

Universidade Federal de Juiz de Fora
Instituto de Ciências Humanas
Departamento de Filosofia
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Rodrigo Ribeiro de Carvalho

Entre o dever e a inclinação: um debate acerca da relação de Friedrich Schiller com a
ética de Immanuel Kant

Juiz de Fora

2019

Rodrigo Ribeiro de Carvalho

Entre o dever e a inclinação: um debate acerca da relação de Friedrich Schiller com a
ética de Immanuel Kant

Dissertação apresentada ao programa de
Pós-Graduação em filosofia do
Departamento de Filosofia do Instituto de
Ciência Humanas da Universidade Federal
de Juiz de Fora, para obtenção do título de
Mestre em Filosofia sob orientação do Prof.
Dr. Humberto Schubert Coelho

Juiz de Fora

2019

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

RIBEIRO DE CARVALHO, RODRIGO.

Entre o dever e a inclinação : um debate acerca da relação de Friedrich Schiller com a ética de Immanuel Kant / RODRIGO RIBEIRO DE CARVALHO. -- 2019.

85 p.

Orientador: HUMBERTO SCHUBERT COELHO

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós Graduação em Filosofia, 2019.

1. DEVER. 2. INCLINAÇÃO. 3. ÉTICA. 4. KANT. 5. SCHILLER. I. SCHUBERT COELHO, HUMBERTO, orient. II. Título.

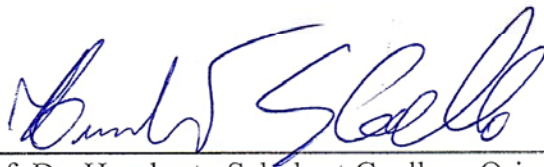
RODRIGO RIBEIRO DE CARVALHO

**ENTRE O DEVER E A INCLINAÇÃO: UM DEBATE ACERCA DA RELAÇÃO
DE FRIEDRICH SCHILLER COM A ÉTICA DE IMMANUEL KANT**

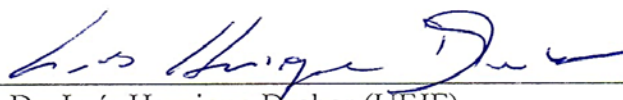
DISSERTAÇÃO apresentada ao Programa de Pós-
Graduação em Filosofia da Universidade Federal de
Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do
título de MESTRE EM FILOSOFIA.

Juiz de Fora, 15/03/2019.

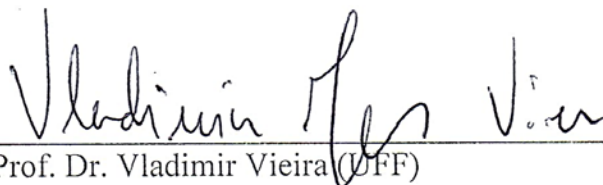
Banca Examinadora



Prof. Dr. Humberto Schubert Coelho - Orientador



Prof. Dr. Luís Henrique Dreher (UFJF)



Prof. Dr. Vladimir Vieira (UFF)

A meu pai, Nélio, pela amizade e apoio incondicional.

À Pâmela, minha companheira, pelo incentivo e debate constante.

A Pedro, Luiz, Leonardo e Fagner, meus amigos, por contribuírem ativamente com
minha formação.

Agradecimentos

Inicialmente devo agradecimentos a Capes por ter contemplado o PPG de Filosofia da UFJF com bolsas de estudo possibilitando assim minha dedicação exclusiva a pesquisa. Ao PPG de Filosofia da UFJF por ter aceito a proposta desta pesquisa e ter criado todas as condições para que ela se concretizasse. Agradeço ao professor Humberto Schubert que orientou esta dissertação e manteve um debate constante comigo e com os demais integrantes do grupo de leituras de Kant, não só sobre a filosofia crítica como também sobre a relação do idealismo e do romantismo com esta. Agradeço aos professores Luís Henrique Dreher e Vladimir Vieira: o primeiro por contribuir imensamente para minha formação na graduação nas disciplinas que tematizaram o idealismo alemão e, em especial, nos rumos desta dissertação; o segundo por, em primeiro lugar, fomentar o debate nacional sobre Schiller e sua relação com Kant, publicando artigos e realizando traduções, em segundo por aceitar compor a banca de avaliação desta dissertação. Agradeço por último a Professora Nathalie Barbosa de la Cadena por contribuir para minha formação como pesquisador através do debate nas disciplinas da pós-graduação e, em especial, por sua orientação na monitoria que me permitiu uma sólida formação docente.

“Se a natureza, sob este duro invólucro, desenvolveu o germe de que delicadamente cuida, a saber, a tendência e a vocação para o pensamento livre, então ela actua também gradualmente sobre o modo do sentir do povo (pelo que este se tornará cada vez mais [494] capaz de agir segundo a liberdade) e, por fim, até mesmo sobre os princípios do governo que acha salutar para si próprio tratar o homem, que agora é mais do que uma máquina, segundo a sua dignidade.”

Immanuel Kant (O que é o iluminismo?)

“A razão fez o que pôde para encontrar e estabelecer a lei; sua aplicação depende da vontade corajosa e do vivo sentimento.”

Friedrich Schiller (A educação estética do homem)

“A necessidade mais urgente de nossa época parece ser o enobrecimento dos sentimentos e a purificação ética da vontade, pois muito já foi feito pelo esclarecimento do entendimento. Não nos falta tanto em relação ao conhecimento da verdade e do direito quanto em relação a eficácia deste conhecimento para a determinação da vontade, não nos falta tanta *luz* quanto *calor*, tanta cultura filosófica quanto estética. Considero esta última como o mais eficaz instrumento de formação do carácter e, ao mesmo tempo, como aquele que deve ser mantido inteiramente independente da situação política e, portanto, mesmo sem a ajudado Estado.”

Friedrich Schiller (Cartas ao Príncipe Augustenburg)

Resumo

de Carvalho, R.R. Entre o dever e a inclinação: um debate acerca da relação de Friedrich Schiller com a ética de Immanuel Kant. 2019. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia. Departamento de Filosofia, Universidade Federal Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2019.

Recentemente as pesquisas sobre Friedrich Schiller e sobre os autores que precederam tanto o idealismo alemão quanto o romantismo têm se intensificado. Este trabalho teve como objetivo contribuir para este debate estabelecendo a relação entre a filosofia prática de Kant e as contribuições éticas de Schiller, um autor que foi, e ainda é, tratado apenas como poeta e dramaturgo, mas que teve uma importante contribuição tanto para a disciplina da ética quanto para estética. Ainda que se tente negar o título de filósofo a Schiller os especialistas reconhecem o poderoso impacto deste nas maiores expressões culturais, artísticas e filosóficas da época: o romantismo e o idealismo alemão. Com efeito, é vital que nos ocupemos com os textos filosóficos de Schiller, jogando sobre eles luz especial no que concerne a relação com a filosofia kantiana, pois assim poderemos melhor compreender o caminho que leva de Kant a Hegel e do iluminismo ao romantismo. Tendo isto em vista, nesta dissertação buscou-se estabelecer a relação de Schiller com Kant, em especial com sua filosofia prática. Perpassando o que pensamos ser os pilares da moral kantiana buscou-se apontar a adesão de Schiller a estes, bem como o acoplamento de seu projeto ao movimento do iluminismo na busca dos princípios racionais que visam a libertação política e ética da humanidade.

Palavras-chave:

Ética, Educação Estética, Moral, Schiller, Kant

Abstract

Recently research on Friedrich Schiller and the authors who preceded both German idealism and Romanticism has increased. This work aimed to add to this debate by establishing the relationship between Kant's practical philosophy and Schiller's ethical contributions, an author who was, and still is, treated only as a poet and playwright, but who made an important contribution to both disciplines of ethics and aesthetics. Although some try to deny the title of a philosopher to Schiller most specialists recognize the great impact of his work in the major cultural expressions of the time, both artistically and philosophically: the romanticism and German idealism. Indeed, it is vital that we deal with Schiller's philosophical texts, throwing special light upon them in relation to Kantian philosophy, for we may thus better understand the path that leads from Kant to Hegel and from the Enlightenment to Romanticism. That being said, this dissertation sought to establish Schiller's relationship with Kant, especially with his practical philosophy. Searching for what we believe is the core of Kantian morality, for so we sought to point out Schiller's adherence to them, as well as the coupling of his project with the Enlightenment in the search for rational principles that aim at the political and ethical emancipation of humanity.

