

Estética e antropologia em Schiller

ULISSES RAZZANTE VACCARI

PROFESSOR DO DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA DA UFSC

Schiller abre as *Cartas sobre a educação estética da humanidade* prestando contas acerca da origem das ideias ali expostas: “Não quero ocultar a origem kantiana da maior parte dos princípios em que repousam as afirmações que se seguirão”¹. Como se sabe, as *Cartas* de Schiller foram escritas após um contato intenso com a *Crítica do Juízo* de Kant, obra que o autor estudou profundamente entre 1790 e 1793, quando escrevia as *Cartas a Körner*, conhecidas como *Kallias ou sobre a beleza*, bem como as cartas ao príncipe Augustenburg. Em carta de 9 de fevereiro de 1793 ao príncipe, Schiller menciona Kant como o mentor de uma revolução operada na filosofia, particularmente no campo da estética:

A revolução no mundo filosófico abalou a base sobre a qual a estética estava erguida e lançou ao chão o que até agora era o seu sistema [...]. Kant, em sua crítica da faculdade de juízo estética, já começou a aplicar os princípios da filosofia crítica ao gosto e a preparar os fundamentos para uma nova teoria da arte [...].²

O uso do termo “revolução” para se referir à filosofia kantiana não é ocasional. A França, afinal, passava por um dos períodos mais turbulentos de sua história,

¹ SCHILLER, Friedrich. *A educação estética do homem. Numa série de cartas*. Tradução de Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1989, p. 24.

² Idem, *Cultura estética e liberdade*. Tradução de Ricardo Barbosa. São Paulo: Hedra, 2009. pp. 55-56 (grifo meu).

por uma revolução política que modificaria o modo de pensar e de viver da Europa como um todo. As *Cartas Estéticas* de Schiller surgem assim sob a dupla influência da revolução kantiana no mundo filosófico e da Revolução Francesa no mundo político-social. Mas, ao contrário da revolução kantiana, os desdobramentos da Revolução Francesa, com a chamada época do Terror instaurada pelo Tribunal Revolucionário de Robespierre, são recebidas de forma extremamente negativa por Schiller. Em carta de 13 de julho ao mesmo príncipe, escreve:

A tentativa do povo francês de estabelecer-se nos seus sagrados direitos humanos e conquistar uma liberdade política trouxe a lume apenas a incapacidade e a indignidade do mesmo, e lançou de volta à barbárie e à servidão não apenas este povo infeliz, mas, com ele, também parte considerável da Europa, e um século inteiro³.

Ao guilhotinar o Rei, a rainha e, com eles, aproximadamente 40 mil cidadãos franceses e estrangeiros, suspeitos de traição, a época do Terror, segundo o diagnóstico de Schiller, fez o século XVIII regredir a um estado de barbárie e servidão, a despeito de a revolução ter como mote a libertação do jugo absolutista. A barbárie, segundo nosso autor, configura um estágio da cultura que, ao lado da selvageria, aponta para um processo de degeneração da humanidade, devido ao uso da violência, que faz com que o Homem retorne a um estado de animalidade. O Terror de Robespierre, escreve Schiller na mesma carta a Augustenburg, “demonstra incontestavelmente que o gênero humano ainda não se livrou da violência tutelar, que o regime liberal da razão chega demasiado cedo onde mal se está pronto para se defender da brutal violência da animalidade...”⁴. O regime da liberdade, pregado pelo Esclarecimento e pela Revolução, chegou demasiado cedo para essa cultura ainda presa ao “método” da violência, e tal antecipação a conduziu para um estágio tão bárbaro como o anterior, em que predominava também um estado de degeneração do humano.

A degeneração do conceito de humanidade, segundo Schiller, pode se dar de duas formas distintas: ou quando a natureza animal (sensível) se sobrepõe

³ Ibidem, p. 74.

⁴ Ibid., p. 75.

à moral, denominado selvageria, ou quando a legislação moral subjuga a natureza sensível, a chamada barbárie⁵. No primeiro caso, o selvagem despreza os produtos da razão, a filosofia, as artes e as ciências, e elege a natureza como sua soberana. No segundo, o bárbaro escarnece da natureza, desonrando-a ao se ater a princípios morais extremamente rígidos. O bárbaro e o selvagem são assim duas manifestações possíveis de degeneração do conceito de humanidade, pois, a partir de uma definição kantiana, só há humanidade plena quando se constata o convívio do moral e do natural. O Homem, escreve Kant, é um “cidadão de dois mundos”, o único que habita ao mesmo tempo o mundo sensível e o inteligível. Enquanto tal, é o único capaz de dominar suas inclinações sensíveis tendo em vista a constituição de um Estado ético, legislado pela liberdade, o único capaz de trocar a destinação natural, determinada pela necessidade, por uma destinação moral, regida por liberdade. A tarefa moral do Homem, nesse sentido, consiste na efetivação dessa passagem, que, para Kant, só pode ser realizada por meio de um corte do mandamento do imperativo categórico em relação aos apetites naturais. O Homem verdadeiramente moral, segundo a filosofia kantiana, é o que soube submeter seus instintos à universalidade da lei moral, de modo que o Estado ético por ele formado pressupõe o abandono definitivo do Estado de natureza, selvagem e destituído de lei.

