poderia enredá-lo novamente em novas e mais sutis correntes – menores, mas talvez mais eficazes. No entanto, para Schiller, o que obstrui a ação do pensamento não são as correntes sensíveis, ou melhor, a matéria não é capaz de impor propriamente uma obstrução, a obstrução decorre justamente da carência de matéria. “Seria desconhecer a natureza do espírito atribuir às paixões sensíveis o poder de oprimir positivamente a liberdade do ânimo²¹³”. A atividade do espírito nunca é *determinada* por algo de fora. O espírito recebe

²¹³ *EEH*, p. 92; *Dk*, p. 627.

simplesmente a matéria bruta, todas as determinações que ele predica da matéria não possuem nenhum outro fundamento que a sua própria atividade. Não se pode responsabilizar certa matéria pelo desvio e pela inabilidade na atividade do espírito, assim como não se pode pelo distanciamento desta matéria remediá-los. Convém justamente supor o contrário, uma vez que o desvio da atividade do espírito corresponde às ilusões formuladas quando ele expressa sua força *fora da* matéria que está ao seu alcance; ou uma vez que a inabilidade da atividade do espírito corresponde à negligência em expressar a sua força *numa* matéria dada.

Quando pensamos na representação da existência humana, concebemos o homem como um ser que vive no tempo e, por isso, podemos atribuir um começo histórico à sua autonomia ou supor um momento preciso no tempo para atribuir-lhe liberdade: a maioridade. Mas quando pensamos na *atividade* espiritual própria do homem, pensamos num espírito *finito* mas, ainda assim, considerado fora das condições temporais²¹⁴. Por esse motivo, não pensamos num começo para a autonomia do espírito e julgamos que todas as suas *ações* ou suas *omissões* fundam-se na sua espontaneidade. O espírito é finito não por ser limitado pelo tempo ou pela matéria, mas sim por não criar, por si mesmo, a matéria de sua atividade e, conseqüentemente, ter que se *tornar* ativo *pela* passividade, ou seja, ter que expressar a sua força originalmente ilimitada através daquilo que ele recebe²¹⁵. “Tal espírito conjugará, portanto, ao impulso pela forma e pelo absoluto o impulso pela matéria e pelos limites, que são as condições sem as quais ele não poderia nem ter nem satisfazer o primeiro impulso.”²¹⁶ Portanto, a atividade ou a não-atividade do espírito possui como fundamento os dois impulsos que estão contidos *nele* e, além disso, o espírito finito não se identifica com nenhum desses impulsos.

Evitando o pensamento de que o espírito seria redutível à razão ou ao impulso formal, Schiller acentua a prerrogativa da vontade em todas as suas ações e omissões. Na medida em que são completamente antagônicos, os impulsos se direcionam em igual proporção a objetos opostos e, por isso, a resultante dos impulsos é fundamentalmente nula para o espírito. As necessidades da razão ou da natureza, ainda que sejam fatores relevantes no desenvolvimento

²¹⁴ Isso não quer dizer que se postula a imortalidade do espírito finito, mesmo porque não estamos nos referindo à vida do espírito, mas simplesmente à sua atividade, que, se não fosse fundamentada fora do tempo, não poderia ser atribuída propriamente ao espírito.

²¹⁵ A finitude não é definida propriamente pela limitação que a sensibilidade impõe ao espírito, ou seja, não é o *poder* da sensibilidade que limita o espírito. Tal finitude se define pelo simples fato de o espírito não construir por si mesmo a matéria de sua atividade, ou seja, a finitude do espírito está fundada no próprio espírito.

²¹⁶ *EEH*, p. 93; Dk, vol. VIII, 628.

de alguma atividade ou não-atividade, nunca são capazes de se constituírem imediatamente como um *poder* ou um fundamento primeiro aos olhos da representação do homem enquanto espírito. A vontade é sempre livre, quer se coloque diante de um argumento racional mais convincente ou diante de um prazer arrebatador. A vontade, portanto, é o *poder* que se estabelece acima dos dois impulsos do espírito e também o *fundamento* da determinação do ânimo em geral, isto é, antes de o ânimo se submeter a qualquer representação de necessidade, quer seja a natural ou a racional. Assim como o espírito finito não se confunde imediatamente com o impulso formal, na medida em que precisa do impulso material para satisfazer aquele, a vontade do espírito não reconhece poder nas representações de necessidade quer tenha origem fora de nós (heteronomia) quer tenha origem em nós mesmos (autonomia).

Nas palavras de Schiller: “Não existe no homem nenhum outro poder além de sua vontade, e somente o que suprime o homem, como a morte ou qualquer roubo de sua consciência, pode suprimir a liberdade interior²¹⁷”. Entretanto, pensar a vontade através do conceito de espírito é diferente de pensar a vontade no homem enquanto ser no tempo, por isso, embora a vontade se mostre onipotente quando o homem se vê a partir do seu espírito, isso não significa que as questões sobre o surgimento dela no homem estejam resolvidas. Além disso, quando se trata de Schiller, percebemos que essas perspectivas, embora sejam distintas, não precisam se colocar em momentos distantes. Desse modo, depois de terminar um parágrafo com aquela ênfase no poder da vontade, Schiller começa o parágrafo subsequente enfatizando justamente o que a vontade não pode fazer.

Uma necessidade *fora de nós* determina nosso estado e nossa existência no tempo através da impressão sensível. Esta é inteiramente involuntária, recebemo-la passivamente segundo a maneira pela qual somos afetados. Da mesma forma uma necessidade *em nós* revela nossa personalidade por ocasião daquela impressão sensível e por oposição a ela; pois a autoconsciência não pode depender da vontade, que a pressupõe. Esta anunciação originária da personalidade não é mérito nosso, nem falha nossa a sua ausência.²¹⁸

Pressupomos o poder do espírito na representação de qualquer ser vivo enquanto homem. Portanto, voltando às condições históricas, se o homem ainda não expressa a *sua* vontade, então, não expressa a humanidade e não se distingue de qualquer outro ser submetido necessariamente à natureza. Sem a vontade, a representação da vida humana seria indiscernível da representação de um animal, o indivíduo seria indiscernível da massa, algo

²¹⁷ EEH, p. 94; Dk, vol. VIII, p. 629.

²¹⁸ EEH, p.94; Dk, vol. VIII, p. 629-630.

pulsante mas sem direção ou desejo definido. A necessidade fora de nós é uma condição para todo ser que tem a existência representada através de impressões sensíveis, mas tal necessidade não pressupõe a vontade ou, em outras palavras, a existência no tempo não é algo voluntário. Em contrapartida, há uma necessidade *em nós* (a representação de pessoa) que seria alcançada por ocasião da *e* por oposição à impressão sensível sem a participação da vontade em seu início, e que depois de tal início nenhum ato da vontade seria capaz de anulá-la. Por isso, Schiller considera tal necessidade *em nós* também como algo que não depende da nossa vontade, ou seja, o seu surgimento ou a sua permanência no ânimo humano não é um mérito ou a sua ausência não é uma falta. Se, por um lado, a vontade é perfeitamente livre diante dos dois impulsos do homem, por outro, tal liberdade começa a efetivar-se diante do mundo somente depois que o homem tem experiência da sua existência determinada e da sua existência absoluta. Se cabe à vontade do espírito escolher seguir a necessidade fora de nós (pelo impulso material) ou a necessidade em nós (pelo impulso formal), não lhe cabe, no entanto, *criar* a sensibilidade e tampouco a autoconsciência²¹⁹.

Essa necessidade *em nós*, tão involuntária quanto a necessidade fora de nós, é a fonte de toda a coerência e universalidade da consciência. No entanto, tal fonte é imperscrutável tanto pela abstração do metafísico quanto pela experiência do observador, pois o primeiro não consegue reconstituir por simples conceitos puros a origem suprassensível dessa fonte e o segundo não consegue descrever o que ocorre internamente na primeira manifestação dessa fonte. Por meio desse argumento, Schiller pretende indicar que a autoconsciência não se constitui como objeto de conhecimento e tampouco como assunto comunicável entre os sujeitos. O sujeito não alcança a autoconsciência pelo domínio prático e tampouco pelo teórico, ao contrário, somente através da autoconsciência o homem, ainda na idade da sensibilidade, é definitivamente posto na esfera da justiça e da verdade ainda que sem uma precisão conceitual: “sem que alguém saiba dizer de onde e como nasceram [os conceitos de justiça e verdade], percebe-se a eternidade no tempo e a necessidade no cortejo do contingente.”²²⁰

Antes da autoconsciência não há propriamente sujeito e essa ausência não pode ser remediada pela vontade própria ou pelo ensinamento de um outro sujeito. A autoconsciência

²¹⁹ “Sensibilidade e autoconsciência originam-se sem nenhuma participação do sujeito, e a origem de ambas está para além tanto da nossa vontade como da esfera de nosso conhecimento.” (*EEH*, p.94; Dk, vol. VIII, p. 630)

²²⁰ *EEH*, p. 94; Dk, vol. VIII, p. 631.

marca o início da pessoa na sucessão temporal²²¹, antes dela, há apenas a necessidade fora de nós; no entanto, depois, o impulso formal é despertado e, a partir de então, a submissão à natureza deixa de ser uma fatalidade e passa a ser representada como ato de arbítrio ou como escolha, por mais incipiente ou insipiente que seja o homem. Quando os dois impulsos estão despertados, a natureza abandona o homem ao seu próprio arbítrio, no interior do qual conflitam os constrangimentos opostos, e justamente através desse conflito entre a necessidade *fora de nós* e a *em nós* a liberdade surge no homem. Então, o poder da vontade se institui idealmente no homem de uma vez por todas, mas isso, como já dissemos, não pretende resolver o problema e sim torná-lo mais inteligível, sobretudo, no que diz respeito ao seu percurso condicionado ao tempo e espaço.

Na verdade, essa instauração da vontade apenas torna o mundo pela primeira vez matéria para a atividade do sujeito. Não está nas mãos do sujeito nem o despertar do impulso material e tampouco o despertar do impulso formal e, uma vez que a liberdade própria do homem depende da oposição desses impulsos, a liberdade se torna um efeito da Natureza ora favorecido ora obstruído, sem que a razão contribua nem com seus juízos morais e nem com seus conhecimentos. O primeiro passo que conduz o homem à tarefa da razão não se apoia propriamente na razão. Contudo, convém frisar que a autoconsciência por si mesma ainda não é a superação da determinação passiva, ela é suficiente apenas para considerar tal determinação pela primeira vez *submetida* ao arbítrio do homem e, conseqüentemente, como de *sua* responsabilidade. A autoconsciência não é o fim, mas sim o início da história da liberdade humana.

Não se pode pensar a determinação ativa como enraizada numa determinação dada (passiva), por isso, caso o homem tente passar diretamente do sentir para o pensar, a sua determinação formal precisará se referir a alguma matéria e, conseqüentemente, não encontrará as qualidades de incondicional e espontânea. Antes de pensar livremente é necessário não padecer. A determinação ativa e a passiva são opostas e excludentes, por isso elas não podem se tocar na experiência e para uma começar no tempo a outra tem que ser suprimida. Para a espontaneidade determinar o homem é necessário antes que este seja livre de *toda a determinação*. A exequibilidade da espontaneidade espiritual no mundo necessita de um estado de mera determinabilidade que porém precisa ser real.

²²¹ “Basta que a autoconsciência esteja ali, para que, com sua unidade inalterável, seja estabelecida simultaneamente a lei da unidade de tudo aquilo que é para o homem e de tudo aquilo que deve vir a ser *através dele*, a lei da unidade de seu conhecer e de seu agir.” (EEH, p.94; Dk, vol. VIII, p.631)

A determinação que ele recebe pela sensação tem, portanto, de ser retida, pois ele não pode perder a realidade; ao mesmo tempo, entretanto, à medida que é limitação, ela tem de ser suprimida, pois deve ter lugar uma determinabilidade ilimitada. A tarefa, portanto, é destruir e conservar a um só tempo a determinação do estado, o que só é possível se lhe *opusermos uma outra*.²²²

O estado em que a sensibilidade é um poder (estado em que o impulso formal ainda não despertou na vida do homem) indicará que *a humanidade* ainda não começou, mesmo quando o homem já for vivo, pois a submissão irrefletida à sensação o põe de igual a igual com qualquer ser natural. Quando começa a perceber a razão como um poder, o sujeito deixa de reconhecer na sensibilidade um poder (a sensibilidade deixa de ser representada como necessidade) e começa a pensar na lei racional em geral (sem ainda distinguir-se entre teórica ou moral) como suficiente para o homem. Contudo, é impossível²²³ ao homem realizar uma passagem direta de sua submissão à matéria para a sua autonomia fundada no formal. Para que a autonomia possa se concretizar no tempo, a submissão primeira precisa ser suprimida, ou seja, é preciso que uma determinação desapareça concretamente antes de que a determinação que lhe é oposta apareça. A intermediação do estético é uma determinação que se sobrepõe à sensibilidade, mas não à determinação passiva, pois tal determinação precisa ser suprimida (sem suprimir a própria sensibilidade). Do ponto de vista da realização da liberdade, antes de ser livre pela determinação racional (ser moralmente livre) o homem precisa, na sensibilidade, ser simplesmente livre.

