

KANT E SCHILLER: DAS ANTINOMIAS COMO FONTE TRANSCENDENTAL DO CONCEITO DE BELEZA

Ralphe Alves Bezerra

Doutor em Filosofia pela UFC

Professor do Curso de Filosofia da UVA

ralphealves@hotmail.com

Resumo

Já é bem conhecido o fato de que o próprio Schiller reconhece a "[...] origem kantiana da maioria dos princípios" a partir dos quais se dá o desenvolvimento de suas próprias reflexões "sobre o belo e a arte". Nesse sentido, é importante notar que a maioria dos especialistas reportam a influência de Kant a partir da *Kritik der Urteilskraft* de 1790 (*Crítica da Faculdade do Juízo*). Todavia, esse artigo julga necessário salientar a importância das antinomias kantianas presentes na "Dialética Transcendental", as quais foram apresentadas por Kant em 1781 na *Kritik der reinen Vernunft* (*Crítica da Razão Pura*). Com base nessa observação, percebemos a necessidade de realizar uma investigação acerca da possibilidade de se descobrir uma relação entre o princípio regulador transcendental kantiano, o qual serviu para orientar a passagem do condicionado ao incondicionado, e o conceito de beleza de Schiller que, por sua vez, nos parece, assume a função de princípio regulador-estético, cuja tarefa, de acordo com o próprio Schiller, deve ser a de possibilitar a passagem da humanidade de sua imperfeição finita à sua perfeição infinita. Nesse sentido, a discussão aqui proposta apresenta e defende a tese de que o conceito de beleza schilleriano apreendeu a lição kantiana que serve de resolução à problemática das antinomias, ou seja, nos parece que Schiller metodologicamente converte seu conceito de belo em um princípio regulativo moral de cunho antropológico.

Palavras-chave: Kant. Schiller. Antinomias. Princípio regulativo. Beleza.

Abstract

It is well known that Schiller himself recognizes the "[...] Kantian origin of most principles" from which his own reflections "on beauty and art" are developed. It is important to note that most experts report Kant's influence from the 1790 *Kritik der Urteilskraft* (*Critique of the Faculty of Judgment*). However, it is necessary to stress the importance of the Kantian antinomies present in the "Transcendental Dialectic", which have been presented by Kant in 1781 at the *Kritik der reinen Vernunft* (*Critique of Pure Reason*). Based on this observation, we realize the need for an investigation about the possibility of discovering a relationship between the Kantian *transcendental regulative principle*, which served to guide the transition from the conditioned to the unconditioned, and Schiller's concept of *beauty*, which, in our opinion, assumes the function of *aesthetic-regulative principle*, whose task, according to Schiller himself, must be to enable the transition from humanity's finite imperfection to its infinite perfection. In this sense, the discussion proposed here presents and defends the thesis that the concept of Schillerian beauty has grasped the Kantian lesson that serves to solve the problem of antinomies, that is, it seems to us that Schiller methodologically converts his concept of beauty into a *moral regulative principle, anthropological* in nature.

Keywords: Kant. Schiller. Antinomies. Regulative Principle. Beauty.

1 Introdução: a *Crítica da Razão Pura* e as *Cartas Estéticas*

Ainda que os escritos estéticos de Schiller se desenvolvam, assumidamente, a partir do desdobramento de ideias kantianas, estudiosos sugerem que eles assumem também uma posição antikantiana. Embora não intencionemos discutir aqui o mérito dessa questão, ela favorece situarmo-nos, logo de início, no cerne crucial do diálogo estético entre Kant e Schiller. Referimo-nos ao já bem conhecido fato de que Kant trata o belo do ponto de vista teórico (entendimento), enquanto que Schiller o remete aos domínios da faculdade prática¹. Talvez isso explique o porquê de a maioria dos especialistas privilegiarem as *segunda* e *terceira Críticas* quando indagados acerca da influência das ideias kantianas no desenvolvimento da teoria de Schiller. Bem, ainda que o conceito de beleza schilleriano encontre no âmbito da faculdade moral o seu fundamento, a sua justificação e a sua incontestável força, julgamos necessário que se faça a esse respeito uma observação muito significativa. Defendemos a opinião de que não se encontram apenas na *crítica* de 1788, nem tampouco na de 1790, as principais ideias kantianas que postulam devidamente o **caráter transcendental** do desdobramento moral do conceito do belo de Schiller. Com este propósito, este artigo pretende demonstrar a relevância da *primeira Crítica*, a de 1781, para a compreensão da questão em pauta.

Nesse contexto, destaca-se a tese de que na “Dialética Transcendental”, Kant apresenta a problemática das famosas *antinomias da razão pura*, e é justamente nelas,

1 Raymond Bayer (1961, p 296) identifica um Schiller kantiano e outro antikantiano ao afirmar que o “erro de Kant” foi tratar o belo do ponto de vista do “juízo”, enquanto que Schiller “reporta-o à faculdade prática”. Ricardo Barbosa, por sua vez, na “Introdução” da sua tradução de *Kallias ou Sobre a Beleza* (SCHILLER, 2002, p. 9), afirma que os estudos de Schiller da *Crítica do Juízo* o levam a tomar uma posição com “Kant e contra Kant” ao pretender encontrar a “objetividade do belo” (conferir nota 21) para garantir os “fundamentos da estética como disciplina filosófica autônoma”.

julgamos, que se encontram os princípios transcendentais que fundamentam o *caráter regulativo-moral* do conceito schilleriano de beleza. Nesse sentido, os problemas levantados pelo velho Kant no tópico das “Antinomias”, bem como as estratégias empregadas para solucioná-las, apresentam os argumentos transcendentais que inspiraram Schiller na elaboração de seu conceito de beleza. Por isso, chama atenção o fato de que o alcance de Kant no desenvolvimento da filosofia de Schiller não se restringe às *segunda e terceira Críticas* com seus respectivos conteúdos morais e estéticos. Assim, embora a literatura pesquisada por nós aponte sempre a relevância das duas últimas como fundamentais, aqui erguer-se-á o candeeiro sobre a *Crítica da razão pura* (*Kritik der reinen Vernunft – KrV*), na expectativa de demonstrar a centralidade de seu alcance na elaboração do conceito do belo schilleriano. De fato, nossas investigações em Schiller (BEZERRA, 2018) constatam que determinadas proposições schillerianas somente revelam seu rigoroso primor filosófico quando situadas à luz da penetração que a *KrV* alcançou nelas. Por isso, é necessário reconhecer os desdobramentos da *primeira crítica* em *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, dos anos 1794-95 (doravante *Cartas estéticas* ou *ästhetische Briefen – äB*)². Sem essa cautela, nossa opinião é de que se corre o risco indevido de se classificar determinadas passagens dessas *äB* como obscuras ou místicas³. Por outro lado, há ainda aqueles leitores que findam por reconhecer-lhes uma limitante e (para não dizer superficial) beleza poética e literária; ou ainda de lhes acentuar, como faz Bayer (1961, p 296), um mero caráter “retórico”.

2 Cf. a edição alemã: SCHILLER, 2004c. Edições brasileiras: SCHILLER, 1991a; SCHILLER, 1995. Edição portuguesa: SCHILLER, 1994.