Diferentemente de Kant, em Schiller o aperfeiçoamento do Homem e da cultura humana – a passagem do Estado de natureza para o Estado ético – não deve ser buscado pela subordinação *incontinenti* do elemento natural à lei moral. O reino da liberdade (seja ele ético ou político) não deve ser trilhado pela instituição de uma “moral ascética”, em que o objeto sensível desaparece diante da universalidade absoluta da lei moral. A constituição do Estado ético deve antes pressupor e ser realizada pelo enobrecimento dos sentidos e dos indivíduos, e não por seu aniquilamento, como faz entender a proposta rigorista da moral kantiana, expressa no Prefácio da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*: “é da mais

⁵ “O homem, entretanto, pode ser oposto a si mesmo de duas maneiras: como selvagem, quando seus sentimentos imperam sobre seus princípios, ou como bárbaro, quando seus princípios destroem seus sentimentos. O selvagem despreza a arte e reconhece a natureza como sua soberana irrestrita; o bárbaro escarnece e desonra a natureza [...] O homem cultivado faz da natureza uma amiga e honra sua liberdade, na medida em que apenas põe rédeas a seu arbítrio” (SCHILLER, 1989, p. 33).

extrema necessidade elaborar [...] uma Filosofia moral que esteja *inteiramente expurgada* de tudo que possa ser empírico e pertença à Antropologia”⁶. No âmbito *transcendental* em que se situa a investigação kantiana da moralidade não deve haver a “contaminação” com considerações de ordem empírica e antropológicas, pois trata-se da fundamentação de uma filosofia moral *pura*, fundada na ideia de uma obrigação incondicional, absolutamente livre de inclinações sensíveis. Devido a essa sua natureza, a moral de Kant, como se deduz do mesmo texto da *Fundamentação*, embora possa ser pensada em relação à humanidade em geral, extrapola em sua essência o gênero humano:

[...] o mandamento: ‘não mentirás’ de modo algum vale só para homens, não tendo outros seres racionais de fazer caso dele, e assim todas as demais leis morais propriamente ditas; por conseguinte, que não se deve buscar a razão da obrigação na natureza do homem, ou nas circunstâncias do mundo, mas, sim, *a priori* unicamente em conceitos da razão pura [...].⁷

O fato de essa moral inteiramente pura *a priori* poder ser aplicada às ações humanas não significa que ela tenha sido deduzida da natureza humana. A humanidade pode e deve tornar sua essas leis morais universais da razão pura que, entretanto, são aplicáveis a todos os seres racionais em geral, e não apenas aos humanos. Para Schiller, esse ponto é fundamental, pois essa forma inteiramente pura da moral kantiana, baseada em um mandamento incondicional e abstrato, aponta para a sua impossibilidade de realização por seres humanos. Antes, a moral de Kant é mais apropriada a santos e monges, cuja vida ascética está mais de acordo com as exigências de uma noção de dever inteiramente *a priori*. Em um escrito de 1793, intitulado *Sobre graça e dignidade*, Schiller já havia esboçado essa crítica a Kant, ao escrever que sua moral possui uma “dureza que afugenta toda graça”, pois trilha a “via de um ascetismo lúgubre e monástico”⁸. Diante da reafirmação

⁶ KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Barcarolla, 2009, pp. 70-71 (grifo meu).

⁷ *Ibid.*, p. 71.

⁸ SCHILLER, Friedrich. *Über Anmut und Würde*. In: *Theoretische Schriften*. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 2008, p. 367.