Para alcançar o racional, o homem, que é primeiramente sensível, precisa se colocar concretamente num estado de mera determinabilidade. Entretanto, como daquela determinabilidade completamente vazia não resulta nada de positivo, seria impossível ao homem executar a autonomia através dela. No campo utópico ou onírico, as lindas e volúveis flores da liberdade são todas inférteis. É preciso, portanto, pensar num estado em que o homem seja igualmente ilimitado, mas sem renunciar a sua realidade (ou posição) no mundo. Tal estado precisa manter a determinação sensível enquanto representação da realidade, mas suprimir o vínculo dessa representação com a limitação. Anulamos a determinação [*Bestimmung*] sensível quando conseguimos manifestar disposições [*Stimmungen*] formais no campo sensível em harmonia com disposições sensíveis, ou seja, quando o racional se

²²² *EEH*, p. 98; *Dk*, VIII, p. 633.

²²³ Tal impossibilidade se funda na simples determinação dos conceitos de determinação ativa e passiva e não na observação do ânimo. Não reconhecer essa impossibilidade na experiência resulta na figura do bárbaro, o qual fornece às suas carências sensíveis formulações conceituais, uma figura que, quando comparado ao selvagem – que é dominado imediatamente (sem conceitos) pela sensibilidade –, necessitaria de muito mais esforços para ser conduzido às formas incondicionadas da razão.

expressa, sem leis específicas, junto de um sensível que se expressa sem carências. Desse modo, chegamos a uma representação concreta de uma determinabilidade como a atividade das disposições humanas opostas e que, portanto, seria real e ativa, ao contrário da determinabilidade fictícia, que supõe tais disposições num campo em que não há resistência material. Além disso, para não a confundir com a determinação sensível (estado físico) nem com a determinação lógica (moral ou teórica) podemos chamá-la de estética, porque tal determinabilidade é um estado sensível sem a representação de qualquer lei ou constrangimento.

O INFINITO REAL À LUZ DO INFINITO VAZIO (carta XXI e XXII)

Pela descrição de como se aplicam as determinações ativa e passiva no ânimo humano (cartas XIX, XX), conseguimos evitar as contradições conceituais que arriscavam deslegitimar aquela experiência que coloca o estado estético enquanto intermediário temporal entre a determinação passiva e a ativa. Segundo o fio condutor da história da liberdade humana, o ânimo do homem é sensível, depois estético e por fim racional. Contudo, ainda não explicamos devidamente tal experiência pois, quando investigamos o estético em vista da realização da liberdade, ainda não podemos, como já dissemos, esclarecer a possibilidade de uma relação entre o estado estético e o estado propriamente moral que não reduza a primeira à um simples instrumento. Na carta XXI, sem mais necessitar de fio condutor histórico, Schiller refina por simples conceitos o que é o estado estético. Aqui novamente Schiller menciona a comparação entre determinação ativa e passiva e a determinabilidade ativa e passiva. A princípio, poderíamos pensar que Schiller apostaria na analogia entre o belo e o bom, no entanto, mais que mostrar as afinidades da determinabilidade ativa com a determinação ativa, Schiller a confronta com a determinabilidade passiva. Portanto, chegando a uma perspectiva transcendental que considera os conceitos neles mesmos, sem mais o auxílio da ordem através da qual eles se sucedem no homem, Schiller preserva a posição de indiferença que o estado estético precisa possuir em relação ao valor moral das intenções do sujeito, indiferença essencial tanto para a pureza da beleza quanto para a da própria moralidade. É preciso pensar essa relação, momentaneamente, fora da sucessividade para que o vínculo temporal entre estético e racional – vínculo necessário se pensamos na aplicação desses conceitos no ânimo do homem – não nos engane e nos conduza ao erro de suprimir o princípio transcendental de cada estado e perder a característica autônoma de cada um.

O ânimo do homem é chamado de *determinado* sempre que nele reconhecemos limites precisos, quer esses limites decorram da sensibilidade ou da racionalidade. Neste último caso, a sua limitação decorreria de uma autonomia, e sua determinação seria feita através da força interior infinita (a força do valor moral), ganhando, portanto, a qualidade de ativa. Quando não percebemos nenhum limite no ânimo ele é considerado *determinável* e essa característica também podemos qualificar de dois modos. Quando a ilimitação do ânimo decorre daquela ausência (que afirmamos ser simplesmente imaginária) das determinações em geral²²⁴, temos a determinação vazia ou passiva. Por outro lado, quando não conseguimos reconhecer o ânimo como limitado porque as determinações estão presentes nele de uma maneira equilibrada e inclusiva, temos que considerar esse ânimo num estado de determinabilidade efetiva e, além disso, por oposição à vazia, chamaremos de ativa. Na abstração de determinações, o ânimo está vazio, no exercício simultâneo do formal e do sensível, o ânimo está com a disposição para o pleno. A determinação ativa e a passiva são completamente opostas, mas possuem uma característica comum: a limitação unilateral do ânimo. Em contrapartida, a determinabilidade ativa e a passiva, que são também opostas na medida em que uma é real e a outra um produto vazio da nossa imaginação, possuem como característica comum a infinitude.

Assim como na infinitude vazia, na infinitude plena, o ânimo, quando pensado de maneira isolada, encontra-se numa posição nula em relação à humanidade ou em relação àquelas determinações que o particularizam dentro da espécie. Independente de qual seja a história do homem, se desde cedo ele desenvolveu mais o impulso formal que o sensível (ou inversamente), a beleza torna o homem indiferente às demandas dos dois impulsos, ou seja, o torna indiferente tanto ao interesse na moralidade e na verdade quanto ao interesse na felicidade e no prazer empírico. No entanto, através dessa indiferença o homem se torna capaz de fazer por causa de *sua própria natureza* (e não simplesmente por um de seus impulsos) aquilo que ele quiser. Desse modo, a sua vontade não precisa ser uma força infinita que se expressa no homem *necessariamente* de maneira limitada, uma vez que, por meio da beleza, tal vontade pode também se expressar de maneira ilimitada e, mesmo assim, real. A vontade, portanto, infinitamente livre para a razão pura (e para o homem capaz de abstrair os

²²⁴ O nível da argumentação é simplesmente conceitual, desse modo, não encontramos no argumento a prioridade que a determinação passiva tem sobre o homem no mundo. Com isso, por mais que seja importante na maioria dos casos (e na história humana em geral) o movimento que a beleza faz de conduzir o homem sensível para o racional, vale ainda o movimento contrário de conduzir o homem racional de volta ao mundo sensível (Cf. Início da carta XVIII)

elementos de sua sensibilidade) também se torna infinitamente livre também para os homens.

Desse modo, aquele desejo pelo infinito, encontrado no homem quando este se pressupõe fora do mundo, mas negado inicialmente pela coerção unilateral da sensação e negado outra vez, no campo prático, pela determinação da lei moral, possui na beleza uma expressão sensível que não contradiz a moralidade. Quando a moralidade emerge de maneira unilateral no homem, pelo constrangimento da lei moral, a força infinita da vontade *aparece* sempre como um produto racional menor do que a infinitude humana vazia, é por isso que os amantes da humanidade tendem a criticar ou mesmo desprezar esse constrangimento representado como categórico. Presa à perspectiva unilateral, a moralidade apenas seria reconhecidamente um valor absoluto àquele que, devido à sua capacidade abstrativa aplicada no campo prático, compreendesse a liberdade como lei moral, apesar de sua manifestação imperativa e limitante. Através desse árduo trabalho, um homem poderia se imunizar logicamente do engano ocasionado por aquela aparência ou ilusão e, acorrentando-se a determinações morais, sufocar aquele desejo pelo infinito e vencer o canto das sereias.

No entanto, para o homem que, por sua educação (ou por carência dela), é mais filho do gosto (refinado ou comum) que da disciplina escolar ou moral, essa ilusão precisaria ser resolvida de outra maneira. Com a beleza o homem é criança outra vez sem que, para tanto, perca a autoconsciência; ele começa a perceber um modo de satisfazer o desejo do infinito em sua natureza plena (e não mais na natureza vazia e tampouco na disciplina puramente racional). E, desse modo, contrapondo o infinito pleno (e não simplesmente a força infinita da razão) ao infinito vazio é possível superar *esteticamente* aquela ilusão que faz a ficção ser maior que a razão e manter-se na rota de casa, ou seja, em direção ao destino humano, sem carecer de cadeias conceituais ou enlaces passionais. E justamente por não recorrer a nenhuma determinação ou habilidade particular, essa vitória estética sobre a ilusão pode se afirmar como universalmente válida para qualquer homem, seja ele o nobre Odisseu ou simplesmente um dos seus tripulantes. A força da beleza, quando se trata de enfrentar o mar das ilusões, é mais universal e mais efetiva do que as leis e a astúcia da razão.

No estado estético, encontram-se simultaneamente o formal e o sensível enquanto meras disposições e, conseqüentemente, eles se anulam enquanto determinação particular, por isso, quando consideramos tal estado num momento isolado o representamos como um zero, como um momento em que o homem ainda não está no mundo (no tempo). “Não é, portanto, mera licença poética, mas também um acerto filosófico, chamarmos a beleza nossa segunda

criadora²²⁵.” Assim como, através da análise feita pelo entendimento, concluímos que a natureza fornece ao homem dois impulsos antagônicos sem predeterminar como estes devem ser desenvolvidos, a beleza concede-lhe simplesmente a faculdade de unificar os dois impulsos da humanidade; o uso desta faculdade é algo que permanece sob poder e responsabilidade da vontade de cada homem. A beleza não toca a vontade de ninguém, portanto, apesar de favorecer uma externalização do domínio moral, ela não entra nesse domínio em que todos devem seguir uma lei determinada e permanece com sua própria liberdade. Desse modo, a beleza não propicia nenhuma habilidade específica e tampouco alguma determinação unilateral de nosso estado, contudo, essa indiferença, que preserva a vontade do homem, coloca-o num estado em que suas capacidades podem se desenvolver de maneira (talvez) tão fértil como as capacidades de uma criança.

Essa indiferença, associada à fertilidade, permite que o homem adulto viva uma *immediatez* da vontade que, outrora, já fora incutida pela imaginação livre. O homem que tem a experiência da beleza ganha a faculdade de realizar livremente, *por sua natureza* – e não simplesmente pela faculdade imaginativa –, aquilo que ele quiser; sem se ater a tal experiência, o homem poderia afirmar uma vontade livre apenas por meio da representação de uma razão pura, a qual se expressaria no tempo necessariamente como negativa e, conseqüentemente, como indireta em relação a sua natureza. Superando o abismo entre o que se *quer* livremente (do ponto de vista puro) e o que se *é* efetivamente no tempo (no mundo), para o homem estético se revelaria obsoleto um plano metódico para tornar aquilo que ele quer (ou deve) o motivo para aquilo que ele faz. Ter a faculdade de ser livre por sua própria natureza suprime a carência de, para sê-lo, buscar mediações fundamentadas em princípios ou regras racionais. Desse modo, àquele que reconhecesse um dever agiria tão imediatamente que o respeito à lei transpareceria amor, e a autonomia (a determinação moral) emergiria como espontaneidade livre também segundo o ponto de vista do sentimento²²⁶.

²²⁵ *EEH*, p. 102; Dk, vol. VIII, p. 637.

²²⁶ A melhor descrição de um caso dessa espécie talvez seja a tão conhecida releitura de Schiller à parábola do bom samaritano. Ao homem roubado, desnudo e ferido prestam socorro alguns viajantes. O primeiro, comovido com o sofrimento alheio, oferece dinheiro, mas expressa a sua grande repulsa em ver o homem nesse infortúnio. O segundo, sem deixar de preocupar-se com a sua própria situação, oferece ajuda desde que o homem pudesse ressarcir-lo do dinheiro perdido com a interrupção de seu trabalho. O terceiro, depois de ouvir toda a história do homem, reluta, mas propõe abandonar a sua carga e oferece o seu cavalo para levá-lo até a cidade. O quarto viajante – na verdade, uma dupla de homens que perseguiam justamente o homem ferido – oferece ajuda por uma generosidade surgida de sua vingança e de seu orgulho. O quinto viajante, descrito como alguém sem condições de prestar auxílio, oferece de prontidão ajuda sem se preocupar com sua carga que ficaria abandonada na estrada. De fato, apenas as ações do terceiro e do quinto viajantes possuem valor moral, mas a do terceiro é simplesmente moral enquanto a do quinto é moral e bela, uma vez

Se na razão prática reconhecemos a tarefa moral (como Kant a estabelece) e também a tarefa humana (como Schiller a propõe), temos que pensar o estético e o moral sucessivos no homem sem que, para isso, eles precisem *ser* subordinados um ao outro. Assim como o estado estético no cumprimento da tarefa humana não dá nenhum passo em direção à vontade (ou ao conhecimento), a moralidade na determinação da vontade de um ser racional em geral não tem legitimidade para debilitar nenhuma potencialidade fundamentalmente humana. Para Schiller não existirá nenhum mal radical no homem a ser excluído pela moralidade. O homem é integralmente humano independente da qualidade moral de sua vontade (um homem não é menos homem por ter uma vontade má), a vontade racional é integralmente moral independente da força humana ser capaz ou não de vencer no tempo todos os obstáculos que lhe surjam (um homem não é menos moral por conta das contingências mundanas incluídas como fatores de uma ação moral). A lei moral exige que a vontade humana seja mais do que simplesmente humana, assim como a beleza exige que o homem moral seja mais do que simplesmente moral. Para ser homem *e* moral é preciso, portanto, coordenar essas demandas em vez de subordinar uma a outra, por mais que no tempo elas sempre apareçam como sucessivas e, conseqüentemente, produzam a ilusão de uma subordinação.