Keywords:

Ethics, Education, Aesthetics, Moral, Schiller, Kant

Lista de abreviações

<i>A educação estética do homem</i>	<i>Cartas estéticas</i>
<i>Sobre a graça e a dignidade</i>	<i>SGD</i>
<i>Kallias ou sobre a beleza</i>	<i>Kallias</i>
<i>Sobre a utilidade moral dos costumes estéticos</i>	<i>SUMCE</i>
<i>Fundamentação da metafísica dos costumes</i>	<i>Fundamentação</i>
<i>Crítica da razão pura</i>	<i>primeira Crítica</i>
<i>Crítica da razão prática</i>	<i>segunda Crítica</i>
<i>A religião nos limites da simples razão</i>	<i>Religião</i>

SUMÁRIO

Introdução.....	10
Capítulo 1 – Esboço geral sobre a moral kantiana.....	13
1.1 Moral: a parte pura da ética.....	15
1.1.2 Fundamento e móbil da ação moral.....	21
1.2 Natureza humana: entre o bem e o mal.....	25
1.2.1 A disposição ao bem e as formas de propensão ao mal.....	26
Capítulo 2 – O kantismo moral de Schiller.....	33
2.1 Adesão às bases da moral kantiana.....	34
2.2 A propensão ao mal como forma de desvio da destinação da humanidade.....	39
2.3 Sobre teoria da ação de <i>Kallias</i> e a intuição dos conceitos de <i>graça</i> e <i>dignidade</i> ...42	
Capítulo 3 – Schiller como um filósofo da ética.....	48
3.1 <i>Graça</i> e <i>dignidade</i> como tipos de caráter (ânimo) moral.....	51
3.2 Diagnóstico antropológico da modernidade e a valorização da sensibilidade.....	65
3.3 A Destinação da humanidade e o acerto de contas entre Kant e Schiller.....	76
Conclusão.....	81
Referências Bibliográficas.....	83

Introdução

O estudo das obras filosóficas de Friedrich Schiller (1759-1805) tem se intensificado no Brasil nas últimas duas décadas. O trabalho de traduções das obras filosóficas de Schiller, artigos, dissertações de mestrado e teses de doutorados a respeito de sua filosofia têm se avolumado. Contudo, estes trabalhos ainda não exploram e se detêm em aspectos de sua filosofia que vão além de sua reflexão sobre a teoria da arte e sobre a estética. Com efeito, o objetivo desta dissertação será justamente se tornar, se assim for possível, um trabalho relevante acerca das reflexões éticas de Schiller, de modo que possamos expandir nosso conhecimento sobre o autor para além da estética e da filosofia da arte.

Ao nos debruçarmos sobre a literatura secundária dos comentadores de Schiller e do período, percebemos quase que imediatamente que é impossível compreender o autor sem se ocupar com a filosofia kantiana, em especial se se deseja, como aqui é o caso, de compreender de que maneira Schiller responde à pergunta kantiana: “o que devemos fazer?”. Em uníssono, os comentadores nos apontam as profundas influências da filosofia crítica de Kant sobre a produção filosófica de Schiller, seja da *Crítica da faculdade do juízo* (1790) sobre sua estética, seja da *Crítica da razão prática* (1788) sobre sua contribuição ética.

Por certo, se torna impossível compreender de maneira adequada a estética e a ética schilleriana sem conhecimento da filosofia crítica. Apesar disso, a quantidade de trabalhos que se dedicam a demonstrar essa relação, indo além da mera indicação, permanece muito reduzida. Tendo isto em vista, nosso objetivo, para além de indicar a relação, é compreender as bases da moral kantiana e, a partir delas, demonstrar qual é a real influência que a filosofia prática de Kant tem sobre Schiller.

Para tal, perpassamos os pilares da ética kantiana – descrita pelo próprio Kant na *Fundamentação* (1785) como dividida em duas partes: a primeira pura, a *moral*; a segunda empírica, a *antropologia prática*¹ – com o objetivo de compreender qual a

¹“Pode-se chamar empírica a toda a filosofia que se baseie em princípios da experiência, àquela porém cujas doutrinas se apoiam em princípios a priori chama-se filosofia pura. Esta última, quando é simplesmente formal, chama-se Lógica; mas quando se limita a determinados objectos do

destinação da humanidade e como se relacionam os pares dever e inclinação na resposta kantiana à pergunta “O que devemos fazer?”. Com o intuito de apresentar o espírito mais que debater a letra e as possíveis interpretações da filosofia moral kantiana, foram analisadas algumas obras tais como a *Fundamentação*, a *segunda Crítica*, a *Religião nos limites da simples razão* (1793).

Na investigação desta parte pura, Kant visou transformar a ética numa ciência de rigor realizando dois movimentos centrais na *segunda Crítica*: O primeiro deles é a percepção de que os modelos éticos até sua época possuíam um fundamento empírico, baseado no julgamento da sensibilidade sob o conceito de felicidade como bem-estar, por isso, um fundamento contingente e subjetivo. Apresentamos a objeção de Kant, bem como a sua solução na separação dos conceitos de *bem* e *mal* dos de *bem-estar* e *mal-estar* e, assim, sua solução na necessidade de uma lei moral que preceda tais conceitos e não que se funde neles, isto é, a construção de um fundamento para uma ética universal a qual deve ser reconhecida não só por todos os seres humanos, mas por todos os seres racionais. Com isso, ficará igualmente determinado qual o papel e lugar dos elementos da sensibilidade no que concerne ao fundamento da moralidade; segundo, apresentamos o móbil da ação moral, isto é, qual a motivação, como ele se articula com a lei moral e qual o papel e lugar das inclinações e sentimentos no que concerne ao móbil da ação moral.

Após apresentarmos a moral kantiana passamos a Schiller com objetivo de demonstrar seu kantismo moral, isto é, atestando como sua compreensão de moral é exatamente a moral kantiana ancorada no *Imperativo categórico* (lei moral) e no *puro dever* (sentimento moral) como móbil da ação moral. Estes dois pilares da moral kantiana formam um núcleo inviolável defendido em todas as obras filosóficas de Schiller e são, por isso, ponto de partida de sua análise e descrição do caráter ou ânimo moral. Há em Schiller um amadurecimento filosófico que se faz notar com o aumento de precisão conceitual no decorrer de seus textos, precisão esta que, apesar de não conseguir se aproximar do rigor kantiano, persegue claramente uma aproximação.

entendimento chama-se Metafísica.[...] Desta maneira surge a ideia duma dupla metafísica, uma Metafísica da Natureza e uma Metafísica dos Costumes. A Física terá portanto a sua parte empírica, mas também uma parte racional; igualmente a Ética, se bem que nesta **a parte empírica se poderia chamar especialmente Antropologia prática, enquanto a racional seria a Moral propriamente dita**" [grifo nosso] (KANT, 2007, p.14).

Nos textos *Sobre a graça e a dignidade* (1793) e *Sobre a utilidade moral de costumes estéticos* (1795), Schiller abordou o nexó entre o estético e o ético com o objetivo de – na esteira emancipatória de Kant – demonstrar a possibilidade de a estética ser mobilizada como ferramenta de desenvolvimento de uma força capaz de beneficiar o agir moral. Para tal, como realizou Kant em suas *Críticas*, Schiller buscou determinar as condições de possibilidade e limites, em seu caso, entre estética e ética. A maior parte do debate sobre a relação entre Kant e Schiller se debruça sobre esses textos levantando as perguntas: teria Schiller estetizado a moral kantiana de modo a modificar seu fundamento ou seu móbil? seria Schiller um kantiano *stricto sensu* no que concerne à moral?; Ou quem sabe Schiller teria, por um lado, aderido à moral: ao fundamento e ao móbil da ação moral de Kant e, por outro, levado o debate numa outra direção com o intuito de complementar não a moral, mas a parte empírica da ética kantiana. Essas são as perguntas que se desejou responder primeiro analisando o kantismo de Schiller e, posteriormente, analisando aquilo em que Schiller se distingue de Kant, o que é original a ponto de podermos reconhecê-lo como filósofo.