3 Veja-se, por exemplo, o que diz Rosenfeld na “Introdução” a sua tradução das *äB* (SCHILLER, 1991a, pp. 26-27).

De resto, tal escopo é necessário para que se faça justiça ao se reconhecer o rigor filosófico que é inerente à obra de Schiller; por outro lado, deve-se destacar ainda que todo o idealismo alemão e suas profundas questões, bem como também o que estas suscitam à filosofia contemporânea, são herdeiros diretos da *KrV*. Luc Ferry (2006, pp. 7-16), por exemplo, compreende que, por fundar o pensamento moderno⁴, a *KrV* tornou-se o marco divisor de águas entre as filosofias antiga e contemporânea. Isso parece indicar que o grande mérito dessa obra consiste em ter abalado séculos de pensamento sedimentado no mais puro *dogmatismo*, abrindo espaço ao *revolucionário* exercício de se pensar com *liberdade*. Por isso, e por Schiller (2004c, p. 570) ter afirmado na *primeira* das *ästhetische Briefen* que é “pouco habilitado às formas acadêmicas [...]”⁵, justifica-se investigar essa estreita relação aventada entre o *princípio-regulador*, apresentado por Kant como solução ao problema das antinomias, e o conceito de beleza schilleriano.

É necessário então compreender: (a) o que são as antinomias, (b) como surgem e (c) e a natureza do *problema* que elas suscitam no tópico da “Dialética Transcendental”. Em seguida, compara-se alguns pontos conceituais das *ästhetische Briefen* e de *Über Naive und sentimentalische Dichtung (Sobre Poesia Ingênua e Sentimental)* de 1800⁶, com o intuito de verificar em que medida o caráter transcendental do *princípio-estético-regulador* do conceito de beleza em questão realmente encontra as suas origens no princípio-regulador kantiano das antinomias.

4 O próprio Kant, no Prefácio à Segunda Edição de 1787 (*KrV*, B-XXII), reconhece o teor revolucionário da *KrV* e, nesse contexto, destaca-se a relevância e a importância de Hume para o *despertar* de Kant frente ao significado que essa obra assume com a tese acerca da *impotência* da razão (LEBRUN, 1993, pp. 9-13).

5 „Wenig geübt im Gebrauche schulgerechter Formen, werde ich kaum in Gefahr sein, mich durch Mißbrauch derselben an dem gutem Geschmack zu versündigen“ / Pouco habilitado às formas acadêmicas, não estarei em perigo de pecar contra o bom gosto pelo seu mau uso.

6 Cf. edição alemã: SCHILLER, 2004d.

2 Tensão e dilema das antinomias: finitude e infinitude, o condicionado e o incondicionado

A razão tende *naturalmente* a duas posturas contraditórias: ou ao dogmatismo ou ao ceticismo, constata Kant. Essa tendência revela um *conflito* inerente a própria razão. A partir deste, Kant introduz o conceito propriamente dito de “antinomia”: contradição entre leis ou princípios. Todavia, a antinomia não é reduzida, mesmo na *KrV*, a uma simples contradição formal e lógica. Ela revela mais do que uma mera e aparente “discordância” entre princípios, leis, ideias e regras subjetivas. Mais do que isso, as antinomias kantianas revelam uma *necessidade* da razão de ultrapassar os limites que lhe são impostos por toda experiência sensível. Se por um lado, Kant se depara com a perspectiva *negativa* pela qual a razão se encontra inevitavelmente frente a limitada e limitante natureza da sensibilidade e, por isso, subjugada pela rigidez matemático-mecânica das categorias e esquematismos do entendimento; por outro, ele tem consciência do fator *positivo* presente no *poder* (espontaneidade/autonomia) que a razão manifesta de insurgir-se contra essa mesma condição.

Nesse aspecto, pedimos licença para enfatizar, em estilo presunçoso e arrogado de poético, essa natureza conflituosa da razão anunciada pelas antinomias. Tal conflito se faz pintura diante de nós na forma de um **dilema**. É como que uma bifurcação que se coloca diante da razão, que se abre em duas trilhas e lhe impõe a escolha por uma delas. Uma das trilhas aponta na direção de um oceano infinito e incondicionado que, tal qual ao canto das sereias do Odisseu, convida a razão à grande aventura de ultrapassar, através da poderosa nau da imaginação, os limites rígidos dos esquematismos do entendimento e, assim, correr o risco quase inevitável de perder-

se em “viciosos” e “ilusórios” labirintos de equívocos. A outra trilha, ao contrário, indica-lhe a direção da sujeição diante da incapacidade do entendimento de não se adequar, ou de não ser adequado, à sua *espontaneidade* de ir além desses limites⁷. Em contrapartida, o entendimento lhe oferece o consolo de apoderar-se com certeza “indubitável” da segura e limitada ilha na qual o entendimento, enraizado, acorrenta-a. Assim, está pintado em vivas e torturantes cores esse quase paradoxal dilema kantiano que convida a razão ou ao sedutor e perigoso canto das sereias, ou ao confortante e seguro elo dos grilhões que jamais a impede de contemplar, saudosa e angustiada, o infinito do espaço estrelado acima de sua cabeça. Esse infinito que a razão anseia e no qual, exilada em sua pequena ilha, flutua como que náufraga.

É importante notar que a razão se conscientiza da natureza conflitante desse dilema. E nesse *conscientizar-se*, Kant (ou a razão) se depara com um aspecto *positivo* das antinomias, pois, acredita ele, a razão pode e deve precaver-se ou de conformar-se irremediavelmente com a limitação que experiência lhe impõe ou, na mesma medida, de deixar-se seduzir-se pela inclinação de ultrapassá-la demasiadamente⁸. É

7 Poderíamos chamar a primeira dessas trilhas de metafísica e a segunda de ciência? Talvez seja mais pertinente indagar se seria essa espontaneidade a causa do conflito entre razão e entendimento, ou, ao contrário, seria ela resultado dele? Em decorrência da forma como está posta esta problemática, não seria tal *espontaneidade/autonomia* de ultrapassar *limites* um elemento transcendental importante para se investigar outros aspectos possíveis do conceito de liberdade em Kant? Apesar da pertinência dessas indagações, no que se seguirá, destacar-se-á apenas que esse conflito é fonte da contraditória inclinação da razão ao dogmatismo ou ao ceticismo.

8 É importante sublinhar que o exercício crítico efetuado por Kant na “Antitética da Razão Pura”, através do qual ele apresenta e comenta cada uma das quatro teses e antíteses das antinomias representa uma espécie de *auto-investigação* (*Selbstuntersuchung*) da razão sobre si mesma. Essa auto-investigação, portanto, conscientiza a razão das armadilhas que ela própria tece em decorrência da espontaneidade do seu caráter conflitante. Lembremos que no Prefácio à Segunda Edição de 1787, Kant entrevê que a força da imaginação conduz a razão a lançar-se em voos extremos e que tal imprudência redundava em “fanatismo” ou em “superstição”, ou em “idealismo” ou em “ceticismo”, e, por isso, cumpre à *KrV* erradicar um certo “procedimento dogmático da razão”: „Durch diese kann nun allein dem Materialism, Fatlism, Atheism, dem freigeisterischen Unglauben, der Schwärmerei und Aberglauben, die allgemein schädlich werden können, zuletzt auch dem Idealism und Skeptizism, die

esse dilema, portanto, que justifica a necessidade de uma *orientação*, a qual Kant, de fato, introduz no âmbito dessa *tensão* contraditória inerente ao dilema supracitado. Mas antes de nos perguntarmos por tal orientação, resta-nos ainda a seguinte indagação: como ou qual processo transcendental explica a origem das antinomias?

Há pouco fizemos rápida menção sobre a natureza limitada e limitante, condicionada e condicionante da experiência sensível. Acrescente-se a ela agora que a natureza espontânea da razão a impulsiona sempre a ultrapassar toda experiência em direção ao ilimitado, ao incondicionado: rumo ao absoluto. Bem, dessa aparente contradição entre condicionado e incondicionado, entre númeno e fenômeno, entre o suposto abismo que há entre coisa e coisa-em-si muito já se falou ao longo desses mais de dois séculos da publicação da *KrV*. Isso demonstra a importância e o alcance dessa obra que se insinuou por uma antiga vereda que, ao que parece, foi aberta por Platão, mas que findou por lhe configurar numa nova direção, numa nova *trilha* que ainda hoje desafia de maneira desconcertante tanto os próprios kantianos quanto seus críticos mais respeitáveis⁹. Daí o seu caráter *revolucionário, inquietante e perturbador* que perdura e perdurará indefinidamente¹⁰.