por parte de Kant de sua postura rigorista em uma nota de *A religião nos limites da simples razão*, em que afirma não poder “associar nenhuma *graça* ao conceito de dever”⁹, Schiller, nas *Cartas*, aferra-se à sua crítica, fazendo-a aparecer já no título de sua obra. As *Cartas sobre a educação estética* da humanidade apontam para a necessidade de fundação de uma moral factível por seres humanos concretos, por uma humanidade constituída por indivíduos históricos, dotados de sentimentos e sensações sensíveis. Ignorar a constituição sensível do Homem e pressupor um ser capaz de se livrar inteiramente de seus preconceitos, por meio da razão, constituiu, para Schiller, um dos erros que levou o movimento revolucionário, na França, a degenerar na barbárie da época do Terror. Não por acaso, nas *Cartas*, Schiller aproxima de forma alusiva a noção kantiana de dever com o ideal de liberdade do Terror revolucionário, cujo resultado concreto foi a instauração de um “Estado de natureza moral”. Essa aproximação, que em Schiller é apenas implícita, foi desnudada por Heinrich Heine que, em sua *Contribuição à história da religião e filosofia na Alemanha*, coloca Kant e Robespierre no mesmo patamar: “... se os cidadãos de Königsberg vislumbrassem todo o significado de tais pensamentos [de Kant], sentiriam um medo muito mais terrível desse homem do que de um carrasco, de um carrasco que só decapita homens”. Em Kant e Robespierre, ainda segundo Heine, “encontramos [...] a mesma inexorável, cortante, apoética e insípida proibidade”, além do mesmo “talento da desconfiança, ainda que um o exerça contra pensamentos e o chame de crítica, enquanto o outro o emprega contra seres humanos e lhe dá o nome de virtude republicana”¹⁰.

Embora sem a virulência e a ironia cortante da crítica de Heine, a aproximação que Schiller faz, nas *Cartas*, entre Kant e Robespierre se dá no sentido de mostrar os abusos de um Estado dito moral que justifica o aniquilamento dos indivíduos em prol de uma ideia abstrata e vazia: “Vai-se aniquilando assim, pouco a pouco, a vida concreta individual, para que o abstrato do todo prolongue sua existência

⁹ KANT, Immanuel. *La religion dans les limites de la simple raison*. Tradução de M. Naar. Paris: Vrin, 2004, p. 88. A passagem completa diz: “Reconheço de bom grado que não posso associar nenhuma *graça* ao conceito de dever, precisamente por causa de sua dignidade. Porque ele [o dever] contém uma obrigação incondicional, o que está em contradição direta com a *graça*”.

¹⁰ HEINE, Heinrich. *Contribuição à história da religião e filosofia na Alemanha*. Tradução de Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1991, p. 90.

precária, e o Estado continua eternamente estranho a seus cidadãos”¹¹. O Estado, aqui, não se refere apenas à instituição republicana almejada pelos comitês revolucionários, mas a toda instituição governamental que procede ao sacrifício dos indivíduos em prol de uma representatividade totalitária. O modo de proceder do Tribunal Revolucionário, nesse sentido, se distingue apenas em número de assassinatos das monarquias anteriores à revolução de 1789. Se Georges Lefebvre estima em 40 mil as vítimas do Terror, tal cifra pouco significa quando se consideram as atrocidades cometidas “pelos déspotas orientais e pelos tiranos gregos e romanos, ou então, na Europa moderna, quer pela Inquisição, quer pela monarquia dita de direito divino”¹². A diferença entre o Terror e as atrocidades de todos esses períodos é que a revolução o faz em nome da liberdade, o que, aos olhos de Schiller, não é um critério suficiente para justificar qualquer política de extermínio. Tanto em um como no outro caso, observa-se a imposição de uma Ideia por meio da violência, seja ela explicitamente tirânica, como nos Estados monárquicos, seja ela justificada pela palavra, como nos Comitês Revolucionários. A falta da época do Terror consistiu assim em não ter ela observado que um Estado realmente ético, de fato fundado na liberdade, só se torna possível quando o indivíduo passa a ser capaz de se elevar à Ideia da liberdade. Para isso, seria preciso inverter a lógica segundo a qual cabe ao Estado decidir sobre a liberdade do indivíduo, e pensar uma formação do indivíduo anterior à constituição do Estado¹³.

¹¹ SCHILLER, 1989, p. 42.

¹² LEFORT, Claude. *Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*. Tradução de Eliana M. Souza. São Paulo: Paz e Terra, 1991, p. 91.

¹³ Este ponto mostra a distância que separa Schiller e Goethe. Sem dúvida, os primeiros livros de *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister* permitem uma aproximação de Goethe a Schiller, principalmente na decisão do personagem Wilhelm de se tornar ator de teatro em vez de seguir os passos nos negócios da família. Ao optar pelo teatro, o personagem busca uma educação estética, pois somente esta permitiria que ele formasse suas capacidades humanas plenamente, como na classe dos nobres. Tal ideal de uma educação plena, proporcionada pela arte, em detrimento da educação burguesa, voltada para atividades específicas, está no cerne da carta de Wilhelm a Werner, no terceiro capítulo do livro V (cf. GOETHE, Johann Wolfgang. *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*. Tradução de Nicolino Simone Neto. São Paulo: Editora 34, 2006, pp. 284-86). Porém, a partir sobretudo do livro VII, esse ideal humanista expresso por Wilhelm revela aos poucos seus limites subjetivistas, limites que os livros VII e VIII buscam superar ao evidenciar

Eis então como Schiller procura mostrar a necessidade da educação estética: ao focar na formação da sensibilidade, essa educação parte não de um universal abstrato ao qual o particular deve necessariamente se adequar, mas, pelo contrário, seu ponto de partida é o particular que, esteticamente educado, eleva-se ao universal por ele próprio criado. Tal é o significado por trás da conhecida afirmação da segunda carta da *Educação Estética da Humanidade*, segundo a qual: “... para resolver na experiência o problema político é necessário caminhar através do estético, pois é pela beleza que se vai à liberdade”¹⁴.