Essas fronteiras entre o estético e o moral que podemos delimitar de maneira mais exata no campo abstrato (no conceito de vontade e de homem fora do tempo) precisam também, para não parecerem mais uma idiossincrasia filosófica ou romântica aos olhos do entendimento comum, ter características visíveis e comunicáveis para os homens em sociedade. Portanto, se através da imediatez da vontade presente no homem estético de Schiller, poderíamos dispensar o método da razão prática pura de Kant, por outro lado, não podemos dispensar a preocupação de Kant em mostrar como o exercício dos princípios da razão prática pura se manifesta e se desenvolve na cultura humana. Desse modo, a partir desses resultados Schiller consegue de maneira mais definitiva concluir o seu percurso mais especulativo (ou se quisermos mais escolar) e se dirigir com mais facilidade ao entendimento comum e tratar de temas como a história do homem e o seu caráter na sociedade.

que “a autonomia do ânimo e a autonomia no fenômeno coincidem”. (Cf. Schiller a Könner, 18 de fevereiro e 19 de fevereiro 1793, *Kallias ou Sobre a Beleza* pp. 72-77; Dk, vol. VIII, pp. 293-296)

3.3 O estético enquanto necessário para o acesso ao incondicionado

AS FACULDADES HUMANAS SEGUNDO O TEMPO (carta XXIII)

É próprio do homem enquanto ser racional o conhecer e o dever, mas essas propriedades não estão ao seu alcance desde o nascimento. Elas não são inatas. Assim como a existência do homem tem um início no tempo, ainda que sua pessoa seja atemporal, tais faculdade, embora sejam incondicionadas ao tempo, precisam ter um começo no ânimo, que distinguiria a sua condição enquanto disposição [*Anlage*] da sua condição enquanto efetividade. Portanto, os seus princípios são sempre os mesmos, mas os (e)feitos dessas faculdades estão condicionados à sucessão e são passíveis de um desenvolvimento gradual e histórico. Há condições temporais no surgimento dessas faculdades no homem e, apesar de a maioria dessas condições serem empíricas e proporcionarem nada mais que uma ocasião ou uma oportunidade para o *uso* dessas faculdades, para Schiller, será possível afirmar uma condição que será necessária para tais faculdades *em geral*: o estado estético. Se em Kant o estado estético, do ponto de vista da observação, era descrito como um estado intermediário que *facilitaria* a passagem da determinação sensível à determinação moral, em Schiller conseguimos afirmar o estado estético como condição *necessária* para que o homem consiga fazer a passagem de sua determinação natural (determinação imediatamente vital) para a determinação formal, tanto a prática quanto a teórica. Sem tal passagem a destinação humana não se faria temporal e, conseqüentemente, tampouco se faria exequível. A liberdade para ser uma tarefa exequível ao homem precisa se fazer também uma tarefa histórica.

Antes de tudo, cabe ressaltar a diferença entre a perspectiva que trata da faculdade em si mesma (ou seja, de acordo com a coerência de sua legislação interna) da perspectiva que quer tratá-la efetivamente, isto é, no tempo. Assim podemos entender que fazer do estado estético condição necessária para o homem inicialmente sensível alcançar o conhecimento teórico e a intenção prática não implica que a beleza seja parte constitutiva da verdade ou da moral. A beleza incita dentro do campo sensível o homem à determinação ativa em geral, antes mesmo de conseguirmos distinguir esta enquanto faculdade de conhecimento ou faculdade de apetição. Por isso, ainda que a beleza seja reconhecida como uma representação pura, de modo algum ela está autorizada a auxiliar as forças ativas determinantes que visam à verdade e ao dever, pois cada força possui sua própria legislação, que lhe fornece a liberdade e os limites devidos. O uso determinado de cada faculdade precisa ser totalmente livre de

forças alheias e fundamentado em sua forma específica, inclusive é de se impedir também uma interferência mútua entre moral e verdade. Do ponto de vista do uso próprio de cada faculdade, a determinação moral não deve influenciar a determinação teórica e vice-versa. Para conhecer, o entendimento humano tem que se fundamentar imediatamente em conceitos purificados tanto do empírico quanto das intenções morais; para ser moral, a vontade tem que se fundamentar imediatamente na forma da lei sem se misturar com o prazer sensível ou com os objetos do conhecimento. Entre a pureza formal exigida por cada faculdade e a materialidade exigida pela vida, há um abismo que o homem não é capaz de superar a partir do seu conhecimento e da sua vontade, ou seja, tal superação precisa ser feita dentro e não fora da série temporal.

Para conceber a existência como objetiva, o homem precisa que tal existência se mostre sensível. É enquanto determinado sensivelmente que o homem pode, pela primeira vez, intuir-se como existente. Ainda que tenhamos o pensamento de que a existência humana poderia ser de infinitos modos, ao ponto de pensarmos comumente que existência determinada passivamente negaria uma livre determinabilidade; quando representamos mais claramente as condições temporais, sabemos que tal determinabilidade enquanto vazia nunca poderia *ocorrer* no mundo ou ser representada na intuição. Antes de ser posta no tempo, a existência do homem seria uma representação vazia, a partir da qual os conceitos se refeririam a uma realidade numênica impossível de fazer-se objetiva e, sobretudo, incompatível com os limites do homem. A qualidade de sensível é condição para que a existência seja posta no tempo e seja atribuída a um homem específico.

Para que o homem além de real, seja considerado livre (isto é, ter as suas forças internas como fundamento de suas ações), a princípio teríamos duas opções: ou o desaparecimento da determinação passiva ou a prévia presença da determinação ativa no homem enquanto disposição (enquanto em si ou simples possibilidade). A simples eliminação da determinação passiva acarretaria na ausência de objeto da intuição ou na perda de existência, por isso, a primeira alternativa se torna nula: não se pode suprimir a existência em nome da realização da liberdade. Por isso, para se fazer no tempo, a determinação ativa precisa inicialmente realizar-se *sem excluir* a determinação passiva, por conseguinte, o único modo da liberdade se fazer presente é quando o homem existe ao mesmo tempo com elementos de sua atividade e de sua passividade, ou seja, quando o homem existe esteticamente.

A sensibilidade é uma característica importante porque nos garante que estamos tratando sempre da existência humana (e não de uma ficção), no entanto, se nos ativéssemos simplesmente a ela, a existência estética seria idêntica à existência moral. Do ponto de vista da sensibilidade, a forma pura é indiscernível enquanto estética, lógica ou moral. Somente quando pensamos os fundamentos *a priori* de cada faculdade, tomamos ciência das distinções entre a condição estética e o valor moral ou intelectual e, conseqüentemente, evitamos que o valor incondicional se misture com o sensível e que a aparência sensível deixe de ser estética para ser lógica (ou enganadora²²⁷). Não há identidade entre o estético e o racional, mas sim uma proximidade que é muito grande quando a comparamos com a passagem entre o sensível e o estético. O estético é responsável por introduzir a espontaneidade da razão no mundo sensível e faz com que o poder da sensação seja anulado, deixando o homem em condições de agir imediatamente por sua vontade, ainda que isso não implique que sua vontade seja moral (a qualidade de moral é independente do estético).

Para Schiller, o passo entre sensível e o estético é o passo mais difícil que o homem tem que fazer no tempo e, além disso, para esse passo ele não pode contar com o seu conhecimento ou com o dever ao que ele se submete, pois antes da condição estética o seu conhecimento seria simplesmente um ensinamento dado e o seu dever seria apenas a submissão ao conteúdo de um preceito estabelecido previamente. Nesse primeiro passo exige-se que a natureza do homem seja transformada: a sua vida material precisa aceitar a submissão às formas em geral. Tal transformação é vista como uma ampliação porque introduz o formal onde antes havia apenas o material. Em contrapartida, o passo do estético para o moral exige apenas que o homem especifique ou isole o elemento formal que já estaria contido genericamente no estético. Em resumo, para um uso legitimamente puro da faculdade de apetição, o homem precisa trocar *voluntariamente* o estado de determinabilidade ativa pelo de determinação ativa em função de uma situação relevante ou de um desafio sublime. A comparação desses dois passos evidencia que aquele primeiro é uma questão de natureza e não uma tarefa da razão, assim, para realizá-lo o homem precisa de algo que lhe seja estranho, ainda que para o segundo passo ele seja completamente autossuficiente.

Schiller propõe que essa questão de natureza – impossível de ser assumida pela razão – fique a cargo da cultura: “submeter o homem à forma ainda em sua vida meramente física e torná-lo estético até onde possa alcançar o reino da beleza, pois o estado moral pode nascer

²²⁷ A distinção entre a aparência lógica e aparência estética será abordada novamente em 3.4.

apenas do estético, e nunca do físico.²²⁸” A cultura é o movimento que, sem pressupostos ou finalidades empíricos ou transcendentais, afasta o homem da sensibilidade enquanto matéria bruta, conduzindo-o a um refinamento que não tem *em si mesmo* um valor ou um fim incondicional. Contudo, esse caminho do bruto ao refinado em nada negligencia os fins naturais (pensemos aqui os fins mais vitais: comer, beber, dormir etc.), ao contrário, a cultura tem como pressuposto o cumprimento desses fins sem o qual não poderia haver espaço para a preocupação com as (boas) maneiras de agir ou de se portar. Somente quando satisfaz suas necessidades mais vitais, um homem pode submeter-se ao refinamento. Desse modo, a dita submissão é, na verdade, a expressão da libertação do jugo sensível ou o exercício de uma liberdade do espírito dentro do campo sensível, ainda que tal liberdade possa não se representar precisamente como autonomia moral. Com efeito, tal exercício da liberdade do espírito no mundo sensível não precisa ser representado claramente como um fim. Não é *para ser* livre que o homem se refina, mas é simplesmente por *estar* livre da coerção sensível. Desse modo, o movimento da cultura não precisa de uma forma determinada que seja seu fundamento e tampouco um conceito que se projete como fim a ser realizado – o refinamento em seu início prescinde tanto do *a priori* quanto do teleológico, ele é fundamentalmente estético (uma conformidade a fins livre da representação do fim).

OS TRÊS ESTÁGIOS E A SUCESSÃO SEM SALTOS (carta XXIV)

Ao contrário do refinamento, o fundamento imediato da moral é uma forma *pura* que exige a submissão do homem sem nenhum tipo de consideração por suas condições naturais. Desse modo, quando pensamos o efeito dos deveres num sujeito insensível em geral às formas, muitas vezes podem ocorrer situações em que fins naturais e morais se colocam em conflito. No entanto, mesmo quando nesses conflitos aparentemente o dever vence a carência natural – e o faminto devolve a carteira que caiu do bolso do banqueiro –, é ingenuidade pensar que o homem está livre do poder da natureza. A *forma pura* da moral exige a determinação completa do dever e do motivo da ação, que, de fato, condicionam a ação, mas quanto ao *conteúdo* da ação, o homem não consegue determiná-lo antes de considerar minimamente as suas possibilidades e as suas consequências inseridas no mundo. Se o dever e o motivo são completamente determinados pela forma pura da lei, a ação particular, ao contrário, está submetida a leis da natureza. Quando tenta exigir imediatamente uma ação que

²²⁸ *EEH*, p. 110; Dk, vol. VIII, p. 645.

tem como resultado a privação de algo vital para o homem, a forma pura, mesmo quando ganha, sai perdedora na medida em que teve que, para isso, considerar o conteúdo natural dentro do templo da liberdade e fazer com que em seu caráter divino transparecesse algo de desumano. Em suma, ao fazer com que o dever negue diretamente o ser, o homem faz com que algo material seja considerado na moral ainda que negativamente, isso basta para corromper a forma pura, que é pura justamente por desconsiderar a ação dentro da série temporal (e não por negar tal série).