Retomemos o raciocínio. No contexto epistemológico, ao ser impulsionada pela *espontaneidade* de ir além, a razão se apropria das categorias do entendimento no

mehr den Schulen gefährlich sind, und schwerlich ins Publikum übergehen können, selbst die Wurzel abgeschnitten werden. [...] Dogmatism ist also das dogmatische Verfahren der reinen Vernunft, ohne vorangehende Kritik ihres eigenen Vermögens". (KANT, 2011, pp. 35-36 [*KrV*, B-XXXIV-VI]).

9 Cf., por exemplo, a pesquisa de Juan Bonaccini (2003).

10 De certa forma, para nós, isso talvez seja justificado pelo fato de que as antinomias não se restringem ao âmbito epistemológico, elas demonstram sim que a *KrV* tem caráter fundamentalmente antropológico. Pois, não foi simplesmente com as ontologias e teorias do conhecimento grega, medievá e contemporânea a si, que a *KrV* rompeu; acima de tudo, foi com a visão de homem, de natureza humana. E isso apenas foi possível na medida em que, além de suscitar muitas questões originais, a *KrV* efetuou o deslocamento da liberdade da esfera teológica para Razão. Essa é a centralidade antropológica da *KrV* se compreendermos que, enquanto sistema transcendental, as *duas últimas Críticas* são desdobramentos, extensões: satélites que orbitam em seu derredor.

afã de lhes expandir o alcance. Em termos kantianos, isso significa que a razão necessita apreender a *síntese da série total das condições de um condicionado dado*. Para efetivar essa finalidade, ela atua como se as categorias e princípios do entendimento fossem adequados aos seus propósitos que vão além da sensibilidade. Mas acusar simplesmente uma certa espontaneidade da razão, ou melhor, afirmar a autonomia da razão e seus postulados em detrimento do entendimento com seus esquemas e categorias, sabe Kant, não é suficiente. Nesse sentido, ele argumenta que há na razão, analogamente ao entendimento com seus princípios e conceitos puros, um princípio no qual se fundamenta o seu ímpeto de *ir além*, a saber, um princípio que afirma que em toda experiência na qual “[...] é dado o condicionado, é igualmente dada toda a soma das condições, e, por conseguinte, também o absolutamente incondicionado [...]” (*KrV*, B-436).¹¹ Este princípio é o fundamento pelo qual a natureza da razão mesma a faz ceder a duas inclinações: ao dogmatismo e ao ceticismo. Estas, por sua vez, resultam da necessidade de se completar a série total das condições até ao incondicionado: tarefa que deve conduzir a razão ou a uma “série progressiva” ou a uma “série regressiva”. Por isso ganha relevância, na crítica das ideias cosmológicas, as reflexões em torno do fato de que as antinomias se ocupam de modo divergente com a prova e a refutação da “finitude” ou “infinitude” do mundo no tempo. Mais especificamente, isso significa que, por um lado, a série temporal *regressiva* funda o questionamento inevitável acerca da “causa primeira” da série (passado); e que, por outro, a série temporal *progressiva* (futuro) pergunta-se necessariamente pela finitude ou infinitude de tal série. Resumindo, Deus e mundo são os objetos postos em debate pelas antinomias da razão como temas cosmológicos. Seja, pois, na síntese regressiva das condições causais

11 Todas as traduções da *KrV* citadas neste artigo são de autoria de Manuela P. dos Santos e Alexandre F. Mourão, presentes em: KANT, 1997.

que remetem, no passado, a causa originária: Deus; seja pela síntese progressiva ascendente das condições que apontam para o futuro: para a finitude ou infinitude do mundo. Este é o ambiente em que a razão se confronta com os dilemas cosmológicos. Aqui, Kant apresenta argumentos que descrevem um labirinto de teses e antíteses revestidos de *ilusórios* ou *dialéticos* discursos convincentes, os quais na verdade serão demonstrados como conflitantes e contraditórios no tópico da “Antitética da Razão Pura”.

Diante dessa paradoxal positividade e negatividade das antinomias, lembremos que Kant refere-se a certa “decisão” que a razão deve tomar diante desse dilema em questão. Nesse sentido, precisamos analisar o fenômeno das antinomias no seu aspecto epistemológico, a fim de responder a problemática seguinte: como Kant desenvolve, do ponto de vista lógico, sua estratégia para apresentar uma solução ao dilema da razão diante das antinomias?

3 Da conversão do princípio transcendental: genialidade ou astúcia?

Na sétima seção das “Antinomias da Razão”, intitulada “Decisão crítica do conflito cosmológico da Razão consigo mesma”, Kant problematiza justamente acerca da *decisão* que a razão deve tomar diante dos antitéticos caminhos oferecidos pelas antinomias. Como dito acima, as antinomias são ilusões, são meras aparências revestidas, por vezes, de sofisticados argumentos sofisticados, ou seja, dialéticos. Por isso, Kant demonstra no interior dos argumentos antinômicos a sua estrutura lógico-formal a fim de explicitar suas armadilhas e limites. Nesse sentido, ele recorre uma vez mais àquele princípio pelo qual fundam-se e originam-se as antinomias. Logo no início da referida seção, Kant diz que:

Toda a antinomia da razão pura assenta no argumento dialéctico seguinte: quando o condicionado é dado, é dado também toda a série de condições do mesmo; ora os objetos dos sentidos são-nos dados como condicionado, por conseguinte, etc. (*KrV*, B-525).

Segundo Kant, a premissa maior desse princípio é uma proposição analítica, protegida de qualquer crítica transcendental. Isso significa que ela é uma premissa apodítica: um postulado da razão pura. Paradoxalmente, nisso consiste a força e a fragilidade das operações que a razão finda por realizar. De fato, em decorrência da crença na “indubitabilidade” de tal princípio, a razão infere uma série de deduções meramente lógicas. E o equívoco desses raciocínios, segundo a explicação kantiana, resulta do fato de que a **premissa maior** possibilita uma série de argumentos (ideias cosmológicas) que apelam para a ideia de “síntese absoluta” das séries. Nela não se percebe com evidência que a ligação, ou síntese, entre o condicionado e a sua suposta série total é dada simultaneamente, visto que nesse âmbito “[...] não se encontra nenhuma ordem de tempo [...]” (*KrV*, B-528); ora, os objetos da premissa maior em questão não se subordinam ao tempo, nem tampouco a intuição. Já a **premissa menor**, por sua vez, opera com significados empíricos, visto que o entendimento articula conceitos unicamente aplicáveis à experiência sensível. Assim, o princípio da síntese absoluta das séries, postulada como princípio da premissa maior, é válido apenas como “princípio transcendental de categoria pura” (*KrV*, B-527-528), enquanto que os princípios do entendimento, aplicados na premissa menor, são aplicáveis unicamente a fenômenos dados na intuição e, por isso, subordinados a sucessão temporal. Mas, nem num caso e nem no outro, conclui Kant, pode-se pressupor a “totalidade absoluta da síntese e da série que ela representa” (*KrV*, B-529). No primeiro caso, porque não se pode pressupor a síntese e a série justamente

por estes serem dados em si, ou seja, não estão subordinados ao tempo e nem à intuição. No segundo caso, porque a efetivação da síntese só poderia ser operada na medida em que cada membro (*quantum*) da série total pudesse ser intuída, o que é impossível ao nível da experiência. Podemos simplificar esses argumentos assim: o princípio de síntese serial do condicionado dado, como série absoluta da série, é tão-somente uma “idealidade” transcendental dos fenômenos. Lembremos que o fenômeno é uma representação espaço-temporal dada num instante específico. Todavia, sua condição atual e presente remonta a uma série regressiva de condições sucessivas até o incondicionado. O fenômeno é dado, é intuído, mas a série pressuposta como possibilidade de sua condição atual é meramente uma inferência em consonância com uma coerência lógica deduzida, por sua vez, do princípio transcendental. Tal é corroborado pela menção a uma certa “idealidade transcendental” dos fenômenos como demonstração “indireta” daquilo que foi exposto de forma “direta” na “Estética Transcendental” (*KrV*, B-534). Daí Kant afirmar que:

[...] se o mundo é um todo existente em si, ou é finito ou infinito. Tanto a primeira hipótese como a segunda são falsas [...]. Portanto, é também falso que o mundo (o conjunto de todos os fenômenos) seja um todo existente em si. Donde se segue que os fenômenos em geral nada são fora das nossas representações e é isso precisamente o que queremos dizer ao falar na sua idealidade transcendental. (*KrV*, B-534-535).