A antropologia entre o espírito e a letra

Tal via estética, entretanto, que pressupõe uma crítica a Kant, não se dá por oposição diametral a Kant, como se poderia pressupor, mas por um aperfeiçoamento da letra de sua filosofia, num sentido muito próximo da interpretação que Fichte faz da filosofia kantiana. Tanto Fichte como Schiller declaram-se desde o início kantianos, isto é, ambos partem das soluções oferecidas pela filosofia de Kant para os problemas da metafísica, da moral e da estética. Mas, tanto para um como para o outro, o desenvolvimento e o aperfeiçoamento do *conteúdo* da filosofia kantiana devem necessariamente iniciar pela transformação de sua letra, isto é, de sua exposição (*Darstellung*). A partir de Fichte e Schiller, o conteúdo da filosofia passa a ser a questão da forma de exposição dos conteúdos filosóficos. A questão central para estes dois autores é: como fazer com que a linguagem escolástica da filosofia kantiana se torne inteligível para o Homem concreto? Tanto no caso de Fichte como no de Schiller, não se trata apenas de uma questão estilística. Pelo contrário, o problema central da filosofia moderna como um todo – a superação das cisões entre natureza e liberdade, sujeito e objeto – depende do modo como sua solução é apresentada na letra do sistema. Transferido para o âmbito da linguagem, o problema das cisões deixa de ser tratado à maneira clássica da

que a formação estética, realizada no plano individual, consiste em apenas uma etapa (negativa) do processo de formação do personagem, isto é, um momento do todo, de modo que a formação plena por ele idealizada necessita também da contraparte do mundo objetivo (cf. Livro VII, capítulo 3), das instituições, representadas ao final com a metáfora da Sociedade da Torre, que termina por conciliar o plano individual com a realidade objetiva da vida.

¹⁴ SCHILLER, 1989, p. 26.

dualidade metafísica entre sensível e suprassensível. Somente a reestruturação da linguagem filosófica permitirá pensar a superação do fosso que separa natureza e liberdade, mas também o fosso que separa o filósofo da humanidade. A questão da *Darstellung*, assim, que Schiller toma de Fichte, torna-se o ponto unificador da ligação da parte com o todo, do filósofo com o mundo concreto dos indivíduos, e dela dependerá a possibilidade dele se tornar um “cidadão do mundo”, isto é, um pensador cosmopolita (*Weltbürger*), ideal que aparece já nos escritos de Kant. Na carta de julho de 1793 ao príncipe Augustenburg, Schiller declara seu desejo de se tornar “um pensador tão rico em espírito quanto humano cidadão do mundo, que envolve com belo entusiasmo o grande todo da humanidade”¹⁵. Tal desejo aparecerá também anos mais tarde no manifesto estético do fragmento *O mais antigo programa de sistema do idealismo alemão*, que, ao trazer novamente para o centro do debate a relação entre espírito e letra, afirma que é preciso tornar estéticas as ideias filosóficas, tendo em vista justamente “uma eterna unidade entre nós”. Para isso, lê-se no fragmento, “o filósofo tem de possuir tanta força estética como o poeta”, pois “a filosofia do espírito é uma filosofia estética”¹⁶. Somente uma filosofia estética pode almejar restituir aquela unidade própria dos tempos homéricos entre o sábio e o povo e, com isso, sonhar novamente com uma humanidade plenamente desenvolvida.

No encaicho desse objetivo de criação não apenas de uma nova estética, mas de uma filosofia estética, Schiller, nas *Cartas a Augustenburg*, mostra ao príncipe que uma de suas grandes descobertas consiste em ter desenvolvido uma linguagem nova de exposição dos temas filosóficos, a forma epistolar. Diferentemente da letra escolástica kantiana, o escrito de Schiller pressupõe um destinatário real, o qual inclusive respondia às cartas endereçadas a ele. Tal diferença é fundamental e, em verdade, está na base da crítica de Schiller à letra da filosofia de Kant, como se pode ler, por exemplo, no seguinte trecho: “A rigorosa pureza e a forma escolástica na qual muitas das proposições kantianas são apresentadas dão-lhes uma dureza e uma singularidade que são estranhas ao seu conteúdo e despidas dessa capa,

¹⁵ Idem, 2009, p. 72.