Capítulo I

Esboço geral sobre a moral kantiana

Com o desenvolvimento das ciências naturais, em especial, com o sucesso da física, Kant percebeu que a evolução nessa ciência comprovava um mundo natural regido e determinado por leis, essa comprovação colocou em xeque o debate sobre a liberdade e moralidade humana. Uma vez que o mundo natural determinado por leis mecânicas é o espaço onde se encontra inserido o homem, como seria possível a este ser livre e moral? Sendo assim, com o objetivo de, por um lado, justificar nosso conhecimento do mundo natural determinado e, por outro, demonstrar a possibilidade da liberdade e da moralidade, Kant realiza a crítica da razão humana em suas diversas potências, faculdades e usos, a fim de determinar os princípios que a regem. Apesar de a *segunda Crítica* ser aquela que versa sobre os princípios do uso prático da razão – as leis da liberdade – é na dialética transcendental da *Crítica da razão pura* (1781) que ele inicia o debate sobre a liberdade humana. A questão da liberdade aparece na dialética transcendental da *primeira Crítica* e se torna tema central na *segunda Crítica*, na qual Kant tem como objetivo determinar sua condição de possibilidade, limites e o princípio da faculdade de desejar. Enquanto o entendimento fornece a unidade determinada do material da intuição, a razão leva o conhecimento conceitual a sua unidade suprema. A razão tem um interesse natural pelo incondicionado, pois este “opera a unidade sistemática de toda experiência.” Sendo, por isso, “a continuação inevitável de todo conhecimento.” (HÖFFE, 2005, p. 142). Höffe nos mostra que na *primeira Crítica* a necessidade de o conhecimento alcançar o incondicionado não é uma necessidade que se funda nas intuições sensíveis, por isso é uma necessidade da própria razão. Por este motivo as três ideias pensáveis da razão – liberdade, alma e Deus – não são conhecimento, mas apenas aparência e que quando tomadas como conhecimento a razão incorre em paralogismos e cai em antinomias. Pois o incondicionado pode ser pensado, mas não conhecido, uma vez que não é objeto da experiência.²

2 “Mas a aparência nasce não de mal-entendidos subjetivos, de incorreções lógico-formais ou de um engano deliberado. Por isso, não se deixa eliminar simplesmente por uma argumentação mais exata. Não se trata de uma aparência sofisticada, mas especulativa, ou seja, de uma ilusão transcendental, uma ambiguidade do pensamento que brota da própria natureza da razão, que se relaciona

Com uma crítica à metafísica Kant demonstra os motivos que o levaram a compreender que não é do reino da razão teórica (epistemologia) o debate sobre a liberdade, uma vez que esta não seria um objeto do reino das intuições, da experiência possível, que é a condição necessária para o conhecimento. Apesar de a questão sobre a liberdade não alcançar uma comprovação teórica na *primeira Crítica*, isto não implica que, com isso, Kant desista do debate sobre a liberdade, ele apenas deseja mostrar os limites do uso teórico da razão. Sendo assim, o problema da liberdade na *primeira Crítica* aparece como uma antinomia, uma questão que não se resolve através do uso teórico da razão, isto é, a liberdade não pode ser provada como existente e nem como inexistente, não é possível estabelecer o conhecimento da liberdade simplesmente por ela não ser um objeto do reino da experiência. Após ter realizado a crítica da estética transcendental e da lógica transcendental Kant circunscreve o território do conhecimento objetivo, sendo assim, pelo fato de o incondicionado não estar inserido neste território jamais seria possível um conhecimento objetivo deste e, assim, “Só a crítica transcendental permite desmascarar como vã a pretensão da metafísica de conhecer o incondicionado” (HÖFFE, 2005, p. 144).³

Höffe aponta para uma transição iniciada por Kant e que todo o idealismo seguirá, a passagem de uma metafísica do ser (especulativa), identificada a velha metafísica, para uma metafísica da liberdade (prática). Esta passagem encerra as pretensões da velha metafísica que desejava conhecer objetos que a razão teórica não pode alcançar. Este caráter negativo da crítica kantiana é superado por um caráter positivo de abertura de investigação metafísica no reino prático. Tal caráter positivo se caracteriza na impossibilidade de refutação da existência da liberdade e de Deus, seja pelo materialismo, fatalismo ou pelo ateísmo, pelo mesmo motivo que não se pode demonstrar a existência de Deus e da liberdade também não podemos refutá-los, estes temas deixam de ser pensados como conhecimentos e passam, na filosofia crítica de Kant, a serem postulados da razão prática. (HÖFFE, 2005, p. 145-146)

às condições apriorísticas do conhecimento e só pode ser descoberta mediante uma reflexão crítica sobre a ligação entre razão e conhecimento.”(HÖFFE, 2005, p.143)

3 “Todos os esforços da filosofia tradicional para obter conhecimentos na esfera da metafísica (especulativa) estão, em princípio, condenados ao fracasso. A razão não pode demonstrar que a alma é imortal, nem que a vontade é livre, nem que Deus existe. Tudo aquilo pelo qual a metafísica tradicional se ocupava tão apaixonadamente perdeu seu fundamento filosófico. Mas, esse é o consolo de Kant, também o contrário, a saber, que a alma não é imortal, que não há uma vontade livre e que Deus não existe, não pode ser demonstrado.” (HÖFFE, 2005, p.141)

Deste modo, o tema da liberdade não é atacado como ilógico ou impensável na *primeira Crítica*, mas apenas não pertence ao reino do conhecimento e da experiência possível. A liberdade como algo pensável que não pode ser tornado conhecimento em seu sentido estrito é deixada em aberto para que na *segunda Crítica* retorne como tema central. Apesar de ficar demonstrado porque as ideias da razão não pertencem ao âmbito do conhecimento e da experiência possível elas possuem um valor para o conhecimento e ciência humana.⁴

Assim, as ideias mostram a própria limitação do conhecimento e o impulsionam a expandir seu universo conhecido. A filosofia de Kant é marcada pela característica do limite, pois delimita não só os tipos de uso da razão, mas também a dinâmica da relação entre as faculdades, a interdependência entre sensibilidade e entendimento no ato de conhecimento e a limitação deste frente às ideias da razão. O limite entre o uso prático e teórico da razão se mostra na medida em que as ideias da razão só podem se revelar como pensáveis pela razão teórica. Deste modo, se dá a passagem da razão teórica à razão prática. No que concerne a liberdade, a primeira não pode comprovar ou refutar sua existência, contudo cede a ela o rótulo de pensável, de não ser uma ideia em contradição com a própria razão. A possibilidade de uma dimensão suprassensível, da liberdade transcendental, como algo distinto do reino sensível da natureza é aceita pela razão teórica e na razão prática, através da evidência da lei moral, a ideia de liberdade combinada as ideias de Deus e de imortalidade da alma tornam-se novamente tema fundamental.

1.1 Moral: a parte pura da ética

O intuito de Kant na *segunda Crítica* é investigar as condições de possibilidade e os limites da faculdade de desejar⁵ e, com isso, verificar em que consiste a faculdade da

4 “Considerando que nem a experiência nem uma soma de experiências dada alcançam a completude absoluta do conhecimento, o ideal da razão da completude é um objetivo primordial da investigação, no entanto, inatingível.[...] Na verdade, as ideias da razão designam um ponto norteador permanentemente usado pelos cientistas, que nunca é alcançado totalmente. As ideias da razão são como horizonte que retrocede à medida que se avança, de modo que nunca se alcança o seu limite, nunca se para em definitivo.” (HÖFFE, 2005, p. 179)

5 “A faculdade de agir segundo a representação das leis chama-se também vontade, de modo que a razão prática não é outra coisa que a faculdade de querer. [...] A vontade não é nada de irracional, nenhuma ‘força obscura desde a profundidade oculta’, mas algo racional [*Rationales*], a razão [*Vernunft*] com respeito à ação. [...] Só a capacidade de agir de acordo com leis representadas por

vontade e se há possibilidade de um fundamento moral *a priori*, universal e necessário, que sirva de critério para o julgamento moral. Este foi o problema tratado pela *segunda Crítica* e para enfrentar esta questão o tema da *Vontade* aparece nela e por isso se chama *Crítica da razão prática* – seu objetivo é investigar a razão em seu uso prático direcionado a ação, isto é, à vontade. O conceito de vontade é aqui muito restrito e trata especificamente da capacidade de seres racionais finitos de agir segundo uma determinação distinta daquela que rege todos os seres da natureza, isto é, a capacidade humana de agir autonomamente, independentemente de inclinações, sentimentos e estímulos heterônomos. Num ser dotado de tal capacidade se coloca imediatamente a questão da moralidade que tem na liberdade sua condição de possibilidade.⁶

O problema da moralidade é enfrentado por Kant na *segunda Crítica* e, assim como procedeu com a epistemologia, era necessário revelar o fundamento universal e necessário da moralidade, pois do contrário esta jamais poderia se tornar uma ciência de rigor. Com efeito, Kant entra em conflito com os modelos éticos até então, uma vez que, para ele, os fundamentos dos modelos éticos estiveram enraizados em princípios e conceitos meramente contingentes e subjetivos, sendo assim, a ética de Kant surge como uma objeção a tais modelos⁷ e como uma refundação da disciplina em novas bases.