Explicando: Kant demonstra, em B-532-533, a diferença entre proposições contraditórias e proposições dialéticas. As primeiras são analíticas e são constituídas de proposições contrárias que não se anulam reciprocamente. Estas, segundo Kant, admitem a falsidade de uma das partes desde que a proposição, tomada como verdadeira, não tome seu objeto como coisa-em-si. Se, no entanto, uma das

proposições anular a outra ao mesmo tempo em que toma seu objeto como coisa-em-si, então trata-se de proposições por *oposição* e não por *contradição*. Por isso, são determinadas por Kant (*KrV*, B-529) de **proposições dialéticas**, ou seja, proposições enredadas num *vício ilusório* de argumentos sofisticos. Esse vício resulta justamente do fato de que proposições dialéticas resultam do equívoco de raciocínios que identificam a totalidade da síntese regressiva com o próprio mundo, *como se* ele fosse a totalidade de todas as coisas. Ora, o conceito de idealidade transcendental, como Kant afirma, remete à “Estética Transcendental”, a qual já demonstrou que a “idealidade transcendental dos fenômenos” (*KrV*, B-534) diz respeito à representação das coisas enquanto fenômenos, e não à natureza propriamente dita como coisa-em-si. Por isso, a aparência dialética resulta desse equívoco que toma a regressão total da série como que contida no próprio fenômeno. Este é o engano no qual a razão se enreda ao não perceber que “A série das condições encontra-se unicamente na síntese regressiva, não reside no fenômeno, como uma coisa própria, dada anteriormente a qualquer regressão” (*KrV*, B-533).

Descortinada essa equivocada aplicação que a razão faz do princípio transcendental, Kant compreende estar solucionada a questão dos conflitos da antinomia da razão pura. E é justamente nesse ponto, no qual se evidencia o fato de “(..) que no pressuposto há uma falsidade” (*KrV*, B-535), que encontramos finalmente o aspecto mais elucidativo do *caráter positivo* das antinomias. De fato, a expectativa kantiana considera que a razão não deve inclinar-se ao ceticismo, mas munir-se do “método cético”, cuja função consiste agora em auxiliá-la a “rectificar os nossos juízos” (*Ibidem*, loc. cit.). Ora, aos nossos olhos, é justamente esse *método cético* que representa o prenúncio do já postulado *princípio regulador*: um instrumento que deve orientar a razão no desenvolvimento de seus raciocínios cosmológicos. Doravante, a

razão deve se deixar orientar para que resista à sedução de sua própria inclinação natural em estender a aplicação das categorias do entendimento. É na oitava seção, intitulada de “Princípio Regulador da Razão Pura com Respeito as Ideias Cosmológicas”, portanto, que Kant demonstra o caráter desse método. Vejamos.

4 Da conversão do princípio da síntese regressiva em ideia regulativa

Nos interessa destacar agora a estratégia operada por Kant. Em primeiro lugar, na sétima seção, percebe-se que o princípio da série é a fonte das ilusões antinômicas, e, por isso, acusado de conter uma pressuposta *falsidade*, a qual induz a razão aos inadvertidos raciocínios dialéticos cosmológicos. Em segundo lugar, nota-se que, na oitava seção, a negatividade desse princípio é deslocada para o contexto em que a razão se torna consciente dos fatos aqui implicados. Ora, é em função desse aprendizado que Kant está convencido de que a razão deva tornar-se capaz de fazer uso *metodológico* dessa condição em favor de seus objetivos. Todavia, parece-nos estranho o fato de Kant assinalar que a habilidade da razão em se esquivar da ilusão da aparência conduzirá o entendimento e suas categorias, por sua vez, a uma espécie de avanço no campo da experiência. Ora, se o que caracteriza o esquematismo do uso das categorias do entendimento é justamente a natureza de sua rigidez matemático-mecânica, cujo âmbito delimita o domínio das ciências, como compreender agora que esse procedimento transcendental concede permissão para uma certa *ampliação* do uso das mesmas para além dos domínios seguros da experiência? Esse procedimento metodológico não recai justamente no equívoco de desrespeitar a autonomia das

faculdades, cujas fronteiras foram tão bem delimitadas pelo próprio Kant?¹² Estaria Kant inadvertidamente entrando em contradição? Sem entrar no mérito desta observação, vejamos como Kant explica a função reguladora do princípio supracitado.

Ao converter o princípio em ideia regulativa, cuja finalidade possibilita uma aparente extensão, ou ao alargamento, dos conhecimentos empíricos, Kant finda por argumentar em favor de uma “regra” que conduzirá a experiência ao seu limite máximo possível, de forma tal que seus limites reais não sejam tomados como limites absolutos. Isso significa que o princípio não antecipa nenhum conhecimento do objeto, pelo fato de não ser ele um princípio constitutivo. Enquanto princípio regulador, ele apenas indica como os raciocínios cosmológicos devem proceder na execução da regressão. Através dessa reavaliação conceitual, Kant antepõe o caráter regulativo do princípio de totalidade ao constitutivo caráter ilusório/dialético da razão. Aquele passa a regular este ao impor limites a seu caráter constitutivo.

Na verdade, a estratégia kantiana consiste simplesmente em manter a função do princípio de regressão sucessiva da série em função do incondicionado, na mesma medida em que o desarticula do seu anterior caráter constitutivo. Dessa maneira, Kant pretende desconstruir o caráter de ilusão dialética presente nas antinomias, pois o princípio da síntese regressiva, doravante, assume a simples função de ideia reguladora que possibilita a extensão da “experiência” ao seu máximo possível, como

12 Lembramos aqui da “Introdução” à *Kritik der Urteilskraft*, onde Kant delimita a autonomia das faculdades do entendimento nos domínios da natureza e da razão no da liberdade (cf. KANT, 1995[1790], pp. 18-20). Nesse texto, Kant explica que a faculdade do *Juízo* é uma faculdade sem domínios próprio, cuja função é apenas a de mediar os interesses do entendimento e da razão, as únicas possuidoras de autonomia justamente por se encontrarem separadas pelo suposto “abismo intransponível”. Aliás, diga-se de passagem que, em decorrência dessa separação, Hegel reconhece uma *salutar divisão* engendrada por Kant entre os domínios da filosofia e da ciência (cf. HEGEL, 1978[1795-1800], p. 141).

se nenhum limite empírico fosse “limite absoluto” (*KrV*, B-537). Genialmente, ou astuciosamente, Kant determina então que o papel desse novo princípio transcendental deve

[...] limitar-se a prescrever uma regra à síntese regressiva da série de condições; pela qual está transitará do condicionado para o incondicionado mediante todas as condições subordinadas umas às outras, embora o incondicionado jamais se alcance. (*KrV*, B-538).