Aqui não se trata de recusar a qualidade de moral ao sujeito que se submete ao dever à custa de sua vida. (Esse é um falso problema, pois aquele que, diante de um homem necessitado, se pusesse a julgá-lo moralmente, ao invés de ajudá-lo a sair de sua condição, não o trataria de *modo nenhum* como fim em si mesmo e, conseqüentemente, não teria moral para julgar ninguém). Queremos apenas ressaltar que, no caso de uma ação particular negar diretamente uma exigência vital, o seu ajuizamento meramente moral é perigoso porque, se desse caso limítrofe formula-se a máxima 'a exigência moral nega a exigência natural', teríamos a ilusão de que a forma pura da lei moral seria *de regra* a negação da lei da natureza. Tentar vestir a moral como um inimigo direto da natureza vai contra qualquer projeto de sua efetivação no mundo e, além disso, compromete a característica desse domínio, pois induziria a inferência de que a forma pura da razão se identificaria com a negação da matéria (ou a destruição dos sentimentos). A letra de Kant expõe logicamente a forma pura pela abstração dos elementos materiais, mas representar a forma pura como *negação* da matéria é simplesmente não distinguir o sentido de *puro* do sentido de *vazio*, ou numa palavra, é matar o espírito. A forma pura, em vez de ser a *espontaneidade* do espírito, seria uma *reação* à presença da matéria, quer seja fundamentada na própria matéria ou em parte alguma. Com a proposta de Schiller temos a forma pura estética como anterior ao surgimento da forma moral e, conseqüentemente, aquela ilusão projetada pela abstração é evitada. Vemos o espírito primeiro no mundo e depois o pensamos fora dele. O homem se livra do poder da natureza na medida em que realiza as exigências desse poder e, desse modo, ele supera diretamente a natureza enquanto *poder* mantendo a natureza enquanto *ser* ou *matéria*, a partir da qual a atividade do espírito pode se desenvolver.

Se privilegiarmos o tratamento da liberdade, menos como uma ferramenta para o julgamento moral, e mais como uma tarefa histórica, tanto para a espécie quanto para o indivíduo humano, será necessário que nos esquivemos desses casos capciosos que tentam

fazer da forma pura moral uma obrigação grosseira, urgente e indiferente ao desenvolvimento humano numa perspectiva mais ampla. Desse modo, Schiller conclui a necessidade de pensar os estágios históricos do homem numa única ordem – físico, estético e moral – e evitar a tentativa de fazer com que o primeiro salte imediatamente para o terceiro.

O que é o homem antes de a beleza suscitar-lhe o prazer livre e a forma serena abrandar-lhe a vida selvagem? Eternamente uniforme em seus fins, alternando eternamente em seus juízos, egoísta sem ser ele mesmo, desobrigado sem ser livre, escravo sem servir uma regra. Nesta época o mundo é para ele apenas fatalidade, ainda não é objeto; tudo tem existência para ele somente à medida que lhe proporciona existência; o que nada lhe dá ou toma é para ele inexistente.²²⁹

Apesar dessa rica descrição do que seria o homem num estágio completamente físico, Schiller tem ciência de que não poderíamos referi-lo precisamente a uma época ou lugar: “O homem, pode-se dizer, nunca esteve de todo nesse estágio animal, mas também nunca lhe escapou por completo²³⁰”. A sequência dos três estágios listados servem para orientar a nossa observação e não para antecipá-la ou deduzi-la a partir simplesmente de conceitos puros. Por conseguinte, não cabe à observação a função de comprovar ou deslegitimar tais estágio. Pelo contrário, essa intermediação necessária do estético entre o físico e o moral nos faz compreender o equívoco de uma observação que qualificaria como moral um homem que em plena submissão ao poder da sensibilidade utilizasse o conceito de absoluto ou de ilimitado para, em vez de se libertar, reafirmar tal submissão.

Afirmar como necessária a intermediação do estético explica por que a primeira aparição da razão não é condição suficiente para a liberdade ou para a moralidade do homem. Nessa sua primeira aparição a razão exige o absoluto, mas sem o reconhecimento que este é apenas uma forma, assim sendo, o homem tenta descobrir o infinito dentro da materialidade dada do seu indivíduo em vez de *transformar-se* num infinito. Em vez de fazer do seu indivíduo um *exemplar* da espécie, este homem faria da espécie uma *imagem ampliada* da sua individualidade. A razão no homem físico busca a inesgotabilidade da matéria, busca a verdade na representação imediata do objeto (intuição intelectual do objeto), busca a lei prática numa felicidade incondicionada (vínculo analítico entre moralidade e felicidade). Nesse momento, não há nada que possa ter uma necessidade na forma, não há nada que possa despertar o homem do dogmatismo teórico ou prático da razão.

Tudo precisa ter uma origem positiva para o homem constrangido pela natureza, e o

²²⁹ *EEH*, p. 113; Dk, vol. VIII, p. 649.

²³⁰ *EEH*, p. 114; Dk, vol. VIII, p. 650.

primeiro surgimento da razão não é capaz de reformular essa máxima. Mas essa origem positiva não é tão nociva para o uso teórico quanto o é para o uso prático. Em estado físico o homem é capaz de conhecer *historicamente* a Matemática e a Física, somente a Metafísica será, para ele, um grande insucesso. Incapaz de diante de um preceito prático atribuir ao elemento formal o fundamento suficiente, o homem comete “o mais infeliz dos erros” e “faz do imutável e eterno um acidente do perecível²³¹”. Fora da via formal, tal razão apenas explicaria o ético pela *existência* de um ser infinitamente forte, mas a partir dessa existência não poderíamos encontrar nenhum vestígio da natureza de sua vontade. Essa existência em nada seria a imagem e semelhança do homem e, conseqüentemente, o sagrado e o ético distorceriam o homem e o seu destino²³². Desse modo, a razão determinaria a vontade do homem condicionada a essa existência (negação da autonomia) e o motivo das ações nunca poderia ser um sentimento despertado pela forma da lei, mas sim o temor à representação concreta de um castigo (negação completa do valor moral).

Somente por intermédio do estado estético ou do efeito da cultura sobre o homem, o desenvolvimento da razão evita dirigir-se à matéria, quer seja matéria dada quer seja matéria inventada, e evita também reafirmar ilimitadamente no homem a sua condição animalesca. Essa tese de Schiller não pretende ser uma verdade historicamente comprovável, mas sim uma verdade historicamente repetida em todo indivíduo e em toda época da humanidade. Não está na razão ou no progresso da ciência o meio para superar o estado físico do homem. A saída do poder da natureza inicia-se com a contemplação.

A CONTEMPLAÇÃO (carta XXV)

Enquanto a relação do homem com o mundo sensível for completamente passiva, isto é, enquanto o único elo do homem com o mundo for a simples sensação – no significado mais cru do termo –, o homem continua sendo completamente idêntico ao mundo e, conseqüentemente, o mundo não *aparece para ele*. O início fenomênico do mundo depende de que o homem se distinga do universo [*Weltall*] que o cerca; o homem deve ser mais que um ser físico, deve romper o vínculo imediato que o prende ao mundo e que impede ambos de se posicionarem um fora do outro: um como sujeito e outro como objeto. Somente a partir

²³¹ *EEH*, p. 117; Dk, vol. VIII, p. 653.

²³² Talvez o exemplo mais clássico dessa perda da humanidade por meio de uma busca desvairada em ser deus pela força (e não pelo merecimento moral) esteja em Ajax de Sófocles. Ao ver Ajax submetido a esse extravio, Odisseu conclui: “vejo que nós nada mais somos do que/ fantasmas, quantos vivemos, ou sombras leves”. (vv 125-126, trad. F. Ribeiro de Oliveira)

desta cisão, o mundo é para o homem, ou seja, é representado a partir das condições formais sensíveis que o homem impõe a qualquer coisa que lhe apareça como objeto. Enquanto objeto, mesmo se ainda não a pensamos como objeto de conhecimento, a natureza não domina mais o homem de maneira categórica como ela domina os outros seres, pois se ela ocupa o lugar de objeto significa que o homem já ocupa o lugar de pessoa. O conhecimento é claramente uma atividade do homem que determina a representação de um objeto dado, mas, antes dessa atividade determinante, o homem precisa fazer com que esse objeto seja *determinável*²³³, isto é, que o objeto perca a determinação dada para que possa ter uma determinação futura construída pelo homem.

Schiller, a princípio, faz uma analogia entre essa primeira aparição do mundo e a revolução de Zeus sobre Cronos, porém logo se vê forçado a recuar nesse “livre curso da imaginação”, por perceber que foi longe demais e confundiu o momento do estado estético com o momento da instituição das leis que tem origem no Olimpo, isto é, totalmente fora do mundo sensível. Mas seria injustiça dizer que esse equívoco fora induzido pela *Teogonia* de Hesíodo, uma vez que nela encontramos muito bem separados o momento da primeira aparição da Terra (Gaia) e o momento da legislação de Zeus. A contemplação parece ter mais afinidade com a imagem do próprio Cronos quando, num único ato, ceifa aquele vínculo entre Urano e Gaia, vínculo que forçava esta a manter seus filhos *em si mesma* e submetidos a uma necessidade vã de união. Esse corte, segundo a poema de Hesíodo, possibilitou pela primeira vez que o mundo se mostrasse não mais sob o domínio imprevisível da eternidade celestial, mas sim sob o domínio cíclico do tempo (ainda que este último estivesse fadado a, depois de uma longa guerra, sucumbir à astúcia e aos aliados de Zeus).

A contemplação é o que nos liberta do estado físico e, quando nos deparamos com algo belo, ela nos permite dar os primeiros passos no mundo das Ideias, “mas sem deixar, note-se bem, o mundo sensível, como ocorre no conhecimento da verdade.”²³⁴ Saímos de dentro da Terra, a Beleza já pode nos encantar, mas ainda assim somos devorados pelo Tempo. A verdade e a moral, por mais puras que sejam, precisam manter um elo com a sensibilidade, mas tal elo, enquanto intuição ou sentimento *a priori*, exclui toda a contingência da matéria e toda passividade do sujeito e, por isso, não obstrui nada à espontaneidade pura do espírito. Por isso, conseguimos, no campo teórico ou no prático, ter

²³³ Em termos kantianos, só é possível emitir um juízo determinante sobre o objeto da natureza depois de refletirmos sobre ele.

²³⁴ *EEH*, p. 120; *Dk*, vol. VIII, p. 657.

um critério claro para identificar a passividade ou a atividade do sujeito e também o que faltaria para passar da primeira à segunda. Na beleza a atividade está junto da passividade, elas não se excluem “a reflexão imbrica-se tão perfeitamente no sentimento que acreditamos sentir imediatamente a forma.”²³⁵ Não é possível indicar ou a reflexão ou o sentimento como a primeira condição da beleza; enquanto não sentimos e refletimos ao mesmo tempo, a beleza nos escapa e, desse modo, a beleza é objeto e estado de nosso sujeito. “Ela é, portanto, forma, pois que a contemplamos, mas é, ao mesmo tempo, vida, pois que a sentimos. Numa palavra: é, simultaneamente, nosso estado e nossa ação”²³⁶.

Através da verdade e da moral, podemos rigorosamente provar a presença de uma razão pura (teórica e prática) na humanidade, justamente porque a verdade e a moral excluem toda a passividade da nossa pessoa. Pela exclusão da nossa passividade, temos certeza de que podemos (e devemos) ser completamente ativos frente a um objeto de conhecimento e frente a nossa ação no mundo, porém, por essa simples exclusão ainda não sabemos como alcançar tal atividade a partir do nosso começo histórico. Por isso, com Kant, ainda não podemos fazer dessa atividade uma tarefa histórica da nossa existência individual, mas apenas como tarefa (histórica) de um homem eterno ou inexistente – de um homem enquanto alma imortal ou enquanto gênero. Pela beleza buscávamos uma sucessão da passividade à atividade, mas em vez da sucessão, que a observação empírica parecia nos indicar, encontramos a própria *unificação* da atividade com a passividade. Para explicarmos a beleza enquanto estado intermediário entre a passividade e a atividade, acabamos por cair numa via de acesso ao puro que não se afirma pela exclusão e, conseqüentemente, encontramos mais do que carecíamos: a ponte para a moral se faz também a realização do objeto completo da nossa vontade (o vínculo entre virtude e felicidade).

Desse modo, a realização histórica da liberdade, para Schiller, não é mais a história da exclusão infinitamente paulatina de nossa passividade, mas sim a história dessa unificação. Em outras palavras, a pergunta que deve nos guiar não é mais como o homem passa da passividade para a atividade, mas sim de como o homem passa da mera passividade para o estado em que ele é passivo e ativo ao mesmo tempo. Apesar de todos os três estágios, listados por Schiller, serem decisivos para a narrativa da história humana não cair em contradições ou em ilusões, a nossa observação deve se focar mais precisamente na passagem

²³⁵ *EEH*, p. 121; DK, vol. VIII, p. 658.