De acordo com Kant, nos modelos éticos de seus antecessores os conceitos de bem e mal são o fundamento da lei moral, no entanto, tais conceitos fundam-se, por sua vez, em objetos que produzem dor ou prazer. A objeção de Kant vai de encontro a este fato por dois motivos: o primeiro é que somente a experiência pode me proporcionar ocasião de, na relação com um objeto, sentir dor ou prazer; o segundo com o fato de que

si mesmo funda uma vontade própria. A vontade designa a capacidade de, em verdade, não extinguir os impulsos naturais e sim se distanciar deles e de suspendê-los como fundamento determinante último.” (HÖFFE, 2005, p. 188-189)

6 Apesar de a liberdade ser a condição de possibilidade da moralidade, Kant só resgata as ideias da razão em sua filosofia prática através da evidência da lei moral. “Compreende-se, assim, que a posição da lei moral no sistema crítico é fundamental. E voltar a falar de liberdade, imortalidade da alma e mesmo da existência de Deus, independentemente da lei moral, é inválido para Kant. [...] Por isso a insistência de Kant no sentido da necessidade de se tratar a lei moral como um dado primitivo, caracterizado por ele como um fato da razão.” (BECKENKAMP, 2017, p.294-5)

7 “Attempts at relying on such feelings when one decides what is the good all result in a good that is such merely because it is a means to some end, and hence a means lastly to pleasure or displeasure. Thus, when a person decides in this way what is the good, his principle, to Kant's thinking, is self-love. The theories that found the moral good on inclination are therefore all either eudemonistic or hedonistic, and, since they accordingly rest on heteronomy, they must be rejected.” (REINER, 1983, p.24)

tal sentimento é subjetivo, contingente, uma vez que um objeto pode causar dor para um indivíduo e prazer a outro. (KANT, KpV. A, 102)

Desta forma, Kant declara que “*Os únicos objetos da razão prática são, portanto, o bem e o mal*” (KANT, KpV. A, 101) e para refutar os modelos éticos de fundamento empírico promoveu uma distinção conceitual bastante relevante, na qual separa o que seria *bem* e *mal* do que seria *bem-estar* (agradável) e *mal-estar* (desagradável): os primeiros são julgados pela razão, são objetivos, universais e necessários; os segundos pela sensibilidade e por isso são contingentes, relativos e subjetivos.

[...] as máximas práticas, que se seguem meramente como meio do conceito de bem mencionado acima [agradável], nunca conteriam, como objeto da vontade, algo bom por si mesmo, mas sempre algo bom para outra coisa; o bem sempre seria simplesmente o útil e aquilo para que é útil teria de residir em todos os casos fora da vontade, na sensação. Agora, se esta, enquanto sensação agradável, tivesse de ser distinguida do conceito de bem, então não haveria absolutamente nada imediatamente bom, mas o bem teria de ser buscado apenas como meio para algo outro, a saber, para um agrado qualquer. (KANT, KpV. A, 103)

Assim, Kant busca primeiro separar qual o objeto da razão prática, a saber, *bem* e *mal*, como conceitos distintos de *bem-estar* e *mal-estar*, e em seguida demonstrar que o conceito de *bem-estar* não poderia fundar a moral, uma vez que sempre se refere a alguma outra coisa, pois o bom seria sempre relativo ao agrado. Com efeito, ele distingue o julgamento da razão, que determinará o *bem* e o *mal*, e o julgamento da sensibilidade, que julgará o *agradável* e *desagradável*. Sendo assim, “*O bem, ou mal, é, portanto, referido propriamente às ações, não ao estado da sensação da pessoa*” (KANT, I. KpV. A, 106). Kant realiza uma distinção fulcral nesta citação, pois *bem* e *mal* são conceitos aplicados no julgamento de ações, nunca de objetos, pois estes no máximo produzem *bem-estar* e *mal-estar*, mas jamais são em si mesmos um *bem* ou um *mal*. De maneira ilustrativa Kant nos apresenta o exemplo do estoico, no qual a dor vinda da gota apenas atinge seu estado e não sua pessoa, ela causa um *mal-estar*, mas não pode ser classificada como um *mal*. A mentira, no entanto, atinge a pessoa que a pratica, pois faz com que ela seja classificada como uma agente má. Em outro exemplo, o da cirurgia, Kant nos diz que aquele que por ela passa a sente, pela sensibilidade, com *mal-estar*, mas, pela razão, qualquer um deverá julgá-la como um *bem*, uma vez que promove a saúde. (KANT, I. KpV. A, 106). Abre-se assim a possibilidade de um

juízo moral universal e necessário, uma vez que se separa o que seria um juízo da razão daquele subjetivo e contingente da sensibilidade.

Aquilo que devemos designar como bom tem de ser, no juízo de cada ser humano racional, um objeto da faculdade de desejar e o mal tem de ser, aos olhos de cada um, um objeto de aversão; por conseguinte para esse juízo é preciso, além dos sentidos, também a razão. Assim se passa com a veracidade em oposição à mentira, com a justiça em oposição à violência etc. (KANT, KpV. A, 107)

Com efeito, Kant deseja demonstrar com isso que, ou bem temos um princípio racional que é fundamento de determinação da vontade, sendo ele uma lei prática da razão pura que quando determina a vontade torna a ação produzida boa em si mesma, ou então não há um fundamento que precede tal máxima da vontade, sendo assim, este fundamento pressuporia um objeto de prazer ou desprazer. A máxima então seria montada com o objetivo de promover o prazer e evitar a dor. As ações, deste modo, não seriam boas imediatamente e em si mesmas, mas apenas mediatamente, relativas às nossas inclinações (sensibilidade), permanecendo assim sempre como preceitos práticos racionais (imperativos hipotéticos), mas nunca como lei (imperativo categórico), pois visariam apenas o prazer, tendo como finalidade o *deleite* e com ele o *bem-estar* e não o *bem*. A ação no primeiro caso é boa em si mesma, pois é fundada numa *vontade pura, a priori*, conforme a lei da razão⁸; no segundo caso temos uma ação que é boa somente mediante um juízo da sensibilidade, o sentimento de prazer e desprazer, mas que não é um *bem*, pois sua vontade é determinada pelas inclinações, isto é, não é pura, a ação deste caso não se funda no sujeito mesmo, não sendo por isso autônoma, mas sim fora dele, sendo heterônoma. (KANT, KpV. A, 111)

Assim, Kant conclui que se deve investigar se a vontade teria ou não fundamentos de determinação meramente empíricos, ou se também *a priori* e puros e, no segundo caso, seria necessário determinar o conceito de *bem* e *mal* apenas depois de estabelecer a lei moral, pois quando determinado antes teria somente fundamento empírico, como é o caso dos sistemas éticos até Kant. No primeiro caso, do fundamento empírico, o objeto agradável – e por isso da felicidade – seria o fundamento da determinação da vontade e, com isso, não haveria nenhuma lei prática *a priori*, mas

8 “A lei moral, a lei da razão prática pura, é uma lei que se opõe a todo sensível, e como tal é uma lei que se apresenta como suprassensível. Ela levanta a pretensão de ditar alguma coisa que transcende a sensibilidade. Neste caso, trata-se, é claro, da sensibilidade no âmbito prático, a qual é constituída de desejos, apetites, paixões, ou como se queira descrevê-la.” (BECKENKAMP, 2017, p. 293)

apenas o acordo do objeto com o sentimento de prazer ou desprazer, o fundamento último da lei prática seria a sensação e não existiria nenhuma lei prática *a priori*. Juntamente a isto não existiria liberdade, uma vez que a vontade seria sempre e necessariamente regida de maneira imediata e passiva pela sensibilidade, o homem não seria nada mais que um ser natural que se encontra inserido e sofre mecanicamente as leis necessárias da natureza. No segundo caso, “*não é o conceito de bem, enquanto conceito de um objeto, que determina e torna possível a lei moral, mas, inversamente, é a lei moral que, se merece absolutamente esse nome, determina e torna possível primeiramente o conceito de bem.*”. (KANT, KpV. A, 112) Sendo assim, a própria possibilidade da liberdade ganharia uma evidência através dessa lei moral suprassensível de determinação da vontade e que funda os conceitos de *bem* e *mal* como julgamentos possíveis da conformidade da ação à lei moral⁹.