Note-se que transitar do condicionado ao incondicionado é um percurso infinito, portanto, trata-se de uma meta irrealizável. Torna-se evidente agora que, através da função regulativa deste princípio, *convertido* agora em princípio orientador, Kant concede à razão permissão para não se submeter aos limites impostos pela experiência (único ponto seguro e confiável). Agora, consciente dos perigos da ilusão e das aparências dialéticas, ela agora está autorizada a aventurar-se com o máximo de segurança para além dos limites de toda experiência e se aproximar assim o máximo possível do incondicionado.

É digno de nota que esse princípio, na verdade uma ideia pura da razão, está amparado pelo *princípio da razão determinante*, o qual faz pressupor que todas as coisas estão postas sob um *correlato comum*. Percebe-se, então, que Kant pensa esse correlato comum entre todas as coisas por analogia com a categoria de *comunidade* (*Gemeinschaft*) do entendimento. Dessa forma, chega-se à ideia de *unidade total*, a qual, por sua vez, é justificada pela afirmativa de que “[...] a razão pura não possui nenhum outro objetivo que não seja a totalidade absoluta da síntese *do lado das condições* [...]” (*KrV*, B-393) rumo ao incondicionado.

No mais, sabe-se que a “Dialética Transcendental” encontra sua conclusão no “Apêndice”. Nele, a ideia do princípio regulador, individualizado pelo antropomor-

fismo idealizante de Kant, reaparece convertido, ou melhor dizendo com Lebrun (1993, p-p 17-323), “remanejado” no conceito de Deus. Conceito esse que ocupa estrategicamente o lugar de uma síntese (*unidade suprema*) pressuposta, que serve para assumir não apenas o estatuto de uma ideia moral reguladora, mas também para fundamentar todo o *sistema crítico transcendental kantiano*. E, sublinhe-se, como faz Lebrun (*Ibidem*, loc. cit.), que Deus permanece no sistema de Kant como princípio teleológico e não teológico. O conceito Deus, como se sabe, ressurgirá na terceira *Crítica* como Fim-Terminal: *princípio teleológico dos fins*.

Destacamos, por fim, os três pontos evidenciados até aqui em torno das antinomias. São eles: (a) a natureza conflitante da razão como origem das antinomias; (b) a contradição e as falácias dialéticas das antinomias; e (c) a estratégia kantiana de revalorização do princípio de regressão. O primeiro e o segundo ponto, para nós, indicam que as antinomias encontram sua centralidade no âmbito antropológico antes de se constituírem em problema puramente epistemológico. O terceiro revela a já bem conhecida implicação teleológica que estabelece a relação entre a moral e a política, entre o condicionado e o incondicionado. Tema esse que, ao enveredar pela trilha aberta pela *KrV*, configurou-se no que hoje conhecemos como idealismo alemão. Doravante, nos interessa observar em que medida estes três pontos podem estar articulados com o conceito estético-antropológico do belo de Schiller.

5 Notícias da Ilustração: Schiller, antropologia e estética

Recorrem comumente os especialistas às contradições da Alemanha ilustrada para explicar a profusa diversidade de sua riqueza cultural. Afirmam que vigorava na época uma concepção de cultura progressiva típica do Iluminismo europeu, cujo

Rev. Helius	Sobral	v. 2	n. 2	p. 271-299	jul./dez. 2019
-------------	--------	------	------	------------	----------------

teor expressava os ideais político-burgueses¹³ da época de Schiller. Lembra-nos Norbert Elias (1997, p. 120) que ao *pintar* “[...] numa grande tela o desenvolvimento da humanidade, [Schiller] ofereceu o que era mais ou menos a visão corrente da *avant-garde* intelectual iluminista de seu tempo”¹⁴. Cassirer (1997, p. 23), por sua vez, indica que imperava nessa época uma “fé na unidade e imutabilidade da razão”. *Unidade*: eis o pressuposto fundamental de toda a reflexão de Schiller, e que, segundo Márcio Suzuki (SCHILLER, 1995, p. 15), “[corrige] a parcialidade da visão moral contida no imperativo [categórico kantiano]”. Imperativo que, na sua rigidez kantiana, sobrepuja a natureza sensível do homem, a qual, como Schiller aprendeu de Rousseau, deve ser levada em consideração para se avançar na direção de uma compreensão filosófica mais própria do conceito de natureza humana. E essa é a questão enfrentada pelo filósofo: solucionar o que é, na sua visão, o problema fundamental de seu tempo, a saber: a *fragmentação* da sociedade moderna. A superação dessa fragmentação é, portanto, a maior *meta da humanidade*. Para solução, é estabelecida uma correlação entre os conceitos de arte, beleza e humanidade. Mas que correlação é essa?

A unidade referida por Suzuki serviu a Schiller para (re)introduzir a unidade no homem moderno e, mais que isso, permitiu ao filósofo não apenas elaborar seus conceitos de arte, beleza e humanidade, mas realizar ainda uma perfeita transição (articulação) entre os mesmos. Por exemplo, Schiller chega ao conceito de “verdadei-

13 Sobre o papel da *burguesia* alemã no desenvolvimento da estética ilustrada, bem como da contribuição de seus principais poetas, dramaturgos e escritores, os quais figuram como expoentes no *Sturm und Drang*, no *classicismo* e no *romantismo*; vide: HAUSER, 1953, pp. 596-726; WEHRLI, 1967; KOHLSCHMIDT, 1967a, 1967b, 1967c; CAEIRO, 1983.

14 Cf. também: LÖWY & SAYRE (1989), EAGLETON (1990). É digno de menção que, nesse contexto político, a primeira obra dramática de Schiller, *Die Räuber*, de 1781 (cf. SCHILLER, 2001) apresenta um profundo teor revolucionário, um verdadeiro brado político por liberdade. Nela, Schiller apresenta um *bandido* como protagonista da trama: uma espécie de anti-herói. O espírito (*Sinn*) dessa obra explica por que Schiller, nas palavras de Charles Waldemar, “[...] criou uma obra imortal, [que brilha na] luta contra a tirania e o despotismo [...]” (SCHILLER, 1960, p. 9).

ra arte” mediante a articulação estabelecida entre os conceitos de gênio ingênuo (*Nai-ve*) e gênio sentimental (*Sentimentalisch*). O conceito de beleza não é derivado de um conceito de arte, mas, na verdade, ele é deduzido da correlação antropológica estabelecida entre homem moderno e homem grego, bem como da necessidade mútua posta entre os poetas ingênuo e sentimental. Na verdade, os conceitos de beleza, gênio e arte são conceitos articulados em função do conceito de um homem perfeito, ideal. E este, por sua vez, de acordo com a pressuposta unidade, contém aqueles três. Mas o que permitiu a Schiller obter com precisão essa articulação conceitual? Em que medida a síntese operada entre esses conceitos permite a Schiller transitar de forma coordenada e precisa entre eles?