²³⁶ *EHH*, p. 121; Dk, vol. VIII, p. 658.

do primeiro ao segundo, e não tanto na passagem do segundo ao terceiro²³⁷. A atividade da vontade é pressuposta na determinabilidade estética, mas o homem se caracteriza no estado estético enquanto consegue manter em segredo a natureza pura ou empírica do objeto dessa vontade. Schiller, portanto, diz que o estado moral já está no estético enquanto faculdade, isto é, enquanto não se vivencia alguma ocasião grave que imponha ao indivíduo o constrangimento de excluir um dos elementos dessa unificação estética e que force a vontade a se mostrar ou pela negação da sua felicidade ou pela negação de sua incondicionalidade. Como a passagem do estético ao moral será essa ação imediata da vontade provocada por uma circunstância especial, dela não podemos (e tampouco precisamos) fazer história.

Resta frisar que a possibilidade de o homem estético querer ser heterônomo é mantida, pelo menos quando pensamos esse homem estético somente à luz da beleza suavizante. A educação estética, ainda que possa ser condição histórica e promoção à moralidade, não carrega em si mesma a garantia de um aperfeiçoamento verdadeiramente moral. Através dessa educação, nossos atos mais grosseiros são eliminados e as representações formais ganham mais força frente aquelas que se referem diretamente à intuição, no entanto, a moralidade exige mais. Exige que a forma seja lei e, conseqüentemente, que não seja simplesmente contemplada, mas sobretudo respeitada. Em outras palavras, para moral não basta a forma resultada do refinamento (movimento que unifica a atividade com a passividade através da violência contra a matéria, mas violência que sempre pressupõe a permanência da própria matéria), é preciso a forma pura, a espontaneidade do espírito, em suma, uma fonte de valor totalmente independente da existência sensível ou da história humana e, mesmo assim, considerada dentro de nós ao ponto de a denominarmos autonomia.

3.4 O estético na sociedade: o lugar da aparência.

APARÊNCIA E REALIDADE (Cartas XXVI)

As duas últimas cartas da *EEH* tratam dos três principais vestígios que marcam a transição do estado físico mais primitivo – quer na figura do homem das cavernas quer na do homem nômade – para uma realidade estética: *aparência*, *enfeite* e *jogo*. Para Schiller, esses

²³⁷ “Numa palavra: não se pode mais perguntar como [o homem] passa da beleza à verdade, pois esta já está em potência [*dem Vermögen nach*] na primeira, mas sim como ele abre caminho de uma realidade [*Wirklichkeit*] comum a uma realidade estética, dos meros sentimentos vitais a sentimentos de beleza.” (*EEH*, p. 122; Dk, vol. VIII, p. 659)

são os três fenômenos [*Phänomene*] que na história anunciam o advento da humanidade. A carta XXVI reserva-se, sobretudo, à aparência e descreve quais são as suas condições e as consequências que a sua valorização engendram no desenvolvimento do homem.

Os três fenômenos marcam os primeiros passos para fora do estado animal, porém, em razão do conceito de estético que Schiller construiu a partir da beleza suavizante, eles podem ser vistos também como os primeiros passos de um pensamento mais abstrato em direção à humanidade no sentido pleno do termo. Em outras palavras, nessa narrativa, que se faz histórica, há também um interesse pedagógico. Através desses fenômenos, mais do que assinalar a evolução do animal ao homem lúdico, Schiller pretende descrever os impedimentos que o homem em geral precisa vencer para fazer florescer a sua humanidade, tanto no passado quanto no presente. E nessa descrição reconhecemos que tais impedimentos possuem uma analogia entre como eles ocorrem no homem tensionado pela coerção sensível e como ocorrem no homem tensionado pelos conceitos.

A mais alta estupidez e mais alto entendimento tem uma certa afinidade entre si no fato de ambos só buscam o real e são de todo insensíveis à mera aparência. Aquela deixa seu repouso somente pela presença imediata de um objeto nos sentidos, e este volta ao repouso somente pela redução de seus conceitos a fatos da experiência: numa palavra, a ignorância não pode erguer-se para além da realidade [*Wirklichkeit*], e o entendimento não suporta ficar aquém da verdade. Aquilo que a falta de imaginação faz no primeiro caso, aqui é o domínio absoluto sobre a mesma que o faz²³⁸

A prisão do homem à realidade das coisas, quer seja pelas correntes da natureza ou pelas da razão, caracteriza a privação do homem, pois a realidade refere-se em última instância à sua receptividade e não a sua espontaneidade. O homem mais erudito e também o mais néscio são iguais no que diz respeito ao acesso à realidade, pois dominar completamente a imaginação e carecer dela, para Schiller, causam o mesmo efeito: reforçar o elemento que o

²³⁸ *EEH*, p. 124; Dk, vol. VIII, p. 661. A última frase em alemão é “Was dort der Mangel der bewirkt, das bewirkt die absolute Beherrschung derselben” e, nos limites da gramática, podemos entender, tanto no alemão quanto no português, esse “domínio da mesma” como o domínio exercido pela mesma ou sobre a mesma. Uma prova dessa dubiedade é que podemos compreender muito bem as seguintes frases: “Em razão do domínio da imaginação o homem viu um oásis” e “em razão do domínio da imaginação o homem deixou de ver o oásis”. Poderíamos também estender os exemplos dessa ambiguidade de sentido para as expressões “domínio das paixões”, “domínio do inimigo” ou “domínio do acaso”. Mas se a tradução “domínio da imaginação” é interessante por manter essa dubiedade presente também no alemão, convém àquele que comenta o trecho tomar posição clara sobre o seu sentido, por isso, optamos por “domínio sobre a mesma”, ainda que o sentido oposto não se mostre totalmente absurdo nesse contexto. Vale a pena também mencionar que essa intrigante frase não consta na edição das *Cartas* que o próprio Schiller publicou em *Kleinere prosaische Schriften*, III (Leipzig, 1801). Por isso, o leitor não a encontrará em algumas traduções (Leroux, Rodrigues Cacete, Schwarz e Suzuki, Snell). A edição da Deutscher Klassiker recuperou essa frase, presente na revista *Die Horen* (junho 1795), mas, infelizmente, sem esclarecer em nota que a presente frase foi retirada na publicação de 1801.

homem não pode criar por sua própria força. “A realidade das coisas é obra das coisas²³⁹”. Ser indiferente à realidade é uma condição para a ampliação da humanidade, pois sem essa condição todo o nosso poder seria em vão, ou melhor, sem essa condição não atribuiríamos valor ou utilidade àquilo que está totalmente ao nosso alcance efetivar: “a aparência das coisas²⁴⁰”. O nosso conhecimento, se for medido simplesmente pela realidade, seria inútil, pois a realidade das coisas não muda com o conhecimento. Conhecer algo não é ter poder sobre algo. O nosso conhecimento tem valor quando percebemos que é a nossa maneira de ver a coisa que muda entre o momento da ignorância (o espanto) e o momento da ciência. O poder do conhecimento se exerce sobre a aparência da coisa, por isso, através dele (ou mesmo das nossas representações em geral como as mitológicas, religiosas, literárias e etc.) podemos mudar e transformar a aparência das coisas, mas convém estarmos conscientes de que a sua realidade não nos pertence.

Essa consciência da distinção entre aparência e realidade é condição, em Schiller, para a aparência ser qualificada de estética. Aquele que toma a aparência por uma realidade deixa as duas fugirem de suas mãos. Por um lado, ele toma o subjetivo (o que pertence ao sujeito) pelo objetivo e, por outro, ele toma o estético pelo lógico. Por mais conhecimento ou genialidade artística que um homem tenha, quando acredita que a aparência é a coisa, a verdade se torna mentira e a beleza se torna engodo. O engano ocorre quando o homem faz da aparência algum objeto específico dos seus dois impulsos fundamentais (faz da imagem um oásis no deserto ou uma regra supostamente incondicionada da razão) e perde a oportunidade de fazer dela um objeto para o seu impulso lúdico. Estética é a *mera* aparência que é vista e pensada como *mera* aparência. A aparência estética é aquela que não precisa ser (parecer) nada mais que aparência, ela não precisa nos tocar²⁴¹ e tampouco nos obrigar, e, justamente por isso, ela legitima o seu domínio e a sua autônoma.

Desse modo, compreende-se por que, para Schiller, a autonomia da beleza, em vez de comprometer, favorece o exercício da autonomia da liberdade. Se, em Kant, o direito do homem a efetivar a liberdade no mundo o leva a postular um criador da natureza com vontade moral, sem o qual a moral correria o risco de se mostrar totalmente incompatível com as leis da natureza (ainda que essa incompatibilidade não ameace o fundamento da moral, mas

²³⁹ *EEH*, p. 124; Dk, vol. VIII, p. 661.

²⁴⁰ *EEH*, p. 124; Dk, vol. VIII, p. 661.

²⁴¹ Cf. *EEH*, p. 124-125; Dk, vol. VIII, p. 662. Schiller aproxima a aparência estética da visão de um objeto em oposição a maneira de sentir o objeto pelo tato.

apenas o seu objeto: o sumo bem). Em Schiller, através do estético, apreendemos a não nos importarmos tanto com o domínio da natureza e exercitamos, sem receio, o nosso direito absoluto sobre a aparência das coisas, unindo, à vontade, o que a natureza separa ou separando o que a natureza une. Com Schiller, não será preciso o esforço que Kant despende para conciliar a teleologia física com a teleologia moral. O homem estético consegue ser justo sem esperar a justiça nesse mundo ou num outro²⁴². A efetivação da moral no mundo, segundo o poeta, não precisa ser conforme à legislação da natureza, pois ela ocorre em grande parte no domínio da aparência, no domínio que está sob o poder da ação humana sem mais teorias ou sem mais postulados. Sabendo a distinção entre o que depende de nós (a aparência) e o que não depende de nós (a realidade), o homem conquista “um poder absoluto de propriedade.”

Entretanto, ele só possui esse direito soberano no *mundo da aparência*, no reino sem essência da imaginação, e somente o possui enquanto conscienciosamente se abstém, na teoria, de afirmar sua existência e, na prática, de atribuir existência através dele. Vedes, portanto, que o poeta sai de seus limites quando confere existência a seu Ideal ou quando tem como fim uma determinada existência através dele. Mas ele não pode fazer nenhum dos dois senão à medida em que transgride seu direito de poeta, invade pelo Ideal o âmbito da experiência e ousa determinar a existência real [*wirkliches Dasein*] através da mera possibilidade, ou à medida que abdica de seu direito de poeta, deixa a experiência invadir o âmbito do Ideal e limita a possibilidade às condições de realidade.²⁴³

Quando o homem quer determinar o campo da existência, ele o faz ou transgredindo as leis que são válidas para o campo das aparências ou corrompendo a origem *a priori* que fundamenta a sua autonomia. Para evitar a transgressão ou a corrupção das leis da razão, Kant busca astuciosamente (pelos postulados e também pela noção de fé racional) ir *apenas subjetivamente* para além do que a objetividade prática ou teórica estabelece e, além disso, alcançar, já fora do poder do homem, algumas certezas e convencimentos a respeito de ideias, para ele, imprescindíveis à razão. Desse modo, as aparências que a razão projeta para além dos seus limites ganham em Kant uma utilidade subjetiva (unidade do conhecimento, possibilidade de executar o objeto da moral no mundo) sem mais enganar o sujeito, sem mais se passarem por representações objetivas. Por isso, podemos dizer que Kant consegue evitar o engano das aparências, mas sem lhes dar a autonomia, isto é, sem lhes proporcionar um valor por si mesmas. A posição de Schiller se distingue porque, em vez de satisfazer de algum

²⁴² “Assim que os homens começaram a refletir sobre o justo e o injusto, numa época em que ainda olhavam de forma indiferente para a conformidade a fins da natureza e a usavam sem pensar então noutra coisa, a não ser no seu curso habitual, era inevitável que então surgisse o seguinte juízo: não pode ser indiferente que um homem se comporte ou não honradamente, com justiça ou com violência, ainda que até ao fim da sua vida, ao menos aparentemente, não tenha encontrado, seja qualquer felicidade para as suas virtudes, seja castigo para os seus crimes.” (CFJ, §88 p. 298; Ak, vol. V p. 458)

²⁴³ EEH, p. 126; Dk, vol. VIII, p. 664.

modo essas exigências da razão que transcendem as suas próprias leis *a priori*, ele pretende que o homem se satisfaça plenamente com aquilo sobre o qual ele possui *diretamente* um direito absoluto. O poder sobre as aparências é verdadeiramente absoluto somente quando o homem supera o desejo de, através dele, compensar ou explicar a sua sujeição à realidade.