Essa é uma importante descoberta de Kant, uma vez que ele demonstrou como o fundamento empírico das éticas até então existentes nunca poderia ser admitido, tendo em vista que se desejava tornar a ética uma ciência de rigor, pois este seria sempre meramente contingente e subjetivo, o imperativo dessas éticas seria sempre necessariamente *hipotético* e nunca *categórico*. O erro dos filósofos, de acordo com Kant, foi o de “*colocar esse objeto de prazer, que deveria fornecer o conceito supremo do bem, na felicidade, perfeição, no sentimento moral, ou na vontade de Deus, [assim] seu princípio era sempre heteronomia*” (KANT, KpV. A, 113). Parece que o objetivo de Kant não era somente fundar um princípio moral universal, mas resguardar o território da liberdade, pois se o princípio moral parte de um objeto que nos afeta, causando prazer ou desprazer, tal princípio seria heterônomo, pois o sujeito apenas reagiria passivamente, assim, o conceito de *bem* necessita de um enraizamento autônomo que, como não pode partir da sensação, deve, por oposição, partir unicamente da razão do sujeito, sendo tal princípio a lei moral. Assim, “*Apenas uma lei formal, isto é, uma lei tal que não prescreve à razão nada além do que a forma de sua legislação*

9 “Se a razão especulativa não consegue estabelecer nada acerca disto [do mundo inteligível], ela pelo menos deixa em aberto o lugar em que nos é possível pensar o suprassensível. Aliás todo este esforço que a *Crítica da razão pura* realiza para manter em aberto o espaço deste âmbito tem como motivação original precisamente aquilo que a razão como um todo sempre já estabeleceu neste espaço vazio, a saber, as pretensões da moralidade. A lei outorgada pela razão pura para o domínio prático diz simplesmente que a vontade não se deve deixar dominar pelo sensível, ou seja, que se deve determinar de acordo com algo que é suprassensível.” (BECKENKAMP, 2017, p. 293) Deste modo, está apresentado os motivos que levaram a Kant a rejeitar as sensações, inclinações e sentimentos no que concerne ao fundamento, ao princípio do agir moral.

universal, como condição suprema das máximas, pode ser o fundamento de determinação a priori da razão prática". (KANT, KpV. A, 113)

Kant deseja apresentar esta separação entre o juízo da sensibilidade e da razão, entre *bem-estar* e *mal-estar* gerado da relação com um objeto e do *bem* e *mal* como juízos de ações, deixando claro que seu ponto não é ignorar o fato de que o homem é também um ser sensível e, como tal, deve ater-se aquilo que lhe causa prazer e dor, mas apenas desejou ressaltar que ele não é somente isso, o homem também é um ser dotado de razão, que não só é capaz de julgar o *bem* e o *mal*, como deve se alçar acima deste reino determinado da sensibilidade.¹⁰ (KANT, KpV. A, 108) Na medida em que for possível atender aos anseios da sensibilidade sem que com isso esteja contra a lei moral, o homem deve fazê-lo.

Por conseguinte, caso consiga encontrar o princípio *a priori* da razão prática, essa lei moral que serve de fundamento para os conceitos de *bem* e *mal*, ele terá criado as condições para a ética torna-se uma ciência, pois aquilo que é um *bem* e o que é um *mal* será para todo ser racional. A investigação de Kant passa a descobrir as possibilidades de determinação da vontade, e dentre essas aquela que seria uma lei *a priori* prática da liberdade, uma categoria prática, a saber, a *causalidade*¹¹. A dimensão distintiva do homem seria justamente a possibilidade de, para além de sua inserção na causalidade natural, promover uma causalidade por liberdade, inaugurar uma nova cadeia de eventos. A faculdade de julgar prática julga uma ação a fim de descobrir qual foi a determinação da vontade, se esta se deu por determinação empírica, da sensibilidade, ou independente desta, pura, por liberdade.

Kant apresenta então a regra da faculdade de julgar sob leis da razão prática pura: "*pergunte a você mesmo, quanto a ação que você propõe, se ainda poderia considerá-la como possível por sua vontade, caso ela devesse acontecer segundo uma lei da natureza, da qual você mesmo fosse parte.*" e complementa, "*se a máxima da*

10 Essa separação é de suma importância, pois deixa claro não só a cisão antropológica da natureza sensível-racional do homem, mas também a cisão da própria ética em parte pura, a moral, e parte empírica, a antropologia prática. Como um ser de razão deve-se investigar os princípios *a priori* e puros da liberdade e moralidade, como ser sensível, deve se investigar os princípios empíricos de conduta e ação que não se oponham ao princípio moral.

11 "Kant insiste em uma concepção purista dos fundamentos da moral, negando qualquer apoio da lei moral em elementos sensíveis ou impulsos naturais. Por isto, a introdução da lei moral implica imediatamente uma causalidade incondicionada, pois a condição causal neste âmbito seria precisamente o apetite natural." (BECKENKAMP, 2017, p. 307-8)

ação não é constituída de modo a resistir ao teste na forma de uma lei da natureza em geral, então ela é moralmente impossível". (KANT, KpV. A, 122)

Com efeito, notam-se os motivos que levam Kant, no que concerne ao fundamento da moral, a se afastar das inclinações e sentimentos. Estes, por serem empiricamente condicionados, quando colocados como fundamento destroem a possibilidade de existência da liberdade, uma vez que, por um lado, o sujeito sofre passivamente seus efeitos não sendo mais que um animal no mundo, por outro, isso que o sujeito sente é subjetivo sendo contingente mediante sua sensibilidade o que impossibilita uma ética enquanto ciência de rigor. A liberdade só é possível se o homem for capaz de se alçar acima do reino da sensibilidade, do reino empiricamente condicionado e, para tal, tem de ser capaz de inaugurar por causalidade da liberdade uma nova cadeia de eventos. O status do sensível quanto ao fundamento da moralidade se revela como totalmente ausente, um afastamento de sensações, inclinações e sentimentos se faz necessário na fundamentação do agir moral. Com efeito, cumprimos nosso objetivo nesse tópico, a saber, o de apresentar o primeiro pilar da ética kantiana, o *imperativo categórico* como lei moral formal que deve determinar a ação dos seres racionais. O elemento empírico, ao menos no que concerne ao fundamento da lei moral, deve ser rejeitado para que a liberdade seja possível e para que a moral possa se tornar uma ciência de rigor. O próximo foco investigativo se dará no reino do móbil da ação moral e é nele que voltaremos a verificar o status do sensível, dos sentimentos e inclinações.

1.1.2 Fundamento e móbil da ação moral

Tendo sido demonstrada por Kant a impossibilidade da ética, enquanto ciência, ter um fundamento empírico, passaremos agora à investigação do móbil da ação moral. O intuito é o de averiguar se, no que concerne ao móbil, há um papel e um lugar para as inclinações e sentimentos. Como vimos, a faculdade de julgar prática julga uma ação com base em sua conformidade ou não à lei moral, no entanto, este não é o único critério, ou melhor, esta não é condição suficiente para a ação ser julgada como moral, mas apenas condição necessária. Além da conformidade à lei moral, a ação deve também ter como móbil o respeito à lei moral, sendo ela, deste modo, seu fundamento e sua motivação. (KANT, KpV. A, 127)

O essencial de toda determinação da vontade pela lei moral consiste em ela ser, enquanto vontade livre, determinada meramente pela lei,

por conseguinte, não apenas sem a cooperação dos impulsos sensíveis, mas mesmo com rejeição de todos eles e em prejuízo de todas as inclinações na medida em que elas poderiam ser contrárias àquela lei. (KANT, I. KpV. A, 129)

Vale notar com isso que não só no que concerne ao fundamento os impulsos sensíveis e as inclinações são rejeitados, mas também como móbil. O motivo da rejeição como fundamento é, como vimos, o ser humano ser determinado por impulsos heterônomos, excluindo a possibilidade de liberdade, a rejeição como móbil se justifica pelo fato de transformar, novamente, a ação em uma utilidade para algo outro. No caso, por exemplo, quando minha ação é conforme à lei moral, mas motivada por medo de punição, neste caso, a ação não foi moral, pois a motivação é corrompida quando interessada em algo diferente dela mesma, como neste caso a fuga da dor.

Nas palavras de Höffe, “*À diferença da legalidade, a moralidade não pode ser constatada na ação mesma, mas somente em seu fundamento de determinante, no querer.*” (HÖFFE, 2005, p. 194).

A moralidade não se encontra em concorrência com a legalidade, muito antes, contém uma exacerbação das condições. No agir moral é, primeiro, feito o moralmente correto, portanto, é cumprido o dever e, segundo, o cumprimento do dever é tornado fundamento determinante. Assim a moralidade (M.) não perde terreno para a legalidade, muito antes, proporciona um desenvolvimento e um sobrepujamento. (HÖFFE, 2005, p. 196)

Assim se estabelecem os dois critérios para julgar a ação como moral: concordância com a lei e ter como móbil ou motivação a própria lei. Se a ação se verifica conforme a lei, mas seu móbil não é o respeito a ela, então tal ação é legal, pois cumpre a condição necessária e suficiente para tal, mas não é moral, pois apesar de cumprir a condição necessária, a conformidade à lei, esta não é condição suficiente, uma vez que deve se somar à conformidade à lei a motivação ou móbil correto, a saber, o respeito à lei¹², ou puro dever na forma do sentimento moral¹³.