¹⁶ In: BECKENKAMP, Joãozinho. *Entre Kant e Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 205.

aparecem então como as antigas exigências da razão comum”¹⁷. A exposição estética, tendo alcançado sua forma mais plena nas cartas, liberta o conteúdo da filosofia kantiana de sua armadura conceitual, trazendo com isso à tona seu traço mais fundamental, que, segundo Schiller, consiste na tentativa de responder não a exigências de uma moral sobre-humana, mas às antigas exigências da razão comum. Expor a filosofia kantiana esteticamente significa trazer à tona nela sua ligação com o elemento propriamente humano, soterrado na férrea armadura conceitual dos conceitos filosóficos, ou no “pó das escolas”, como atesta o próprio Schiller na seguinte passagem:

Poucos são aqueles nos quais o termo sentimento da beleza não é sufocado pela abstração, e menos ainda os que estimam o esforço de filosofar sobre suas sensações. Tenho de esquecer inteiramente que sou ajuizado por tais homens, e posso desenvolver as minhas ideias e sentimentos apenas para espíritos livres e serenos que se encontram acima do pó das escolas e guardam em si as centelhas da pura e nobre humanidade¹⁸.

O “pó das escolas”, isto é, a linguagem escolástica própria de uma certa tendência do Esclarecimento, produz uma filosofia cujo objetivo consiste apenas no aperfeiçoamento do intelecto, e não na formação da humanidade em seu todo e em sua unidade. Ao libertar o conteúdo da filosofia kantiana de sua letra escolástica, Schiller alega ter de fato encontrado seu espírito, que consiste na tentativa de responder à mais antiga exigência da razão comum, a saber, à pergunta: o que é o Homem? Por trás de todo o arcabouço teórico de Kant, constituído de analíticas, dialéticas e deduções *a priori*, seu alvo no fundo, segundo Schiller, continua sendo o desenvolvimento das “centelhas da pura e nobre humanidade” em sua busca pela liberdade. Não é assim por acaso que a filosofia kantiana desemboque toda ela numa antropologia filosófica, a despeito de sua linguagem racionalista. Para mostrá-lo, bastaria recordar a conhecida passagem do *Manual dos Cursos de Lógica Geral*, conhecido como *Lógica Jäsche*, em que o

¹⁷ SCHILLER, 2009, p. 68 (tradução modificada).

¹⁸ Ibid., pp. 60-61.

filósofo menciona uma “significação cosmopolítica” (*weltbürgerlich*) da filosofia, que, segundo Kant, pode ser dividida em três questões elementares: 1) que *posso* saber?; 2) que *devo* fazer?; 3) que me é *permitido* esperar; 4) que é o homem?, ao que junta o filósofo: “A *Metafísica* responde à primeira questão; a *Moral*, à segunda; a *Religião*, à terceira; e a *Antropologia*, à quarta. Mas, fundamentalmente, tudo poderia reduzir-se à antropologia, pois as três primeiras questões remetem à última”¹⁹. Toda a filosofia crítica, nesse sentido, deve necessariamente conduzir à antropologia, espécie de *telos* da investigação transcendental. Apesar de as questões antropológicas, por sua natureza empírica, não poderem aparecer no interior da investigação transcendental das *Críticas*, esta, no entanto, estabelece os fundamentos que permitirão o pleno desenvolvimento da antropologia em sua investigação acerca do lugar do Homem em sua relação com a sociedade civil e com a natureza. Que este propósito esteja no próprio Kant, revela-o a afirmação da abertura da *Antropologia de um ponto de vista pragmático*:

Todos os progressos na civilização, pelos quais o homem se educa, têm como fim que os conhecimentos e habilidades adquiridos sirvam para o uso do mundo, mas no mundo o objeto mais importante ao qual o homem pode aplicá-lo é o *ser humano*, porque ele é seu próprio fim último²⁰.

Essa interpretação da filosofia de Kant tem sido reforçada recentemente pelas leituras ditas sistemáticas da *Crítica do Juízo*, empreendidas por autores tais como Gerhard Lehmann, Giorgio Tonelli e John Zammito, entre outros. Diante das críticas segundo as quais a terceira crítica de Kant careceria de unidade por tratar de assuntos aparentemente distintos entre si – a estética, de um lado, e a finalidade, de outro –, esses autores fundaram um novo método de interpretação da obra visando trazer à tona justamente sua unidade e sua sistematicidade. Mostrar que a *Crítica do Juízo* não é destituída de unidade, apesar do que afirmam seus críticos, é de suma importância visto que Kant deposita nela a tarefa de fecho do sistema

¹⁹ KANT, Immanuel. *Manual dos cursos de lógica geral*. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: Editora Unicamp, 2003, p. 53.