Convém ressaltar que a valorização da mera aparência feita por Schiller pressupõe, por um lado, a distinção entre aparência e realidade e, por outro, a distinção entre aparência estética e a aparência lógica. A aparência estética é a aparência *sem* realidade e que *não se passa pela* realidade. Mas as duas condições não pertencem diretamente à aparência, pelo contrário, elas dizem mais respeito à própria natureza ou ao próprio estado do homem, quer considerado isolado ou em sociedade. A sinceridade que o homem atribui à aparência, para Schiller, será um *sinal* de sua plenitude e excelência tanto do ponto de vista do gosto quanto do ponto de vista moral, pois, somente quando o homem está em paz, internamente, com suas obrigações morais, ele consegue fazer com que tais obrigações não se mostrem externamente. A moralidade, sendo efetiva no dever e no motivo moral, pode (ou mesmo deve, se tiver em mente a plenitude da humanidade) permitir à ação se desprender da coerção e se mostrar livre e também conforme ao gosto e à bela aparência.

No entanto, convém também dizer que essa sinceridade da aparência, que, no mundo submetido à cultura, se torna um sinal da autonomia moral, não cria nenhum elo específico com a última; a sinceridade da aparência se vincula mais precisamente com as potências *em geral* do homem, isto é, antes de distingui-las entre física e moral. O argumento de maneira mais precisa diz que, assim como a preocupação com aparência é um sinal de que as coerções naturais estão em alguma medida satisfeitas, na ordem da moralidade, a aparência simplesmente estética é um sinal de que as coerções morais estão em alguma medida satisfeitas. (A pressuposição de que o homem estético não possua de modo algum coerções morais implicaria dizer que ele não teria a razão prática pura ou dizer que tal razão ainda não seria para ele um fato – uma pressuposição que não fazemos na moral kantiana). Em suma esse sinal não implica ligação conceitual ou necessária entre o estético e o moral. Por isso, um homem, sem uma educação estética, pode ser totalmente moral e, mesmo assim, continuar avesso à aparência, pois, nesse caso, lhe faltará o senso de distinguir a 'mera aparência' da 'aparência de uma inclinação sensível'. Sem a educação estética, o homem não vê a aparência *sem* lhe colocar uma realidade – a primeira condição da aparência estética e que lhe fornece autonomia própria. Em contrapartida, sem um grau desenvolvido de autonomia moral, um

homem pode querer fazer dessa aparência autônoma sua própria liberdade, isto é, ele não cumpre a segunda condição da aparência estética e a transforma em aparência lógica.

A aparência é verdadeiramente estética quando o homem já possui em certa medida uma disposição estética e, conseqüentemente, uma satisfação específica distinta tanto da satisfação material quanto da satisfação formal (teórica ou prática), a saber, uma satisfação lúdica. Por meio do cultivo de um desinteresse total pela realidade (tanto como fundamento da aparência quanto como sua finalidade), o homem consegue fortalecer gradativamente o dever moral, na medida em que aquele desinteresse facilita o reconhecimento de um interesse que tem origem na espontaneidade do sujeito e se mostra como puro ou incondicionado. Tanto a estética quanto a moral (assim também quanto a verdade) necessitam que a distinção entre aparência e realidade seja cada vez mais purificada, pois é quando negligenciamos essa purificação que uma pode se mostrar algum empecilho para a outra. E uma vez feita essa purificação, em vez de ligar esses dois campos por qualquer tipo causalidade pensável, Schiller propõe que respeitemos os limites de cada uma sem fazer a aparência estética determinar a vontade e, do outro lado, sem fazer as exigências morais limitarem ou fundamentarem a total felicidade que o homem tem o direito no campo da mera aparência.

AS TRANSIÇÕES HISTÓRICAS À LUZ DO ESTÉTICO (carta XXVII)

A carta XXVI ensaia tratar da passagem do estado selvagem para o advento da humanidade, mas acaba por focar nas condições da autonomia da aparência estética e também na descrição do seu desenvolvimento como inofensivo ao desenvolvimento da moralidade. Somente na carta XXVII, Schiller traz a prometida descrição da passagem específica do círculo animal em sua manifestação mais primitiva (que podemos pensar) à humanidade.

Como já adiantara na carta anterior, esse processo de advento da humanidade se iniciaria apenas quando o homem tivesse contato com um outro igual mas fora de si. Por isso, para Schiller, a humanidade não consegue surgir num indivíduo que vive só e sempre dentro de uma caverna. Sem que a natureza o ponha diante de um outro no qual o homem possa se ver, não há o início da humanidade, pois não há espaço para o estímulo das forças receptivas. Em contrapartida, na ausência completa de uma vida individual, isto é, na imersão total no interior de uma massa de seres nômades em que não se é mais do que um simples número, a humanidade também não tem nenhuma ocasião de despertar. Quando os seres humanos se restringem a esse momento em que não há indivíduos, mas apenas um conjunto no qual

ninguém é capaz de olhar em si mesmo, as forças formadoras não podem se desenvolver. Preso em si, o homem não identifica as coisas como matérias e as forças formadoras (se é que já podemos chamá-la assim) são indiscerníveis dos sonhos. Preso fora de si, o homem é sufocado pela resistência da matéria e não consegue se constituir como uma atividade específica (talvez um tal homem nem sonhe). Somente quando as circunstâncias naturais permitem a alternância do humanidade ora em si ora fora de si, o homem começa a se ver como espécie e como indivíduo e a possuir as representações capazes de o libertar do reino animal. Em suma, com essas duas condições figuradas como o troglodita e o nômade, Schiller recusa-se a colocar o início da humanidade no simples indivíduo e também no simples aglomerado de seres, o homem se inicia quando (ou se) lhe é dado um lugar para ficar em silêncio consigo mesmo e, alternadamente, um lugar para se reconhecer como integrante de uma comunidade.

A partir dessa condição de projetar a humanidade em si e também a humanidade fora de si, o homem começa a representar (e não simplesmente se sujeitar a) a resistência ou a necessidade da natureza. Fazendo dessa resistência a matéria de sua representação, o homem pensa em acumular a matéria e começa a vencer não apenas a necessidade imediata, mas também aquela que ele consegue representar como futuramente próxima. O homem troca o jugo da necessidade material pelo jugo do desejo por fruição, aqui entendida ainda como material, pois apenas se quer mais momentos de fruição e não outra espécie de fruição, a qual se colocasse fora do tempo ou na simples forma da representação. Essa troca, que ainda não retira o homem do reino animal, já caracteriza, contudo, a passagem do trabalho para o jogo. “O animal *trabalha* quando uma privação é o móbil de sua atividade e *joga* quando a profusão [*Reichthum*] de força é este móbil, quando a vida abundante instiga-se à atividade.”²⁴⁴ Esse jogo, que pertence ao reino físico, faz com que a abundância seja fruída *por si mesma* e não mais por negação da necessidade e, embora ainda material, tal abundância já é uma centelha de liberdade presente no bramido do leão saciado e não ameaçado, na cantoria dos insetos ou mesmo na quantidade de mudas geradas por uma única árvore. Desse modo, na abundância material, o homem se torna capaz de fazer de sua atividade um meio e simultaneamente um fim; a atividade perfeita se mostra possível no interior do natureza.

Quando somamos a essa abundância a imaginação chegamos a algo específico do homem, mas essa especificidade ainda diz respeito apenas ao reino animal. Assim como a

²⁴⁴ *EEH*, p. 130; Dk, vol. VIII, p. 669.

atividade dos animais consegue ter uma liberdade dentro da materialidade, a imaginação também consegue exercer o seu poder com independência ainda sem referência à forma pura. O jogo físico dos animais corresponde ao jogo de fantasias da imaginação. Neste jogo, encontramos a imaginação rica em imagens e versátil nos enlaces dessas imagens, sua produção de figuras e seus encadeamentos não estão submetidos à coerção sensível, porém, Schiller, enfatiza que ainda não há condições suficientes para afirmar tal imaginação como força formadora espontânea [*selbständige bildende Kraft*]. A imaginação se torna efetivamente estética quando *salta* da livre sequência de imagens – que embora livre da coerção da natureza ainda consegue ser explicada pelas leis da natureza – para uma forma livre. Esse salto caracteriza a atividade do espírito legislador que pela primeira vez impõe as exigências de unidade, espontaneidade e infinitude sobre a matéria arbitrária, mutável e sensível.

Schiller se empenha, por um lado, em distinguir do jogo estético o jogo físico ou o jogo de fantasias, mas, por outro, em afirmar aqueles como condição negativa para o surgimento histórico dessa faculdade criadora do homem. Somente quando, na natureza, a lei da modificação pela modificação não reger mais de maneira indômita, conseguirão se fazer presentes no mundo a necessidade, a constância, a autonomia e a sublimidade do espírito. A carência imposta pela natureza imobiliza os animais em suas mais primitivas necessidades, somente àqueles capazes de acumular provisões e força física é reservado o movimento por si mesmo que os leva a necessidades mais complexas ou mesmo a um certo grau de desaparecimento de necessidades. Na ordem do tempo, o homem é primeiramente um animal e, enquanto tal, necessita que a natureza não lhe seja madrasta para superar essa condição inicial. É numa vida abundante que o homem consegue ouvir os sussurros do espíritos que falam primeiro ao seu coração antes de se constituírem claramente como exigências racionais.

Na abundância, aquilo que está diante do sujeito, em vez da carência do sujeito, evidencia sua potência, e, desse modo, a presença do objeto não mais apraz imediatamente o homem que, doravante, se apraz com aquilo que o objeto tem de seu. É pela posse (e não pelo conhecimento) que o homem mostra um efetivo domínio sobre o que lhe aparece, sem ela o poder do homem, por maior que pareça para si mesmo, estará fadado a sucumbir diante da *existência* do objeto. Analogamente ao problema da apercepção, no qual vemos que, pelo fato de todas as representações serem *minhas*, tenho direito de colocar o *eu penso* como

fundamento dessas representações, é por representar a coisa como *sua* que o homem tem condições de perceber a sua existência como fundamento efetivo do objeto e se comprazer com isso. Quando o sujeito se apraz mais com a sua posse do que com o próprio objeto, podemos dizer que o objeto proporciona um aprazimento que se funda mais no sujeito que no próprio objeto e, conseqüentemente, que o homem consegue aprazer-se consigo mesmo, ainda que não seja ainda um prazer puro.

Ao prazer da posse, contrapõe-se outro prazer ocasionado pelo objeto, mas fundamentado na representação pura do sujeito e não na sua existência. Nesse outro prazer, o comprazimento do sujeito se torna imune à necessidade da natureza, pois o que importa é apenas o estado do sujeito. A posse do objeto não perde de vista o interesse em sua existência, por isso, o aprazimento com a posse ainda permanece preso ao domínio das leis da natureza e, comumente, pode conduzir ao medo da perda do objeto ou a expectativa de se apropriar de objetos alheios. O gosto pela posse é uma fruição do sujeito individual que intimida o outro ou que por este é ameaçada, assim, no presente caso, a necessidade natural é apenas escondida ou burlada. A qualquer momento ela pode voltar. Somente quando, do objeto, o sujeito se interessa pela simples forma, ele possui um comprazimento puro de si e a necessidade da natureza é efetivamente superada. Essa pureza, que apaga a existência do objeto, apaga também no sujeito aquilo que se prende a tal existência: os desejos e os medos individuais. O homem que toma gosto [*Geschmack*] pelo belo mostra-se livre da natureza não pela abundância material (por sua riqueza, via estritamente privada), mas sim por um aprazimento consigo mesmo em que a sua individualidade e também a dos outros se apaziguam. Quando um homem *tem* a coisa, por mais magnânimo que seja, exclui o outro, pois a partilha do objeto sem a renúncia da posse reafirma a posição desigual de ambos. Quando um homem enfeita-se [*sich schmückt*], ainda quando lhe atribuímos um motivo egoísta, ele se aproxima do outro, pois o ato de enfeitar-se só faz sentido em sociedade uma vez que ele depende da pressuposição de um *olhar* externo. Ao enfeitar-se, um homem interioriza o olhar de *um* ou de *muitos* outros e visa ser *sujeito*²⁴⁵ do aprazimento de si e

²⁴⁵ A característica ativa do objeto de gosto é mais evidente na língua alemã que na portuguesa. Em alemão o gosto expressa-se mais frequentemente pelo verbo *gefallen*, o qual tem como sujeito o objeto de gosto e como objeto indireto aquele que expressa o gosto. “*Das gefällt mir*”. Em português o mais comum é expressar o gosto como “Eu gosto disso” (ainda que recorrente em sujeitos refinados dizer “Isso me agrada”). “Sujeito de aprazimento” tenta significar alguém que quer ser objeto de gosto, mas também enfatizar que, neste caso, ser objeto de gosto é o polo ativo da relação, é por essa condição que não usamos a expressão “objeto de aprazimento”, a qual daria a entender que o sujeito simplesmente se adéqua ao gosto do outro, ou seja, que satisfaz o desejo do outro pela negação do seu próprio, relação que, por definição, não visaria ao

simultaneamente de outro. Aqui o homem encontra uma espécie de aprazimento totalmente nova que é sensível mas irreduzível a um indivíduo.