12 “Poderiam objectar-me que eu, por trás da palavra respeito, busco apenas refúgio num sentimento obscuro, em vez de dar informação clara sobre esta questão por meio de um conceito da razão. Porém, embora o respeito seja um sentimento, não é um sentimento recebido por influência; é, pelo contrário, um sentimento que se produz por si mesmo através dum conceito da razão, e assim é especificamente distinto de todos os sentimentos do primeiro gênero que se podem reportar à inclinação ou ao medo. Aquilo que eu reconheço imediatamente como lei para mim, reconheço-o com um sentimento de respeito que não significa senão a consciência da subordinação da minha vontade a uma lei, sem intervenção de outras influências sobre a minha sensibilidade. A determinação imediata da vontade pela lei e a consciência desta determinação é que se chama respeito, de modo que se deve ver o efeito da lei sobre o sujeito e não a sua causa. O respeito é propriamente a representação de um valor que causa dano ao meu amor-próprio. É portanto alguma coisa que não pode ser considerada como objecto nem da

Kant demonstra também como a lei moral deve suplantar os obstáculos sensíveis que resistem à sua efetivação, isto é, a lei moral enquanto forma de uma causalidade intelectual (liberdade) deve abater os impulsos da sensibilidade contrários à moralidade. Nesse arranjo causal, no qual a lei moral como elemento suprassensível se dirige ao sensível com o objetivo de derrubar os obstáculos à efetivação da ação moral, Kant ressalta dois obstáculos, o *amor de si mesmo* e a *arrogância*, dois tipos de egocentrismos. O primeiro se caracteriza por uma benevolência para consigo mesmo sobreposta a tudo; o segundo, como comprazimento consigo mesmo. Sendo assim, nos diz Kant, “[a lei moral] na medida em que abate, isto é, a humilha [a arrogância], ela é um objeto de maior respeito e, portanto, também é o fundamento de um sentimento positivo, que não é de origem empírica e é conhecido a priori.” (KANT, KpV. A, 129-130). Kant, portanto, postula a possibilidade de a causalidade por liberdade produzir, na sensibilidade do homem, um sentimento, isto é, no homem temos não só os sentimentos patológicos ou naturais, os quais estão também presentes nos animais, mas há outro tipo de sentimento que é causado pela liberdade, pela lei moral. Com efeito, “A lei moral, portanto, é também subjetivamente um fundamento do respeito.” (KANT, KpV. A, 132). Kant visa demonstrar que a lei moral tem um efeito negativo e um positivo: no primeiro, o efeito negativo da lei moral é justamente colocar limites às inclinações patológicas e naturais; no segundo, ela exerce um efeito na sensibilidade que produz um

inclinação nem do temor, embora tenha algo de análogo com ambos simultaneamente. O objecto do respeito é portanto simplesmente a lei, quero dizer aquela lei que nos impomos a nós mesmos, e no entanto como necessária em si. Como lei que é, estamos-lhe subordinados, sem termos que consultar o amor-próprio; mas como lei que nós nos impomos a nós mesmos, é ela. uma consequência da nossa vontade e tem, de um lado, analogia com o temor, e, do outro, com a inclinação. // Todo o respeito por uma pessoa é propriamente só respeito pela lei (lei da rectidão, etc), da qual essa pessoa nos dá o exemplo. Porque consideramos também o alargamento dos nossos talentos como um dever, representamo-nos igualmente numa pessoa de talento por assim dizer o exemplo duma lei (a de nos tornarmos semelhantes a ela por meio do exercício), e é isso que constitui o nosso respeito. Todo o chamado interesse moral consiste simplesmente no respeito pela lei. (Nota de Kant.) (KANT, 2007, p. 32 nota)

13 “Visando uma vontade boa ou virtuosa, a ética exige que a própria lei moral constitua este fundamento interno da vontade, o que permite explicitar a distinção entre ética e direito com base no que a filosofia moral kantiana chama de móbil da vontade. [...] Neste caso, a lei que nos diz o que deve ser feito não só deve ser cumprida de um modo qualquer, mas deve ser cumprida de modo tal que o princípio determinante da vontade seja o próprio dever, o que por vezes se expressa como cumprir o dever pelo dever. No direito em sentido estrito, contudo, basta que se cumpra a lei de um modo qualquer, admitindo-se, pois, um móbil que não seja o simples respeito pela lei moral. (BECKENKAMP, 2017, p. 322-23) Essa distinção entre justificação e execução será exposta adiante, contudo vale ressaltar que Kant trabalha com duas esferas distintas dentro da ação moral, duas esferas que possuem um princípio a priori e puro e que por isso pertencem ao reino da moral, a parte pura da ética. Veremos que na análise de Schiller outra esfera estará em jogo, uma esfera empírica e não mais pura, mas que não por isso deixa de guardar uma relação com a parte pura, com a moralidade.

sentimento de respeito à lei moral e, assim, ela tem um efeito positivo, a saber, o de fundar sentimentos práticos ou morais.¹⁴ (KANT, KpV. A, 132)

O efeito do sentimento em geral é negativo, contudo, quando este é efeito de uma causa inteligível da consciência da lei moral, esse sentimento do sujeito racional afetado por inclinações chama-se *humilhação* (desprezo intelectual), mas em relação a seu fundamento positivo chama-se *respeito* à lei. Esse sentimento de respeito à lei moral promove a ação moral na medida em que elimina a resistência e remove os obstáculos à sua realização, a saber, a *arrogância* e o *amor de si*. A lei moral é dessa forma fundamento não só objetivo, mas também subjetivo, na medida em que este objetivo se refere ao fundamento de determinação por um lado formal da ação, o imperativo categórico e por outro material, sob o nome de *bem* e *mal*, e subjetivo quando se refere ao móbil da ação, na medida em que faz resistência aos sentimentos e inclinações patológicos e naturais da sensibilidade, derrubando os obstáculos à efetivação da determinação da vontade pela lei e produzindo o sentimento moral. (KANT, I. KpV. A, 133)

O sentimento moral como móbil da ação tem de ser livre de todo condicionamento sensível, isto é, não se confunde com os sentimentos patológicos ou naturais. O sentimento prático ou moral, por se originar da própria lei e não ser anterior a ela, é produzido quando a representação da lei moral barra a influência do *amor de si* e do “delírio da arrogância”, isto é, a lei moral se transforma em sentimento, para, no reino sensível, derrubar os obstáculos à ação moral. (KANT, KpV. A, 134)

Esse sentimento (sob o nome de sentimento moral) é, portanto, provocado unicamente pela razão. Ele não serve para o julgamento das ações, nem tampouco para a fundação da própria lei moral objetiva, mas serve apenas como móbil para adotar essa lei em si mesma como máxima. (KANT, KpV. A, 135)

Assim, a razão combate todos os móveis da sensibilidade (patológicos e naturais) contrários à efetivação da ação moral produzindo um móbil da vontade representado pela lei moral. Neste temos uma vontade pura, isto é, moralmente boa na qual a lei moral é o fundamento e o móbil e realiza um interesse puro da razão prática.

14 Este é um gancho importante tendo em vista que apresenta a possibilidade de se cultivar sentimentos práticos, ainda que seja bem restrita e específica no que concerne ao fundamento deste sentimento moral, o fato é que o ser humano, por liberdade pode cultivar sua sensibilidade, por ora isso nos basta.

O respeito à lei é o único móbil moral, pois não está dirigido a objetos, mas tem como referência apenas a própria lei moral.

Com efeito, apresentamos, percorrendo partes da *Crítica da razão prática*, dois pilares: o primeiro com a objeção a um fundamento empírico demonstrando os perigos das inclinações e sentimentos tornarem-se fundamento do julgamento da ação moral e, com isso, realçando a necessidade deste fundamento ser *a priori*; o segundo ao determinar o papel e o lugar das inclinações e sentimentos no móbil do agir moral, a saber, que somente pode se chamar *sentimento moral* aquele que é um efeito da lei moral na sensibilidade, somente este pode ser móbil da ação moral. Sentimentos naturais ou patológicos jamais podem ser fundamento ou móbil da ação moral. A moral kantiana, enquanto parte pura de sua ética, não poderia abrir espaço ao sensível no que concerne ao fundamento e ao móbil, pois, nestes casos, incorreria nos erros das éticas que nunca puderam se estabelecer enquanto ciência e vedaria o próprio espaço da lei moral que nos serve de evidência da liberdade.