²⁰ Idem. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006, p. 21.

crítico, de unificação da razão teórica com a razão prática, da natureza com a liberdade. Embora Kant tenha inicialmente pensado a obra apenas como uma crítica do gosto, o produto final acabou por incorporar em si elementos estranhos à estética, tais como o juízo reflexionante e a finalidade da natureza, adquirindo assim um sentido que vai muito além de uma simples catalogação das diversas posições sobre o gosto discutidas ao longo dos séculos XVII e XVIII. Ao deixar de ser uma simples crítica do gosto e se tornar uma *Crítica do Juízo*, a obra, em sua segunda parte, dedicada ao juízo teleológico, encerra o edifício crítico com a definição de Homem como fim terminal (*Endzweck*), isto é, como o fim supremo da criação. Nas palavras do § 84 da terceira *Crítica*:

Ora, se as coisas do mundo [...] necessitam de uma causa suprema, atuando segundo fins, então o Homem é o fim terminal da criação, pois que sem este a cadeia dos fins subordinados entre si não seria completamente fundamentada e só no Homem – mas também neste somente como sujeito da moralidade – se encontra a legislação incondicionada relativamente a fins, a qual por isso o torna apenas a ele capaz de ser um fim terminal ao qual toda a natureza está teleologicamente subordinada²¹.

A mesma obra que trata do gosto e da teleologia encerra assim com uma inesperada especulação acerca da natureza humana. Sem o Homem, definido como o fim terminal da criação, a própria criação divina, a natureza, não existiria, isto é, seria nada. O Homem é o fim terminal na cadeia dos fins porque somente ele é capaz de estabelecer toda e qualquer relação causal, e assim o único capaz de atribuir fins à natureza. Antecipando de certo modo a analítica do *Dasein* de Heidegger, Kant apresenta uma definição de Homem como o que proporciona em si uma abertura para o Ser, entendido aqui como a própria natureza. Tal é a conclusão a que o leitor chega quando se depara com a seguinte afirmação da *Crítica do Juízo*:

²¹ KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. Tradução de Valério Rohden e António Marques. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1998, p. 365; B 398-399.

[...] todas as múltiplas criaturas [...] e até mesmo o todo constituído por tantos sistemas dessas criaturas, a que de forma incorreta chamamos mundos, se reduziriam a nada, se não existissem para elas homens (seres racionais em geral). O que significa que, sem o Homem, a inteira criação seria um simples deserto, inútil e sem um fim terminal²².

As leituras sistemáticas, portanto, trazem à tona o fio condutor oculto da *Crítica do Juízo*, o qual vai do gosto (ou da estética) para antropologia. O resultado é que essas leituras acabam por filiar Kant à tradição de Baumgarten e Herder, conhecidos por seus esforços de fundação da Estética como disciplina filosófica, no interior de uma época dominada pelo forte acento racionalista na filosofia. Ora, a fundação da estética por Baumgarten e Herder corresponde aos esforços de emancipação da sensibilidade em relação ao domínio do entendimento e da razão no que se refere à produção de conhecimento. A importância da fundação da estética, mesmo para esses autores, não reside simplesmente na criação de uma disciplina a mais no interior da filosofia, mas está intimamente atrelada à fundação de uma doutrina do Homem. No § 6 de sua *Estética*, com efeito, escreve Baumgarten: *philosophus homo est inter homines*, isto é, “o filósofo é um homem entre homens, e ele não procede bem quando acredita que uma parte tão grande do conhecimento humano não pertence a ele”²³. Por meio da intenção de Baumgarten de fundar uma “ciência da sensibilidade” e uma “lógica das faculdades inferiores”, sobressai uma tentativa de recriar aquele ideal de humanidade que o racionalismo de Wolff esvaziara em busca de um ideal abstrato de razão e de conhecimento. Herder, por sua vez, ao denominar Baumgarten “o verdadeiro Aristóteles de nossa época”²⁴, encontra no autor da *Estética* a possibilidade de um renascimento do humanismo antigo em pleno século das luzes²⁵.

²² Ibid., pp. 372-373; B 410.

²³ BAUMGARTEN, Alexander Gottlieb. *Ästhetik*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2007, p. 15.

²⁴ HERDER, Johann Gottfried. *Fragmento sobre a ode*. In: *Escritos sobre estética e literatura*. Tradução de Pedro Franceschini e Marco Aurélio Werle. São Paulo: EDUSP, 2019, p. 36.