O ESTÉTICO ENQUANTO CARÁTER SOCIAL

A partir dessa relação entre indivíduos que germina e cultiva as disposições estéticas do homem, Schiller busca constituir um genuíno caráter social que pudesse ser válido para além das carências naturais e dos princípios da razão. No nível físico, temos uma guerra entre os indivíduos (sem universal); no nível puramente racional, temos uma comunidade de espíritos (sem indivíduos). A sociedade que tenta se justificar *fisicamente*, ou seja, que tenta fundamentar-se numa necessidade natural, resultará inexoravelmente na dominação das forças individuais: o Estado dos direitos. Por outro lado, se ela se justifica *moralmente*, ou seja, se ela fundamenta-se numa necessidade ética, resultará na dominação das vontades individuais: o Estado dos deveres. No nível estético, o social, ao apoiar-se no gosto comum, consegue se livrar dessas duas necessidades e, conseqüentemente, das máximas da dominação externa e do ascetismo privado. Assim como o progresso do Estado físico (dinâmico) não depende da moralidade dos homens, o progresso moral é independente da sociedade em que o homem vive. Por outro lado, o progresso do Estado físico não aproxima o homem da moralidade, assim como o progresso moral do homem não melhora as leis do Estado. É preciso isolar o físico e o racional para que ambos não se corrompam nem nos fundamentos nem nos resultados, mas fazer com que o social se restrinja a um desses níveis é impedir que ele se efetive no sentido mais próprio do termo: harmonia entre os *indivíduos*.

Schiller reconhece claramente que o Estado dos direitos é condição de *possibilidade* para a sociedade. Na ausência de uma força que apareça no nível físico e que limite a natureza do indivíduo, a existência da sociedade restaria sempre ameaçada pela violência de um ou mais indivíduos. Além disso, a sociedade não pode recusar a *necessidade* moral que se situa somente na vontade geral. A dissolução da representação de vontade geral faria da sociedade uma arbitrariedade e, conseqüentemente, um alvo de deslegitimação pelos princípios da razão. O estético não pretende acabar com as leis sociais dadas e tampouco impedir que novas leis sejam instituídas em fundamentos mais necessários, ele pretende apenas que a sociedade repouse o seu princípio de efetividade, ou se quisermos, o seu princípio *executivo*, num caráter humano em que o indivíduo e a espécie sejam considerados ao *mesmo* tempo e na

belo, mas apenas à inclinação do outro.

mesma perspectiva, apesar da permanência incorruptível de suas distinções fundamentais (trata-se de ligar o indivíduo com a espécie e não de apenas misturá-los).

Assim como o gosto não legisla sobre a natureza ou sobre a moral, o caráter social fundamentalmente estético não vem substituir o Estado físico e tampouco compor a legislação do Estado ético. No entanto, a renúncia ao poder legislativo da natureza e da moral vem com a exigência sobre o poder executivo nesses domínios. O gosto se antecipa as penalizações das Leis dadas e faz com que o indivíduo controle os seus desejos insociáveis não por medo, mas sim por vontade de ser um sujeito de aprazimento. Por outro lado, assim como, no campo teórico, o gosto faz exigências sobre a forma exposição a fim de que o conhecimento, de propriedade das escolas, possa se tornar um bem para todos os homens; no campo prático, o gosto evita que o dever caia em banalidade, isto é, em *fórmulas* de condenação aplicadas em qualquer contexto com ou sem a presença de uma resistência contra a moralidade e indiferente aos sinais de nobreza da natureza do indivíduo. O reino do gosto se estende enquanto poder executivo tanto ao domínio dos impulsos sensíveis quanto ao domínio da razão²⁴⁶. Mesmo no domínio das belas-artes em que o gênio goza de uma potência ilimitada, o gosto sem ferir a sua autonomia exige que ele se faça compreender de algum modo até pelas crianças.

No gosto, todos os homens, dos mais servis aos mais nobres, são igualmente livres e de maneira imediata. As leis e ações que se fundamentam *a priori* num sujeito precisam aqui, em sua execução, do assentimento de todos. Na bela aparência se cumpre o ideal da igualdade, mas somente nela; querer mais que isso é digno da designação de *Schwärmer*. Esse ideal é (e ainda precisa ser) negligenciado no momento da fundamentação das leis, pois as leis (da natureza, da moral ou da arte) precisam ser mais que regras de convenções ou acordos unânimes. Mas se o trabalho de fundamentação conduz a razão para um lugar muito distante do entendimento comum, a preocupação com o gosto cuida para que os frutos desse trabalho, em grande medida realizado exclusivamente por uma determinada classe de homens (pois é inexequível haver uma sociedade humana em que todos sejam gênios ou legisladores ou cientistas), não permaneçam propriedade desses poucos. Através do gosto, espera-se que tais frutos consigam ser saboreados por *todos* os homens que participam de uma comunidade independentemente do desenvolvimento do entendimento ou da qualidade moral dos indivíduos.

²⁴⁶ EEH, p. 135; Dk, vol. VIII, p. 675.

Se o homem que não se interessa por nada mais que o agradável aos seus sentidos debilita a sociabilidade por sua *grosseria*, o homem completamente ascético faz o mesmo por sua *frieza*, o homem erudito o faz por seu *linguajar técnico* e o gênio o faz por sua *impetuosidade*. Por mais árduo e solitário que um trabalho seja, o gosto – aprazimento em comunidade com outros *indivíduos* – vem socorrer o homem e reconduzi-lo ao chamado também de *são entendimento*. Pela seriedade do trabalho, o homem consegue encontrar um valor interno e incondicionado às circunstâncias dadas, em contrapartida, pela sociabilidade, o homem, sem renunciar o direito à sua individualidade ou dominar a individualidade alheia, consegue encontrar um prazer com os outros. Por isso, a educação estética que visa diretamente que o homem seja pleno consigo mesmo *resulta* também na condução para uma plenitude vivida em sociedade. A tarefa transcendental mostra o seu lado temporal e mais especificamente seu lado social, desse modo, Schiller, por um lado, consegue ser fiel à ideia de um homem irredutível aos indivíduos que o cercam, e por outro lado, não se furta a dialogar com estes mesmos indivíduos. Na *EEH*, Schiller fala *diretamente* aos homens de sua época e de sua sociedade (assim como falou ao príncipe de Augustenburg), mas também alcança o mérito de ser ouvido em tempos posteriores.

(...)

A *CRPrat* tem a peculiaridade de colocar a sua doutrina do método numa perspectiva distinta da sua doutrina dos elementos. A investigação transcendental, depois de alcançar os elementos fundamentais do domínio prático, não consegue elaborar por si mesma um método para a sua execução e acaba por ceder espaço a uma investigação baseada na observação da cultura humana, uma vez que é imprescindível a esta obra uma doutrina do método (imprescindibilidade ausente na *CFJ*). A tarefa transcendental da moral não se executa transcendentalmente pelos homens e, no caso de tal tarefa ser infinita, ela precisa ser histórica caso se pretenda humana. Na segunda parte da *CRPrat*, o modo pelo qual o ânimo, considerado na sucessão temporal, deixa-se afetar pela lei moral se torna o tema central, e o foco nessa questão faz transparecer o lugar do estético na execução do projeto moral de Kant. Desse modo, na própria letra de Kant, encontramos que a sensibilidade do homem *pode* participar da execução das leis racionais sem corrompê-las, justamente quando estabelecemos previamente quais seriam essas leis e os seus elementos. A partir dessa *possibilidade* da letra kantiana, buscamos entender a necessidade trazida por Schiller de o estético executar em

geral as legislações da razão. Sem dúvida, esse passo de Schiller não encontra justificação nas obras de Kant, mas, por outro lado, também não encontra anulação, já que Schiller põe-se a refletir sobre o estético enquanto poder executivo. Se para fundamentar e formular as suas leis, o homem precisa limitar-se ao racional e, assim, constituir princípios e referenciais coerentes, o mesmo não pode ser feito se focarmos nas possíveis obras ou feitos humanos, que exigem todas as forças que estão à sua disposição e não apenas as forças ou capacidades designadas pela razão de superiores. Em resumo, foram a partir dessas considerações que entendemos a educação estética do homem como um projeto distinto e complementar ao projeto de uma razão pura.

Considerações finais

As *Críticas* de Kant possuem uma forma de exposição que, no mais das vezes, para nos fazer apreender o seu conteúdo e os seus princípios, impede-nos de refletir sobre eles. Para ler essas obras é preciso usar mais o juízo determinante que o juízo reflexionante. Contudo, uma vez terminada a leitura dessas obras, começa a difícil tarefa de identificar, no modo de pensar comum dos homens, as características tão claramente definidas no domínio da razão pura; tarefa sem a qual não poderíamos entender a *Aufklärung* para além das questões escolares. Nesse intento, o juízo reflexionante se faz imprescindível e Kant nos auxilia, por intermédio dos prefácios das *Críticas* e por obras de menos escolares, para que tal reflexão não caía em arbitrariedades. O projeto crítico de Kant tem, desse modo, a via da determinação – na qual nos deparamos com as definições norteadoras da nossa razão, válidas talvez para qualquer razão em qualquer tempo – e a via reflexiva – na qual encontramos as posições de Kant que se deixam influenciar pelo modo como ele representa o seu tempo. Ao repensar a força do estético na execução das tarefas da razão, Schiller tem a contribuir principalmente nessa segunda via, uma vez que nos mostra simultaneamente uma continuidade com os princípios de Kant e uma posição própria.

Além de fundamentos e métodos para a filosofia enquanto ciência, o projeto crítico de Kant defende um direito público exercido enquanto fé racional por todos que tenham um entendimento comum, direito que se exemplificaria em melhor grau no campo moral. Desse modo, embora seja possível dizer que o projeto crítico tenha seus fundamentos em obras direcionadas para um público específico, ele traz consigo reflexões sobre o mundo e o humano que nos impede de reduzi-lo ao projeto de uma razão pura sem perder o seu genuíno sentido. Se acreditamos que limitar o projeto crítico pode prejudicar o seu sentido, por outro lado, acreditamos que não acontece o mesmo quando tentamos ampliar os recursos que os homens possuiriam para essa empreitada. Os elementos de cada uso da razão pura junto com seus respectivos equívocos são determinados pelas *Críticas*, mas não o são os modos pelos quais os homens poderiam apropriar-se desses usos ou difundi-los. A posição de Schiller em revestir os princípios incondicionais da razão com uma exposição bela e mais compreensível ao entendimento comum não vem corromper a pureza dos princípios, mas talvez venha testar a aparente compreensão que se tem desses princípios quando se permanece isolado num conhecimento por meros conceitos.

A forma escolar nos indica com mais precisão as sutilezas conceituais e as questões mais elementares dos usos das faculdades do sujeito. Desse modo, compreendemos o momento no qual o cristianismo de Kant, por intermédio de um agnosticismo, obtém um repouso tranquilo na parte moral de sua filosofia. No entanto, a atenção ao desenrolar da *CRPRat* inviabiliza considerar tal religião como seu fundamento primeiro e ignorar o fato de Kant mostrar (de maneira muito evidente) o motivo pelo qual sua moralidade resulta na religião: o vínculo entre virtude e felicidade, fim mais almejado pela vontade humana. Quando Schiller faz com que a beleza expresse tal vínculo, abre-se uma alternativa aos postulados da razão prática, e a moralidade em vez de abrir a porta para Deus e para o reino dos fins, abre-a para o reino da aparência. Schiller não pensa numa futura esperança pelo vínculo entre moralidade e a felicidade garantida por uma instância não humana; o seu homem estético busca realizar esse vínculo no tempo presente, mas sabendo que tal coincidência é apenas uma aparência e que moralidade e felicidade permanecem realmente separadas.

Por fim, a doutrina do método da razão prática pura, ao se situar no nível das observações empíricas, coloca no centro da discussão a cultura humana e as etapas de uma educação moral. Nessa seção mostram-se as posições da moral kantiana que, em geral, são mais questionadas – o ascetismo, o catecismo moral, a crítica aos romances –, mas nela também está descrito o estágio em que o homem representa a lei moral como um objeto belo. Uma vez estabelecidos os elementos fundamentais da razão prática pura, Kant propõe um método que incentiva a prática de ajuizamentos morais e o sacrifício da sensibilidade, mas que também traz consigo um lugar em que atua a força da contemplação estética, embora tal contemplação venha a ser determinada somente na última *Crítica*. Schiller, um leitor assíduo desta *Crítica*, ao pensar a cultura humana à luz da sua noção de estético, propõe o belo como capaz de associar ao progresso civilizatório o progresso moral. É pelo cultivo do gosto que, para Schiller, o homem efetiva no seu mundo e no seu tempo a tarefa moral e, conseqüentemente, a exequibilidade dessa tarefa aparece sem a representação determinada de um fim (não contraditório) para a nossa vontade, representação que poderia auxiliar o progresso moral dos mais eruditos, mas que permaneceria incompreensível e, por esse motivo, indiferente à maioria dos homens.