Até aqui temos os sujeitos como seres racionais capazes de agir segundo uma lei de sua própria razão e segundo um móbil que é ele mesmo representação dessa lei. O homem se encontra destinado a se alçar acima do reino da sensibilidade e da causalidade da natureza, reino este que aprisiona os demais seres em sua causalidade mecânica. O homem, e somente ele, não só pode como deve fazer uso de sua razão, neste caso sua razão prática, e determinar sua vontade pela razão se formando assim como ser livre. O homem está destinado a fazer uso de sua razão e pôr-se em liberdade.

1.2 Natureza humana: entre o bem e o mal

O tema da natureza humana se afigura na teoria da religião de Kant na medida em que apresenta uma dicotomia ou antagonismo entre uma disposição para o bem e uma propensão ao mal. No entanto, o conceito de bem e mal atrelado aqui a natureza humana tem um significado distinto do que se pode imaginar, pois não se refere a sentimentos naturais e patológicos os quais se manifestam naturalmente desde o nascimento, mas sim da relação do arbítrio humano ou da vontade com a lei moral, com o dever.

A primeira parte da *Religião nos limites da simples razão* (1793) de Kant foi publicada em separado e lida por Schiller, o que se encontra registrado na carta de 28 de fevereiro de 1793 enviada a Körner (SCHILLER, 2002, p. 108). Nela ele relata o quão

prazeroso foi lê-la e como acreditava ser essa uma das melhores traduções da religião cristã em termos filosóficos. A primeira parte em questão versa sobre a disposição ao bem, ao qual o ser humano está destinado e as propensões ao mal, ao qual o ser humano pode se desviar de sua destinação. Essa luta nos interessa na medida em que defenderemos a tese de que Schiller deseja inserir seu projeto filosófico de modo a responder ao problema da propensão ao mal mobilizando modos de desenvolver e colaborar com a disposição ao bem.

A primeira parte deste livro se apresenta como uma crítica à teologia racional Leibniz-Wolf propondo para seu lugar uma teologia moral em que a fé da razão se distingue da fé eclesiástica. Tal diferença é marcada pela independência que a moralidade ganha frente à figura de Deus, seja como fundamento ou como móbil da ação moral, pois, na teologia moral de Kant, nem a religião nem Deus exercem papel fundante. A ideia do ser superior moral é, em Kant, derivada da lei moral e não a lei moral é derivada de Deus. Esse ser supremo moral é a ideia que a razão é levada a pensar como bem supremo, como unidade de todos os fins, da finalidade da natureza e da liberdade. A realização do maior bem possível no mundo é um dever da razão, e como tal tensiona forças com a realização e felicidade do indivíduo, contudo este, por ter em si a lei, se vê obrigado pela razão a realizar seu dever: *“A moral conduz, pois, inevitavelmente à religião, pela qual se estende, fora do homem, à ideia de um legislador moral poderoso, em cuja vontade é fim último (da criação do mundo) o que ao mesmo tempo pode e deve ser o fim último do homem”* (KANT, 1992, p.14). Assim, a moral leva, inevitavelmente, a religião, pois a ideia de finalidade está presente na razão humana e ele é levado a pensar o bem supremo como realização última da totalidade moral.

Sendo assim, os tópicos a seguir têm por objetivo apresentar esta primeira parte da *Religião* de Kant para que possamos defender a tese do acoplamento de Schiller à teoria kantiana na medida em que ele busca dar resposta a um problema da efetivação da disposição ao bem e da destinação da humanidade identificado neste texto.

1.2.1 A disposição ao bem e as formas de propensão ao mal

Na relação entre moral e religião temos a determinação dos limites de cada uma delas, bem como uma análise sobre a natureza humana a qual o próprio Kant apresenta como objetivo central do livro:

Dos quatro tratados seguintes - nos quais, para tornar manifesta a relação da religião com a natureza humana, sujeita em parte a disposições boas e em parte a disposições más, represento a relação do princípio bom e do mau como uma relação de duas causas operantes por si subsistentes e que influem no homem. (KANT, 1992, p. 18)

Sendo assim, buscaremos expor sinteticamente este princípio bom e o mal e sua relação na natureza humana, conectando este à exposição do fundamento e móbil moral exposta nos tópicos acima com a exposição da religião racional, isto é, da investigação que abstrai toda experiência e história, fixando-se nos princípios a priori do sistema racional puro da religião.

Um primeiro esclarecimento que deve ser realizado é que Kant entende o conceito de natureza como fundamento subjetivo do uso de sua liberdade, pois qualquer outro entendimento no conceito de natureza “estaria em contradição directa com os predicados *moralmente* bom e *moralmente* mau” (KANT, 1992, p.27). O fundamento do mal para Kant não pode se identificar numa inclinação a um objeto, ou em um impulso natural, mas apenas “numa regra que o próprio arbítrio para si institui para o uso da sua liberdade, i.e., numa máxima.” (KANT, 1992, p.27)¹⁵

[...] não é a natureza que carrega com a culpa (se o homem é mau) ou com o mérito (se é bom), mas o próprio homem é dele autor.' Mas porque o primeiro fundamento da adopção das nossas máximas, que, por seu turno, deve residir sempre no livre arbítrio, não pode ser factum algum susceptível de ser dado na experiência, o bem ou o mal no homem (como primeiro fundamento subjectivo da adopção desta ou daquela máxima no tocante à lei moral) diz-se inato simplesmente no sentido de que é posto na base antes de todo o uso da liberdade dado na experiência (na mais tenra juventude retrocedendo até ao nascimento) e, por isso, é representado como presente no homem à uma com o nascimento; não que o nascimento seja precisamente a causa dele. (KANT, 1992, p.28)

Sendo assim, Kant pode ser identificado como um rigorista moral, uma vez que acredita que a razão possui uma disposição originária que dirige o homem para um fim, para a virtude, e que por isso ele não é indiferente ao bem e ao mal. A ideia de destinação pode ser pensada na medida em que na razão humana há algo que serve de guia para sua realização plena, este algo não seria outra coisa senão a lei moral.

15 “O caráter moral é definido internamente no modo como o indivíduo dispõe ou recebe a lei moral. O mal e o bem, no que concerne à moralidade, residem na influência que a lei moral exerce sobre o arbítrio no seguimento da máxima. Daí que o mal, enquanto relacionado com a moralidade, também se encontra nesse nível, ou seja, reside na relação do arbítrio para com a lei.” (PINHEIRO, 2009 , p. 142)

Observamos que para cada disposição ao bem, a cada destinação da realização da humanidade há um descaminho correspondente, em outras palavras, um vício decorrente da não observância da lei moral. A luta entre a disposição ao bem e as propensões ao mal se afiguram como um embate entre virtudes e vícios. Kant apresenta então três fins aos quais o homem é disposto: o primeiro, sua disposição para animalidade enquanto ser vivo, que visa a preservação de si, da espécie e detém um impulso à sociedade. Neste fim temos como perversão da disposição para o bem os vícios da brutalidade da natureza, vícios bestiais, marcados pela ausência da lei moral uma vez que são apartados de enraizamento na razão; o segundo, sua disposição para humanidade enquanto ser vivo e racional, que visa o amor de si e seu reconhecimento social em valor de igualdade. Neste fim temos como perversão de sua disposição para o bem os vícios de cultura marcados pela inveja, rivalidade, ingratidão e alegria malvada, estes são denominados vícios diabólicos, pois tem uma raiz na razão prática, contudo, o móbil não é o sentimento moral; em terceiro e último, a disposição para a personalidade como ser racional susceptível à imputação, o qual faz reverência à lei moral como móbil do arbítrio, sendo o *sentimento moral* a própria disposição da personalidade, pois tem raiz na razão prática e o *sentimento moral* como móbil. (KANT, 1992, p. 32-4)

Deste modo, Kant afirma a disposição para o bem na medida em que entende que a natureza humana, a razão em seu uso prático, finda um móbil, o *sentimento moral*, que deve dirigir o ser humano ao sumo bem. A disposição para o bem é necessária uma vez que a razão tem como fato a lei moral. Como pode-se notar, os vícios que apareceram até aqui são consequência da não observância da disposição para o bem, ou melhor, do fato de o homem contrair, de maneira contingente, propensões ao mal. Quando a propensão é boa dizemos que foi adquirida, quando má que foi contraída (inclinação para o mal moral). Temos um mau coração quando as propensões nos impedem de acolher a lei moral como máxima do arbítrio, assim como chamamos bom coração quando o exato inverso ocorre, isto é, quando lançamos mão de nossa capacidade de, através do arbítrio, acolhermos a lei moral em nossa máxima.