²⁵ Cassirer, autor do *Ensaio sobre o Homem*, comentará com as seguintes palavras: “É assim que o problema do belo já não conduz apenas à fundamentação sistemática da estética mas tam-

Renascido das penas de Baumgarten e de Herder, esse novo humanismo voltaria a ser ameaçado por um igualmente renascido intelectualismo no interior do próprio Esclarecimento. Se, por um lado, Kant aponta para essa tradição estético-humanista ao conectar, na *Crítica do Juízo*, estética e antropologia, filiando-se a Baumgarten e a Herder, por outro, observa-se um recrudescimento do intelectualismo em sua definição de Homem. Na passagem acima citada, Kant afirma que o Homem apenas pode ser considerado o fim de todas as coisas na medida em que se reconhece como um ser moral, isto é, como um ser que age por liberdade. Mas a passagem do Homem como um ser animal – determinado por necessidade – para um ser moral – determinado por liberdade –, deve ser realizada por uma exigência incondicional do “dever ser”, o imperativo categórico, que corta de forma definitiva suas ligações com o reino natural. Contrariamente ao que defenderá Schiller, para Kant, a passagem do estado de natureza para o Estado Ético ocorre por meio de uma luta dos indivíduos contra suas tendências naturais, de modo que “a consecução desse fim [Ético] não pode ser esperada do livre acordo entre os *indivíduos*”²⁶, mas, pelo contrário, a constituição do “sistema cosmopolita unificado” é um “desafio inato da razão para que se trabalhe *contra* toda propensão [natural]...”²⁷. Ao menos na letra, Kant contradiz assim a postura estético-antropológica de Baumgarten e Herder.

No interior de sua tarefa de libertar o conteúdo da filosofia kantiana de sua letra escolástica e assim fazer reviver nela seu aspecto mais fundamental – as “centelhas da pura e nobre humanidade” – a filosofia estética de Schiller procura trazer à tona nela sua ligação com a tradição filosófico-antropológica de Baumgarten e Herder. O acento na emancipação da sensibilidade – que Schiller denomina “educação estética da humanidade” – procura corrigir uma questão de assimetria do sistema. Por ter enfatizado demasiadamente o aspecto moral da investigação transcendental, o fio condutor da *Crítica do Juízo*, conectar estética e antropologia, fica em segundo plano, sendo necessário esperar o século XX para que intérpretes

bém à de uma nova ‘antropologia filosófica’, e uma ideia muito característica da cultura setecentista viu-se desse modo corroborada” (CASSIRER, Ernst. *A filosofia do iluminismo*. Tradução de Álvaro Cabral. Campinas: Editora Unicamp, 1997, p. 457).

²⁶ KANT, 2006, p. 333.

²⁷ Ibid., p. 333.

como Zammito trouxessem à tona essa intenção primeva da obra, ao mostrar que a parte estética da terceira *Crítica* é apenas uma propedêutica para o tema mais importante: a antropologia. Como escreve Zammito: “A beleza permitiu a Kant um escopo para trabalhar todas as complexidades da forma mista que é o Homem. A estética foi a chave para a antropologia”²⁸. Em todo caso, Schiller já o havia mostrado nas *Cartas*, ao criticar o intelectualismo do Esclarecimento por meio de uma referência à tradição do *Sturm und Drang* em pleno fim do século XVIII. A perplexidade schilleriana em relação ao Esclarecimento, como aparece na Carta VIII, tem suas origens no movimento tempestuoso iniciado por Herder décadas antes, o qual havia já determinado os rumos de *Os Bandoleiros*. É remetendo ao domínio imperscrutável do sentimento, irreduzível a todo conceito, a toda lógica e a toda analítica, que Schiller, na referida carta VIII, toma consciência do fracasso do Esclarecimento:

De onde vêm, pois, esse domínio ainda tão geral dos preconceitos e esse obscurecimento das mentes, a despeito de toda a luz que filosofia e experiência acenderam? Nossa época é ilustrada, isto é, descobriram-se e tornaram-se públicos conhecimentos que seriam suficientes, pelo menos para a correção de nossos princípios práticos. O espírito de livre investigação destruiu os conceitos ilusórios que por muito tempo vedaram o acesso à verdade, e minou o solo sobre o qual a mentira e o fanatismo ergueram seu trono. A razão purificou-se das ilusões dos sentidos e dos sofismas enganosos [...] – onde reside, pois, a causa de ainda sermos bárbaros?²⁹

A justificativa para uma obra sobre estética em uma época marcada por revoluções políticas e discussões morais é salvaguardada no fracasso do Esclarecimento e seu projeto de emancipar o Homem pela via da razão apenas. Diante desse fracasso, o projeto originário da tradição da estética clássica adquire novamente relevância filosófica, ao chamar a atenção da filosofia para um elemento indispensável à formação humana como um todo. Nas palavras de Schiller: “o caminho para

²⁸ ZAMMITO, John H. *The Genesis of Kant's Critique of Judgement*. Chicago e Londres: The University of Chicago Press, 1992, p. 292.