Embora saibamos que em Kant o valor moral está ao alcance dos homens comuns e que talvez a estes o alcance seria mais fácil que aos eruditos, o sumo bem – elemento da

moral kantiana que corresponde ao objeto da vontade e que influenciaria um pensamento dialético – possui sutilezas conceituais de difícil percepção pelo entendimento comum. Como explicitar através de imagens que uma representação pode estar presente no fim último das ações humanas sem ser também o seu fundamento? Como explicar ao grande público que a esperança por um vínculo entre moralidade e felicidade não pode concorrer com o respeito à lei moral sem lhe tirar o valor incondicionado? Como fazer com que as imagens do paraíso sejam simplesmente símbolos, ou seja, expressões de uma ideia em vez de objetos da nossa vontade? Essas questões parecem indicar outros motivos pelos quais a moralidade de Kant resultaria inevitavelmente na religião. Mas ela seria uma religião invisível? Se sim, apenas reformularíamos as mesmas questões: como tornar popular uma religião invisível?

Através da reformulação feita por Schiller do problema do vínculo entre moralidade e felicidade, temos que tal vínculo se satisfaz sem ser perseguido, isto é, se efetiva sem ser representado claramente como objeto ou fim da vontade. A cultura conduz o homem das necessidades materiais para as necessidades formais, e nestas encontramos um sucessivo refinamento pelo refinamento, ao qual o homem se sujeita pelo próprio jogo das formas e não por atribuir-lhe um fim. Esse refinamento enquanto jogo tem apenas a forma de um fim e, sem a necessidade de atribuir-lhe um fim último, conduz efetivamente o homem, ora pelo pensamento ora pelo gosto. O belo, para Schiller, tem a vantagem de associar-se ao refinamento mantendo a sua mera conformidade formal, direcionando-o para um comprazimento do homem em conjunto (em sociedade) e, por conseguinte, afastando-o do comprazimento privado e/ou egoísta. Pelo fato de, por meio do belo, o refinamento se tornar sociável, qualquer erudito que compreenda verdadeiramente os princípios morais compreenderá também a importância dele; e, por outro lado, pelo fato de, por intermédio do belo, o refinamento preservar a sua natureza lúdica, um homem de entendimento comum é capaz de compreendê-lo e de ter vontade de jogá-lo.

A forma das três *Críticas* não precisa se tornar popular para estabelecer os direitos da razão em geral (ou da razão de qualquer homem), uma vez que a *representação* do direito não se fundamenta diretamente nos usos e costumes dos homens, mas sim numa universalidade ou incondicionalidade que busca ser inteligível para o homem enquanto gênero. No entanto, o direito fundamentado racionalmente deve, por conseguinte, regular os usos das faculdades racionais praticados pelos homens comuns. A popularidade se faz inescapável para a efetividade dos direitos perante os homens, por isso, se é possível ao projeto crítico postergá-

la, não o é ignorá-la.

Os princípios, quando assumidos enquanto tais, são incondicionais, mesmo quando o homem não tem habilidade intelectual para expressar logicamente a coerência das suas ações. Para Schiller, a popularidade tem a função de fazer com que os princípios se expressem esteticamente aos homens, tornando-os aptos a compreendê-los, independente dos seus interesses particulares e do seu grau de conhecimento ou de astúcia. Não se trata de ensinar aos homens comuns os princípios da razão, mas sim tornar visíveis ou exprimíveis no nível da sensibilidade as suas características e muni-los de recursos sensíveis para, dessa maneira, os princípios efetivarem obras dignas também da apreciação ou do gosto social. Schiller compreende e aceita a posição de Kant em não retirar do entendimento comum os fundamentos das leis da razão, mas ele recoloca a questão da popularidade no que diz respeito à execução de tais leis no mundo dos fenômenos ou das aparências.

A exequibilidade da tarefa da razão, que Kant facultava ao homem enquanto gênero projetando-a num tempo indeterminadamente futuro e distante, associada à popularidade consegue ganhar materialidade humana e temporal. Ao transformar as ações morais em ações apreciáveis pelos seus semelhantes enquanto ações belas, o homem nega sua presunção e o seu prazer egoísta, mas faz coincidir com a satisfação moral um comprazimento sensível consigo mesmo; a sua individualidade ainda se preserva. Essa coincidência no fenômeno está em seu poder realizar a qualquer momento de sua vida, por isso, aquela exequibilidade se deixa perceber também no tempo presente. Em resumo, a tarefa da razão se mostra exequível no quadro das forças conjuntas dos indivíduos unidos num mesmo tempo, restando os postulados e as teleologias em segundo plano.

Que o belo traria aparência e força pública aos princípios racionais puros, sem inventar novos limites; que o belo conjugaria virtude e felicidade, sem corromper a primeira; e que o belo seria um estado humano historicamente intermediário à moralidade, sem ser submetido à re apresentação de um fim moral. Foram essas as posições genuinamente schillerianas alicerçadas nos princípios kantianos; elas, porém, desafiavam Kant ao concluir que um esclarecimento da sociedade sem refinamento do gosto resultaria em barbárie, que o sentimento moral não precisaria renunciar à felicidade terrena e que a educação estética seria uma condição sem a qual, do catecismo e do ascetismo, nunca se proveria uma educação *efetivamente* moral.

No entanto, mais do que essas respostas – ou apontamentos formulados aqui

sinteticamente –, a nossa dissertação defendeu que as contribuições de Schiller a Kant são mais bem compreendidas a partir das portas que a letra kantiana teve o cuidado de fechar e o mérito nada desprezível de indicá-las. Com Kant conhecemos os limites da razão além dos quais não há mais nada que possa ser chamado objetivamente de *real*. Com Schiller temos a chave que concede ao homem transgredir esteticamente (isto é, pela imaginação e não pelo entendimento²⁴⁷) tais limites e esboçar o infinito pleno na aparência sem considerá-lo real. Ou, em outras palavras, Schiller permite exprimir simbolicamente tudo o que o homem sabe que não sabe e permite tornar *belas* as aparências impossíveis de obter realidade pelas formas puras da intuição. O mérito de Schiller foi ter transgredido a letra de Kant, a partir da reflexão sobre a noção de estético, permanecendo atado a seus princípios. Restaria explorar que outras reflexões poderiam reformular ou revestir aqueles princípios, ampliando progressivamente o seu poder de alcance, sem destruí-los.

²⁴⁷ Transgressão que é um dever humano, mas não moral, isto é, um dever que repousa na objetividade do conceito do homem e não na representação da lei moral. Cf. “O belo como imperativo” M. Suzuki (artigo publicado na tradução brasileira).

Referências bibliográficas dos autores

- KANT, I. *Werkausgabe*. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Frankfurt: Suhrkamp. 1968.
- _____. *Crítica da Razão Pura*. Trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 2001.
- _____. *Crítica da Razão Prática*. Trad. de Valério Rohden. São Paulo: Ed Martins Fontes. 2003.
- _____. *Crítica da faculdade do Juízo*. Trad. de Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 2002.
- _____. *Primeira introdução à crítica do Juízo*. In: *Crítica da Razão Pura e outros textos filosóficos*. Trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho. Coleção: Os Pensadores. São Paulo: Ed. Abril. 1974.
- _____. *Textos seletos*. Trad. de Raimundo Vier e Floriano de Sousa Fernandes. Petrópolis: Ed Vozes. 1985.
- _____. *Princípios metafísicos da ciência da natureza*. Trad. Artur Morão, Edições 70, Lisboa, 1990.
- _____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. de Guido A de Almeida. São Paulo: Discurso editorial e Ed. Barcarolla. 2009.
- _____. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Trad. R. Naves e R. Terra, Martins Fontes, São Paulo, 2003.
- _____. *A religião nos limites da simples razão*. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70. 2000.
- _____. *Manual dos cursos de Lógica*. Trad. de Fausto Castilho. Campinas: Ed. Unicamp; Uberlândia: Edufu. 2003
- _____. *Metafísica dos Costumes (parte I e II)* Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2004.
- _____. *Sobre a pedagogia*. Trad. F. Cock Fontanella. Piracicaba: Editora Unimep, 1999.
- _____. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Trad. de Clélia A Martins. São Paulo: Ed. Iluminuras. 2006.
- _____. *Sobre um recentemente enaltecido tom de distinção na filosofia*. Vários tradutores. Coord. de Valério Rohden. Publicado In. *Studia kantiana* 10, 2010. (pp. 152-170).
- SCHILLER, F. *Werke und Briefe, Band VIII: Theoretische Schriften*. Herausgegeben von Rolf-Peter Janz. Frankfurt: Deutscher Klassiker. 1992.
- _____. *A educação estética do homem*. Trad. de Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. São Paulo: Ed. Iluminuras. 2010.
- _____. *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*. Trad. e introd. de Robert Leroux. Paris: Aubier Montaigne. 1943.
- _____. *Kallias ou Sobre a Beleza*. Trad. de Ricardo Barbosa. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar. 2002.
- _____. *Sobre a graça e a dignidade*. Trad. de Teresa Rodrigues Cadete in *Textos sobre o belo, o sublime e o trágico*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1997. (pp. 97-140)
- _____. *Cartas ao príncipe de Augustenburg*. Trad. e introd. de Ricardo Barbos in *Cultura estética e liberdade*. São Paulo: Hedra. 2009.
- _____. *Teoria da tragédia*. Trad. de Anatol Rosenfeld. São Paulo: EPU. 1991.
- _____. *Fragmentos das Preleções sobre estética do semestre de inverno de 1792-*

1793. Trad. de Ricardo Barbosa. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004.
_____. *Poesia ingênua e sentimental*. Trad. e introd. de Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1991.

Referências bibliográficas de apoio

- ALQUIÉ, F. *Leçons sur Kant*. Ed. La Table Ronde: Paris, 2005.
- BARBOSA, R. *A especificidade do estético e a razão prática em Schiller*. In: *Kriterion*, v.46. Belo Horizonte: UFMG, 2005.
- _____. *Schiller & a cultura estética*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- COLAS, D. *Le jeu de Pascal à Schiller*. Paris: Presses Universitaires de France, 1997.
- DELBOS, V. *La philosophie pratique de Kant*. Paris, PUF, 1972.
- FOUCAULT, M. *Gênese e estrutura da antropologia de Kant*. Trad. de Márcio Alves da Fonseca & Salma Tannus Muchail, São Paulo: Loyola, 2011.
- FICHTE, J.G. *Lições sobre a Vocação do sábio*. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1999.
- _____. *Discursos a la nación alemana*. Trad. de Maria Jesús Varela y Luis A. Acosta. Madri: Editorial Tecnos, 1988.
- GAYER, P. *Kant on Freedom, Law and Happiness*. Cambridge, University Press, 2000.
- GIL, F. (org.) *Recepção da Crítica da Razão Pura: Antologia de escritos sobre Kant (1786 - 1844)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992.
- HUIZINGA, J. *Homo Ludens*. Trad. João Paulo Monteiro. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- KRÜGER, G. *Critique et morale chez Kant*. Trad. M. Regnier. Paris, Beauchesne, 1962.
- LEBRUN, G. *Kant e o fim da metafísica*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo, Brasiliense, 1993.
- _____. *Sobre Kant*. Org. de R.R. Torres Fº. São Paulo: Iluminuras, 2001.
- PHILOLENKO, A. *L'oeuvre de Kant – La philosophie critique*. Tome II – Morale et politique. Paris, Vrin, 1997.
- PIMENTA, P.P.G. *Reflexão e moral em Kant*. Rio de Janeiro: Azougue editorial, 2004.
- _____. *De Shaftesbury a Kant: A ilustração entre a filosofia e o senso comum*. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*, nº4. São Paulo: FFLCH/USP, 1998.
- ROHDEN, V. *Interesse da Razão e Liberdade*. São Paulo, Editora Ática, 1981.
- SANTOS, L.R. *Metáforas da razão ou economia poética do pensar kantiano*. Lisboa: Ed. Fundação Calouste Gulbenkian e Junta nacional de investigação científica e tecnológica, 1994.
- SANTOS, L.R. (org.) *Was ist der Mensch / Que é o Homem? - Antropologia, Estética e Teleologia em Kant*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2010.
- SILVA, J.A. *O fragmento e a síntese: a educação estética do homem*. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- SUZUKI, M. *O homem do homem e o eu de si mesmo*. In: *Discurso nº 30*. São Paulo: FFLCH/USP, 1999.
- TORRES Fº, R.R. *Ensaio de Filosofia Ilustrada*. São Paulo, Brasiliense, 1987.
- VINCENTI, *Éducation et liberté. Kant et Fichte*, Paris: PUF, 1992.
- WOOD, A. *Kantian Ethics*. Cambridge, University Press, 2008.