O fato é que, ao deslocar a problemática do belo (tratado por Kant no campo do entendimento) à faculdade prática, Schiller ultrapassou a unilateralidade do imperativo kantiano e converteu o belo no que Robert Leroux chama de “imperativo ideal” (“*impératif idéal*”; SCHILLER, s/d, p. 11). Nesse sentido, Susuki é preciso ao afirmar que a unidade operada por Schiller *supera a unilateralidade do imperativo kantiano*, visto que a dimensão sensível é convocada para lutar ao lado da razão pela liberdade e pela beleza. Mas a beleza surge aqui não apenas como fim, Schiller a converteu também em meio, em instrumento: um imperativo original, numa palavra, um novo princípio moral. Por isso, aquele *impératif* sugerido pelo filósofo francês, para nós, a exemplo daquele princípio regulador kantiano, não é outra coisa senão uma ideia que orienta Schiller a realizar conceitualmente a articulação da unidade das forças espirituais-antropológicas aparentemente contraditórias. O *impératif* identificado por Leroux, portanto, é mais propriamente um princípio-moral-estético derivado, por Schiller, diretamente do princípio kantiano das antinomias. Ele encontra-se nas *ästhetische Briefen* na forma de uma espécie de *tendência ao bem*, a qual está presente na

humanidade, revelando-se, portanto, um fator antropológico. Aristotelicamente falando, é uma potência antropológica. Por isso, esse *impératif idéal* de Leroux é o que garantirá o equilíbrio perfeito entre matéria e forma (*matière et forme*), ou seja, entre razão e sensibilidade, espírito e matéria: em termos estéticos, isso significa a unidade perfeita entre *forma* e *conteúdo*. Nesse sentido, percebe-se claramente que Schiller apreendeu com mestria a estratégia kantiana de *conversão*, ou, como diria Lebrun, *remanejamento dos conceitos*.

É importante recordar que Schiller, metodologicamente, desenvolve suas reflexões a partir do confronto crítico entre a sociedade moderna e a cultura grega. A primeira, como dito acima, revela-se uma humanidade fragmentada entre razão e sensibilidade, espírito e matéria. Por outro lado, a segunda aparece como exemplo efetivamente histórico da *unidade das forças espirituais*, o que faz do homem grego um modelo conceitual de homem ideal. Esse *classicismo* pré-romântico que orientará o pensamento de Schiller (e Goethe) encontra no homem grego a *redenção* do indivíduo moderno mediante a educação estética. Esse ponto de vista histórico de Schiller, na expressão de Colas Duflo (1997, p. 69), é justamente o que,

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

O homem grego representa efetivamente a possibilidade de se reorientar a humanidade moderna na direção da integralização harmônica das forças racionais e sensíveis. E essa tarefa encontra no *princípio estético* de beleza o seu fundamento e possibilidade. Este, está evidente, é um princípio que deve orientar à síntese das forças, deve possibilitar a unidade do ser. Visto que essa tarefa somente se efetiva na

cultura histórica, cumpre, ao que Schiller chama de “cultura estética”, *educar* a humanidade e conduzi-la à verdadeira liberdade política¹⁵. Nessa *cultura*, ou *estado estético*, o homem revelará sua natureza lúdica atuando sobre si simultaneamente (*zur selben Zeit*) como artesão e político: jogando (*Spieler*) *puerilmente* na medida em que “[...] somente é homem pleno quando joga” (SCHILLER, 1995, p. 84).

6 Conclusão: as estreitas relações entre a derivação e articulação schilleriana dos conceitos com as antinomias kantianas

É na obra *Sobre a Poesia Ingênua e Sentimental (PIS)*, de fato, que encontramos a articulação da unidade entre os conceitos de gênio *ingênuo* (poeta grego) e o de gênio *sentimental* (poeta moderno)¹⁶: o primeiro é expressão de unidade, de limite sensível, de simplicidade moral no viver e possui uma forma espontânea de produzir sua arte porque *recebe suas forças da natureza que tudo une*; o segundo é expressão do ideal e do infinito, pois *recebe suas forças da razão que tudo separa*. Segundo Schiller (1991b[1800], p. 44),

15 A esse respeito, Deric Regin (1965, p. 118) considera que: “*The esthetic education could with equal right be called political education [...]*” (“A Educação Estética poderia com igual direito ser chamado de educação política [...]). O que é corroborado por Lesley Sharpe (1991, p. 146), ao identificar nas *ästhetische Briefen* uma teoria que evoca a *força político-reconciliadora* da arte entre o homem e o estado. Segundo Sharpe (*Ibidem*, loc. cit.), Schiller “[...] *adumbrates the ideal of a state in which the potentialities of the individual can unfold and where the right to self-development is the basis for harmony*” (“[...] prenuncia o ideal de um estado no qual as potencialidades do indivíduo podem se desdobrar e onde o direito ao auto-desenvolvimento é a base para a harmonia”). Cf., sobre a “cultura estética” em Schiller, o estudo de Ricardo Barbosa (2004).

16 Nessa obra Schiller faz a distinção entre o *Naive* e o *Sentimentalische* por analogia com a inocência da *criança* (infância grega) e a experiência do *adulto* (maturidade moderna). Essa comparação é conforme os fins do projeto pedagógico das *ästhetische Briefen*, visto que devemos voltar a ser crianças, isso é, recuperar a puerilidade perdida sem prejuízo da maturidade conquistada, cf. Colas Duflo (1997). Sobre o *jogo* entre os *impulsos sensível e formal* das *ästhetische Briefen*, cf. Frederick Beiser (2005, p. 141).

[...] “eles [, os ingênuos,] são o que nós fomos; [...] e] são o que devemos vir a ser de novo” [...] “O que constitui o seu caráter [*Naive*] é exatamente aquilo de que precisamos para a completude do nosso [*Sentimentalisch*]; [e] o que deles nos distingue é exatamente aquilo que lhes falta para a divindade”.

Nas *ästhetische Briefen*, encontramos o indivíduo moderno conflitante entre as forças da razão (*Formtrieb* / impulso formal) e da sensibilidade (*Sinnlichentrieb* / impulso sensível). Essas travam uma constante disputa pela efetivação peculiar de suas naturezas, gerando assim o desequilíbrio do ser e da sociedade.

Por conseguinte, é a intervenção (*Erziehung, Bildung*) estética sobre estes impulsos que fará surgir um terceiro impulso: o lúdico (*Spieltrieb*). Este deverá introduzir a unidade harmônica entre os dois, elevando o ser a sua *unidade absoluta* e efetivando assim sua “plena antropologia”.

Assim como nas *äB*, a unidade dos impulsos opostos pressupõe um terceiro, na *PIS*, da mesma forma, a unidade dos gênios pressupõe um terceiro conceito. Daí Schiller (1991b, p. 51) afirmar que “todo verdadeiro gênio tem de ser ingênuo, ou não é gênio”: ambos necessitam um do outro numa correlação de tensão e distensão.

Os leitores de Kant sabem que na segunda seção do capítulo II da “Analítica dos Princípios” encontramos a afirmação de que a “explicação da possibilidade dos juízos sintéticos não é uma tarefa com a qual a lógica geral deva se ocupar”, mas que tal é da competência da lógica transcendental, a qual deve investigar suas “condições” e mesmo a “extensão da sua validade” (*KrV*, B-193). Na sequência (*KrV*, B-194), ele pondera que nos juízos sintéticos não há relações de “*identidade* e nem de *contradição*” (*Verhältnis der Identität noch des Widerspruchs*) entre o conceito e aquilo que, pensado nele, é considerado como que diferente do próprio conceito. Kant explica claramente que, para conciliar dois conceitos, basta pensar um terceiro conceito que conte-

nha os dois primeiros (*KrV*, B-194)¹⁷. E é justamente o que Schiller opera com os conceitos aparentemente opostos de homem moderno e homem grego, gênio ingênuo e gênio sentimental, impulso sensível e impulso formal, espírito e matéria, estado natural e estado de natureza, etc. Facilmente se vê que um terceiro conceito é pensado sempre já articulado com a pressuposição da possibilidade daquela unidade referida por Elias (1989, p. 120) e Márcio Suzuki (SCHILLER, 1995, p. 15). No entanto, é necessário observar que, nesse caso, Schiller atribui à *unidade* uma *função reguladora* que deve possibilitar uma *síntese* entre partes aparentemente contraditórias. A síntese aqui pressupõe um *termo médio* que funciona, na verdade, como uma *regra*, ou seja, uma regra formal que harmoniza conceitos antitéticos. Como num passe de mágica, a manobra aqui consiste em que a síntese parece converter-se em *algo* aparentemente diferente de si. Assim, Schiller faz surgir criativamente o que em filosofia costuma-se chamar de *princípio* ou de um novo *conceito*, o qual, mesmo antes da sua elaboração, traz consigo o conteúdo pressuposto. Dessa forma, a articulação é engendrada de forma tão perfeita que a conversão parece produzir ao fim um novo resultado: um conceito totalmente original. Ora, isso não é verdade, visto que o que surge como resultado-final já estava contido, ou melhor, já está possivelmente pressuposto na síntese.