²⁹ SCHILLER, 1989, p. 50.

o intelecto precisa ser aberto pelo coração”³⁰, frase que ecoa a seguinte sentença de Herder: “*Die Stimme des Herzens ist ausschlaggebend für die vernünftige Entscheidung*”³¹ [A voz do coração é determinante para o julgamento sensato]. Não se trata, evidentemente, de fazer renascer em 1794 um movimento que havia encontrado seu termo dez anos antes, mas de lembrar suas críticas aos abusos do primeiro Esclarecimento, adaptando-as à nova versão com a qual surge esse movimento com Kant e com a Revolução Francesa. Assim como, em 1764, os jovens *Stürmer* se voltaram contra o rigorismo da estética francesa calcada na latinidade, forjando contra ela o conceito de gênio original, também agora, três décadas mais tarde, cumpre escutar novamente essas vozes de outrora, numa época em que o intelectualismo se torna uma nova expressão da barbárie.

Referências bibliográficas

- BAUMGARTEN, Alexander Gottlieb. *Ästhetik*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2007.
- BECKENKAMP, Joãozinho. *Entre Kant e Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.
- BEIER, Brigitte. *Die Chronik der Deutschen*. Wissenmedia Verlag, 2007.
- CASSIRER, Ernst. *A filosofia do iluminismo*. Tradução de Álvaro Cabral. Campinas: Editora Unicamp, 1997.
- GOETHE, Johann Wolfgang. *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*. Tradução de Nicolino Simone Neto. São Paulo: Editora 34, 2006.
- HEINE, Heinrich. *Contribuição à história da religião e filosofia na Alemanha*. Tradução de Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1991.
- HERDER, Johann Gottfried. *Fragmento sobre a ode*. In: *Escritos sobre estética e literatura*. Tradução de Pedro Franceschini e Marco Aurélio Werle. São Paulo: EDUSP, 2019.

³⁰ Ibid., p. 51.

³¹ HERDER, Johann Gottfried. apud BEIER, Brigitte. *Die Chronik der Deutschen*. Wissenmedia Verlag, 2007, p. 177.

- KANT, Immanuel. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- _____. *Crítica da faculdade do juízo*. Tradução de Valério Rohden e António Marques. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1998.
- _____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Barcarolla, 2009.
- _____. *La religion dans les limites de la simple raison*. Tradução de M. Naar. Paris: Vrin, 2004.
- _____. *Manual dos cursos de lógica geral*. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: Editora Unicamp, 2003
- LEFORT, Claude. *Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*. Tradução de Eliana M. Souza. São Paulo: Paz e Terra, 1991.
- SCHILLER, Friedrich. *A educação estética do homem. Numa série de cartas*. Tradução de Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1989.
- _____. *Cultura estética e liberdade*. Tradução de Ricardo Barbosa. São Paulo: Hedra, 2009.
- _____. *Über Anmut und Würde*. In: *Theoretische Schriften*. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 2008.
- ZAMMITO, John H. *The Genesis of Kant's Critique of Judgement*. Chicago e Londres: The University of Chicago Press, 1992.

RESUMO: O presente artigo trata da relação dos conceitos de estética e de antropologia em Schiller, buscando mostrar sua dependência mútua e simultânea. O objetivo é evidenciar como, em Schiller, o estético está ligado a uma doutrina da humanidade, bem como esta vale-se da estética para se fundar enquanto tal. Para tanto, o texto reconstrói num primeiro momento a crítica de Schiller à moral kantiana, cuja rigidez impediria a manifestação e o desenvolvimento da sensibilidade, ao mesmo tempo que anula qualquer possibilidade de uma antropologia *strictu sensu*. Num segundo momento, o artigo busca mostrar como o projeto estético de Schiller de construção de uma antropologia filosófica depende do estabelecimento de uma nova forma de exposição dos conteúdos filosóficos, que ele denomina de *filosofia estética*.

PALAVRAS-CHAVE: Estética, Antropologia, sensibilidade, *Darstellung*.

ABSTRACT: The present article addresses the relation between the concepts of Aesthetics and Anthropology in Schiller, seeking to show their mutual and simultaneous dependence. The objective is to emphasize how, in Schiller, Aesthetics are linked to a doctrine of Mankind, as well as the latter draws upon Aesthetics to ground itself as such. In order to do so, the text firstly reconstructs Schiller's critique of Kantian morality, whose rigidity would prevent the manifestation and the development of sensibility, at the same time hindering any possibility of a *strictu sensu* Anthropology. Secondly, the article seeks to show how Schiller's aesthetical construction of a philosophical Anthropology depends on the establishment of a new way of exposing philosophical content which he calls 'aesthetical Philosophy'.

KEYWORDS: Aesthetics, Anthropology, sensibility, *Darstellung*.