Conforme o que acabamos de demonstrar, metodologicamente enquanto unidade, o conceito de beleza se revela uma *síntese superior*, ou simplesmente uma unidade-formal ideal. Essa estratégia de Schiller, por outro lado, nos permite agora indicar que há uma *similaridade articuladora* entre os conceitos de unidade, beleza, verda-

17 „Die Erklärung der Möglichkeit synthetischer Urteil ist eine Aufgabe, mit der die allgemeine Logik gar nichts zu schaffen hat, die auch sogar ihren Namen nicht einmal kennen darf [...]. B194: Also sugegeben: dass man aus einem gegebenen Begriffe hinausgehen müsse, um ihn mit einem andern synthetisch zu vergleichen: so ist ein Drittes nötig, worin allein die Synthesis zweener Begriffe entstehen kann. Was ist nun aber dises Dritte, als das Medium aller synthetischen Urteile?“ (KANT, 2011, pp. 198-99 [*KrV*, B-193]).

de e perfeição¹⁸. De fato, é essa similaridade que possibilita ao filósofo transitar livremente entre estes conceitos. Isso explica por que Schiller opera o conceito de beleza a partir da função que lhe é inerente, ou seja, conduzir teleologicamente componentes contraditórios a uma síntese, cuja *unidade* revela-se, na verdade, uma *perfeição ideal inatingível*. Por isso, o belo schilleriano parece um fim possível justamente por ser portador da síntese; porém, ele é, na verdade, tão somente o *meio* pelo qual se indica a direção de uma *meta* que se deve buscar constantemente *alcançar*, mas que é *inalcançável*. A beleza é um ideal, é um impulso rumo ao *inatingível*.

Como se vê, o demonstrado até aqui comprova suficientemente a nossa tese de que o conceito schilleriano de beleza assume a função de princípio regulador estético-antropológico. Nesse sentido, nossa opinião é que ele possui a mesma função que o princípio-regulador kantiano desempenha no tópico das “Antinomias”, a saber, conduzir a razão do condicionado ao incondicionado numa aproximação infinita. Noutras palavras, trata-se de uma espécie de *jogo assintótico* pelo qual se deve aproximar mais e mais da meta sem nunca a atingi-la de fato. Assim, a função da beleza enquanto síntese, ou melhor, como princípio-regulador, é conciliar, unificar e harmonizar conceitos aparentemente antitéticos. E é a flexibilidade-formal desse conceito, portanto, que possibilita a Schiller o transitar livremente com coesão, coerência

18 Na *KrV*, aprendemos que o entendimento visa o conhecimento dos fenômenos operando a *síntese* mediante os esquematismos e a razão mediante a exigência da *síntese* total das séries. Já nos *Fragmentos das Preleções sobre Estética do semestre de inverno de 1792-93*, Schiller (2004a, pp. 43-44) afirma que a “arte em geral” visa a verdade e que a beleza não depende de “fins lógicos”, mas que “serve à perfeição”. Esse vínculo entre verdade e perfeição estabelecido por Schiller no contexto das *Preleções* deve ser compreendido como perfeição resultante da unidade da multiplicidade, o que pressupõe a ação sintetizadora do entendimento e da razão conforme Kant demonstra na *KrV*. Mas no contexto do material das *Preleções*, ao contrário dos resultados alcançados por Kant na *terceira Crítica*, como discute Ricardo Barbosa (SCHILLER, 2002, pp. 9-32), Schiller busca encontrar, através da articulação da síntese entre beleza e verdade, as bases para estabelecer a *validade objetiva* do belo.

e precisão entre os conceitos de humanidade ideal e estado político ideal (estado estético).

Podemos constatar tal afirmação, quando aplicamos o conceito de beleza (como princípio-regulador de síntese) aos pares daqueles conceitos antagônicos listados anteriormente, e levando-se em consideração a mesma disposição, obtemos com Schiller os seguintes resultados ou conceitos equivalentes: humanidade ideal, gênio ideal, forma-viva ou beleza e estado estético. Por outro lado, não é preciso esforço para demonstrar que, no interior de cada um desses conceitos, o que encontramos na verdade é a natureza humana. É ela evidentemente o verdadeiro conteúdo investigado, analisado e descrito historicamente nas culturas grega e moderna. E é a riqueza multifacetada de cada uma dessas etapas da história humana que Schiller sintetiza em seus respectivos conceitos, para, em seguida, projetá-las idealmente no futuro de uma humanidade e de um estado político ideais.

Por fim, resta salientar que o estado estético representa a superação dos estados políticos anteriores, nos quais não se encontra ainda a verdadeira natureza humana, visto que “o primeiro emergir da razão no homem não é ainda o começo de sua humanidade” (*Carta XXIV*). Somente no estado estético em plena liberdade, diria Schiller, poderá o homem-criança brincar de ser perfeito. A perfeição é, schillerianamente afirmando, simplesmente o *pôr-se* a caminho. A perfeição é um princípio regulador que nos aponta a direção rumo à absoluta humanização do ser. A perfeição é a meta, mas é também o caminho, já que meta e caminho se *encontram* e se *entrecruzam* na própria ação unificadora da beleza (*Schönheit*). Ela é uma meta inatingível que se atinge quando ela própria se torna motivação: um “impulso interno”, “um impulso puro” ou, como chama o poeta, uma *forma-viva* (*lebende Gestalt*), pois, como se lê na *Carta IX*:

O impulso puro é dirigido para o absoluto, para ele não existe tempo, o futuro trona-se presente tão logo tenha de decorrer necessariamente do presente. Para uma razão sem limites a direção é já a perfeição, e o caminho está percorrido, tão logo comece a ser trilhado. (SCHILLER, 1995, p. 55).

Como está claro, para Schiller, a beleza ou a perfeição¹⁹ é uma *meta inatingível* que, todavia, torna-se *atingida* tão logo se dê o primeiro passo. Ora, está demonstrado que esse argumento remete irrecusavelmente àquele interesse da razão kantiana exposto nas “Antinomias”. Aqui, sabe-se, Kant argumenta que a razão é impulsionada por sua própria natureza a ultrapassar a experiência-condicionada rumo ao incondicionado (absoluto), do qual se aproxima mais e mais sem nunca o atingir. Por fim, acreditamos que Schiller aprendeu das lições de Kant a estratégia para conferir à beleza a função de princípio-regulador. Essas são *evidências* suficientes que provam a contribuição fundamental da *KrV*, especificamente da “Analítica Transcendental”, para as *ästhetische Briefen*. Por isso, nos sentimos autorizados a afirmar que as contribuições dos poucos textos filosóficos deste poeta para a filosofia deve sempre ser reconhecida no âmbito do mais autêntico estatuto filosófico que lhe é próprio. É no mínimo ingenuidade intelectual imputar-lhe uma suposta áurea mística, ou então reconhecer-lhe meramente seu vigor poético e literário com a intenção de lhe ofuscar a profundidade filosófica que lhe cabe. Aliás, esses atributos muito mais a enobrece do que a rebaixa. Os que assim pensam não compreenderam que a estética ilustrada²⁰ é herdeira direta da trilha kantiana aberta pela *KrV*. E foi justamente através dessa trilha que o *Zeitgeist* germinou o idealismo alemão, os pré-românticos do *Sturm und Drang*, o *classicismo* de Schiller e Goethe e o *romantismo* dos irmãos Schlegel e de No-

19 *Vide* nota anterior.

20 Sobre a origem e o desenvolvimento da estética moderna, bem como a participação de Kant na mesma, pode-se conferir o interessante artigo de Paul Guyer (2004).

valis. *A estética ilustrada*, portanto, é o resultado da síntese entre o diálogo estabelecido entre a filosofia e a arte na Alemanha de Schiller. Noutras palavras, o idealismo alemão e a estética ilustrada são as conquistas alcançadas por aqueles que seguiram imediatamente através das *trilhas* abertas pela *KrV* do velho Kant.

Referências

- BARBOSA, R. *Schiller e a Cultura Estética*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- BAYER, R. A Estética Alemã no século XIX. Estética de Schiller. In: BAYER, R. *História da Estética*. Trad, port. José Saramago. Lisboa: Estampa, 1995.
- BEISER, F. The Deduction of Beauty. In: BEISER, F. *Schiller as Philosopher. 'A Re-examination'*. Nova Iorque: Oxford University Press, 2005.
- BEZERRA, R. A. *Nas trilhas de Schiller e Kant. Beleza e Moral, uma síntese antropológica*. Fortaleza: UFC, 2018. Tese de Doutorado. Disponível em: <http://www.repositorio.ufc.br/handle/riufc/39342>. Acesso em 15/11/2019.
- BOESCH, B. [1946] *História da Literatura Alemã*. São Paulo: Editora Herder / USP, 1967.
- BONACCINI, J. *Kant e o problema da coisa em si no Idealismo Alemão. Sua atualidade e relevância para compreensão do problema da Filosofia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
- CAEIRO, O. *Oito Séculos de Poesia Alemã. Antologia comentada*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.
- CASSIRER, E. *A Filosofia do Iluminismo*. 3ª ed. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Unicamp, 1997.

DUFLO, C. [1997] *O jogo de Pascal a Schiller*. Trad. Francisco Settineri e Patrícia C. Ramos. Porto Alegre: Artes Médicas, 1999.

EAGLETON, T. [1990] *A Ideologia da Estética*. Trad. Mauro Sá R. Costa. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

ELIAS, N. [1989] *Os Alemães. A luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

FERRY, L. *Aprender a viver*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006.

GUYER, Paul. The Origins of Modern Aesthetics: 1711–1735. In: KIVY, P. *The Blackwell Guide to Aesthetics*. Malden: Blackwell, 2004, pp. 15-44.

HAUSER, A. [1953] *História Social da Arte e da Literatura*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

HEGEL, G. W. F. [1795-1800]. La positividade de la religión cristiana. In: HEGEL, G. W. F. *Escritos de Juventud*. Trad. Zoltan Szankay e José M^a Ripalda. México: Fondo del Cultura Económica, 1978.

KANT, I. [1790] *Crítica da Faculdade do Juízo*. 2^a ed. Trad. Valério Rhoden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

KANT, I. [1781] *Crítica da Razão Pura*. 4^a ed. Trad. Manuela P. dos Santos e Alexandre F. Mourão. Lisboa: Fundação Calouste Gubenkian, 1997.

KANT, I. [1781] Kritik der reinen Vernunft. In: *Kant. Werke in sechs Bänden*. Organização de Wilhelm Weischedel. Munique: Carl Christian Erhard Schmid Verlag / WBG, 2011.

KOHLSCHMIDT, W. O Classicismo. Trad. Marion Fleischer. In: BOESCH, B. [1946] *História da Literatura Alemã*. São Paulo: Editora Herder / USP, 1967a, pp. 263-324.

KOHLSCHMIDT, W. O Romantismo. Trad. Ingeborg Oberding. In: BOESCH, B. [1946]. *História da Literatura Alemã*. São Paulo: Editora Herder / USP, 1967b, pp. 325-366.

Rev. Helius	Sobral	v. 2	n. 2	p. 271-299	jul./dez. 2019
-------------	--------	------	------	------------	----------------

KOHLSCHMIDT, W. Sturm und Drang. Trad. Dorothea Gropp. In: BOESCH, B. [1946] *História da Literatura Alemã*. São Paulo: Editora Herder / USP, 1967c, pp. 221-262.

LEBRUN, G. [1970] *Kant e o Fim da Metafísica*. Trad. Carlos Alberto R. de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1993. (Coleção Tópicos).

LEBRUN, G. [1993] *Sobre Kant*. 2ª ed. Org. Rubens Rodrigues T. Filho, trad. José Oscar A. Morais, Maria Regina C. Rocha e Rubens R. T. Filho. São Paulo: Iluminuras, 2001.

LÖWY, M.; SAYRE, R. [1989] *Romantismo e Política*. Trad. Eloísa de Araújo. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

LUCK, F. [2006] *Kant. Uma leitura das três 'Críticas'*. 2ª ed. Trad. Karina Jannini. Rio de Janeiro: DIFEL, 2010.

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

SCHILLER, F. *Das Schönste aus seinem Werk*. Org. e Introd. de Charles Waldemar. Munique: Südwest Verlag, 1960.

SCHILLER, F. [1781] *Os Bandoleiros*. Trad. e Prefácio de Marcelo Backes. Porto Alegre: L&PM, 2001.

SCHILLER, F. [1792-93] *Fragmentos das Preleções sobre Estética do semestre de inverno de 1792-93*. Trad. e Introd. Ricardo Barbosa. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004a. (Col. Travessias).

SCHILLER, F. [1793] *Kallias oder über die Schönheit. Briefe an Gottfried Körner*. In: *Schiller. Sämtliche Werke in 5 Bänden*. Munique: Hanser Verlag / BWG, 2004b, vol. 5.

SCHILLER, F. [1793] *Kallias ou Sobre a Beleza. A correspondência entre Schiller e Körner, janeiro-fevereiro de 1793*. Trad. Ricardo Barbosa. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

Rev. Helius	Sobral	v. 2	n. 2	p. 271-299	jul./dez. 2019
-------------	--------	------	------	------------	----------------

SCHILLER, F. [1795] *A Educação Estética do Homem*. 3^a ed. Trad. Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1995.

SCHILLER, F. [1795] *Cartas Sobre a Educação Estética da Humanidade*. Trad. Anatol Rosenfeld. São Paulo: EPU, 1991a.

SCHILLER, F. [1795] *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*. Trad., Introd. e Prefácio de Robert Leroux. Aubier: Montaigne, s/d. (Collection Bilingue des Classiques Étrangères).

SCHILLER, F. [1795] *Sobre a educação estética do ser humano numa série de cartas e outros textos*. Trad. Teresa R. Cadete. Lisboa: Imprensa Nacional / Casa da Moeda, 1994.

SCHILLER, F. [1795] Über die ästhetische Erziehung des Menschen einer Reihe von Briefen. In: *Sämtliche Werke in 5 Bänden*. Munique: Hanser Verlag / BWG, 2004c, vol. 5.

SCHILLER, F. [1800] *Poesia Ingênua e Sentimental*. Trad. Márcio Suzuki, São Paulo: Iluminuras, 1991b.

SCHILLER, F. [1800] Über naive und sentimentalische Dichtung. In: *Schiller. Sämtliche Werke in 5 Bänden*. Munique: Hanser Verlag / BWG, 2004d, vol. 5.

SHARPE, L. *Friedrich Schiller. Drama, Thought and Politics*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 1991. (Cambridge Studies in German).

WEHRLI, Max. A Época do Iluminismo. Trad. Erwin Theodor. In: BOESCH, B. (Org.). *História da Literatura Alemã*. São Paulo: Editora Herder / USP, 1967, pp. 187-220.