Toda a propensão ou é física, i.e., pertence ao arbítrio do homem como ser natural, ou é moral, i.e., pertence ao arbítrio do mesmo como ser moral. - Na primeira acepção, não há qualquer inclinação para o mal moral, pois este deve derivar da liberdade; e uma inclinação física (que se funda em impulsos sensíveis) para qualquer uso da liberdade, seja para o bem ou para o mal, é uma contradição. Por conseguinte, uma inclinação para o mal só pode estar ligada à faculdade moral do

arbítrio. Ora nada é moralmente (i.e. imputavelmente) mau excepto o que é nosso próprio acto. (KANT,1992, p.37)

Tal apresentação da primeira parte da *Religião* de Kant foi realizada para chegarmos aos graus de propensão ao mal o qual o homem pode ter como descaminho de sua disposição ao bem e de sua destinação. De acordo com Kant há três graus de propensão ao mal: no primeiro temos a chamada fragilidade da natureza humana, isto é, fragilidade da vontade na observância do dever, o que é chamado por Kant de debilidade do coração, isto é, quando a inclinação é mais forte do que vontade moral, nesse caso o agente não só sabe qual é a ação moral a ser feita como inclusive deseja ver a razão determinando o arbítrio, no entanto não consegue vencer os obstáculos, as inclinações; no segundo temos a impureza do móbil da ação, no qual ocorre uma mistura de uma inclinação como móbil na ação que se pretendia moral, com efeito, ainda que com boa intenção a ação não observou o dever uma vez que permitiu a influência de móveis estranhos que minaram a pureza da vontade moral. Neste caso a vontade, para cumprir ação conforme ao dever, se utilizou de móveis estranhos, isto é, não cumpriu a ação por dever. Sendo assim, tal ação pode ser entendida como legal, mas não como moral, uma vez que foi realizada por intermédio de móbil distinto do *sentimento moral*. Tal agente pratica ações boas (segundo a forma da lei moral), contudo é mau de coração ao não tomar como único móbil a lei moral, permitindo que a inclinação motive suas ações; o terceiro e último grau de propensão ao mal é o chamado de malignidade do coração ou da vontade, no qual o agente se utiliza de inclinação para formular suas máximas de ação, com efeito, neste, e somente neste, há a perversidade do coração humano na medida em que o fundamento da máxima de ação é uma inclinação e não a lei moral. (KANT, 1992, p.33-6)

Kant aponta que são três as fontes do mal moral, nas duas primeiras temos os obstáculos ao seguimento da máxima moral, seja através de uma inclinação que se interpõe como mais forte que a vontade moral, seja como móbil estranho que nos ajuda a realizar o que a máxima moral nos ordena. Na terceira, entretanto, temos uma perversão no fundamento de adoção da máxima de ação, isto é, um fundamento estranho que não a lei moral. Deste modo, o mal é visto como aquilo que serve de obstáculo à efetivação das ações morais e da disposição humana para o bem. (KANT, 1992, p.38)

No que concerne ao mal Kant esclarece que dizer que o homem é mau é afirmar que ele tem consciência da lei moral, no entanto, escolhe na construção de sua máxima de ação algo distinto da lei da razão. Deste modo, não poderia ser uma característica necessária, pois se assim fosse não seria fruto do arbítrio e da escolha, não podendo, deste modo, ser imputado responsabilidade. O mal radical inato seria esta propensão e não uma disposição, ou seja, seria uma inclinação para o mal a qual nós contraímos em nossa natureza humana. Tendo isto em vista o mal não se encontra na sensibilidade, uma vez que:

[...] além de não terem qualquer relação directa com o mal (pelo contrário, proporcionam a ocasião para aquilo que a disposição moral pode mostrar na sua força, para a virtude), nós não temos de responder pela sua existência (nem sequer podemos, porque, enquanto congénitas, não nos têm como autores), mas sim pela inclinação para o mal, a qual, enquanto concerne à moralidade do sujeito, por conseguinte, nele se encontra como num sujeito livremente operante, tem de poder ser-lhe imputada como algo de que ele é culpado, não obstante a profunda radicação de tal propensão no arbítrio, pelo que se deve dizer que se encontra no homem por natureza. (KANT, 1992, p, 40-1)

Não poderia então residir na sensibilidade a origem do mal, pois esta somente se apresenta como móbil, jamais como lei a se aplicar na formulação da máxima da ação. Tais móveis são, ao contrário, ocasião para a disposição moral, para a virtude. Kant conclui que tampouco podemos radicar a origem do mal na ausência ou suspensão da lei moral da razão. A renúncia à lei moral é impossível, ainda que agindo contra ela sua existência está assegurada. Ela possui uma força sobre a disposição moral que se lhe impõe e somente quando outro móbil consegue superá-la, determinando o arbítrio, uma ação contrária ao moralmente bom finda. (KANT, 1992, p. 41)

O homem (inclusive o pior), seja em que máximas for, não renuncia à lei moral, por assim dizer, rebelando-se (como recusa da obediência). Pelo contrário, a lei moral impõe-se-lhe irresistivelmente por força da sua disposição moral; e, se nenhum outro móbil actuasse em sentido contrário, ele admiti-la-ia na sua máxima suprema como motivo determinante suficiente do arbítrio, i.e., seria moralmente bom. Mas ele depende também, em virtude da sua disposição natural igualmente inocente, de móveis da sensibilidade e acolhe-os outrossim na sua máxima (de acordo com o princípio subjectivo do amor de si). Se, porém, admitisse tais móveis na sua máxima como suficientes por si sós para a determinação do arbítrio, sem se virar para a lei moral (que, no entanto, em si tem), então seria moralmente mau. [...] Portanto, a diferença de se o homem é bom ou mau deve residir, não na diferença dos móveis, que ele acolhe na sua máxima (não na sua matéria), mas na subordinação (forma da máxima): de qual dos dois móveis ele

transforma em condição do outro. Por conseguinte, o homem (inclusive o melhor) só é mau em virtude de inverter a ordem moral dos motivos, ao perfilhá-los nas suas máximas: acolhe decerto nelas a lei moral juntamente com a do amor de si; porém, em virtude de perceber que uma não pode subsistir ao lado da outra, mas uma deve estar subordinada à outra como à sua condição suprema, o homem faz dos móveis do amor de si e das inclinações deste a condição do seguimento da lei moral, quando, pelo contrário, é a última que, enquanto condição suprema da satisfação do primeiro, se deveria admitir como motivo único na máxima universal do arbítrio. (KANT, 1992, p. 42)

O moralmente mal, deste modo, está atrelado não a existência de móveis da sensibilidade, nem mesmo à inexistência ou suspensão da lei moral, mas apenas ao fato de acolher na máxima da ação móveis sensíveis sem que estes sejam subordinados à lei moral, isto é, não seria o conteúdo ou matéria da máxima, mas sim a perversão de sua forma a origem do mal. O imperativo categórico é a forma da lei moral que deve dirigir o julgamento da ação moralmente boa. Uma forma contrária ao imperativo categórico dirige uma ação necessariamente má. Amor de si e inclinações nunca podem ser condição da máxima e nem do seguimento da lei moral, é justamente a subordinação contrária que funda o moralmente bom. Sempre e necessariamente a lei moral deve ser a condição suprema de satisfação do amor de si e das inclinações sensíveis. Assim, o móbil em si nunca é um mal, mas é má a ação que teve como condição de seguimento da lei um móbil outro que não o *sentimento moral*. Com efeito, não existe malignidade na natureza humana, na vontade humana, mas apenas uma perversidade de coração, uma propensão a submeter a lei moral a móveis estranhos.

Esta culpa inata (*reatus*) - que assim se chama porque se deixa perceber tão cedo como no homem se manifesta o uso da liberdade e deve, no entanto, ter dimanado da liberdade e, por isso, lhe pode ser imputada - pode ajuizar-se, nos seus dois primeiros graus [o da fragilidade e o da impureza], como culpa impremeditada (*culpa*) mas no terceiro, como premeditada (*dolus*), e tem por carácter seu uma certa perfídia do coração humano (*dolus malus*), que consiste em enganar-se a si mesmo acerca das intenções próprias boas ou más e, contanto que as ações não tenham por consequência o mal que, segundo as suas máximas, decerto poderiam ter, em não se inquietar por mor da sua disposição de ânimo, mas antes em se considerar justificado perante a lei. (KANT, 1992, p. 44)

No primeiro e segundo grau de propensão ao mal Kant apresenta que há a culpa do indivíduo, uma vez que a ação foi fruto de seu arbítrio, contudo não há premeditação, na relação entre razão e sensibilidade ocorreu de a razão não ser forte o suficiente para determinar subjetivamente a ação ainda que este fosse o objetivo do agente. No terceiro

grau, no entanto, há premeditação (*Dolus*), perfídia do coração humano, maldade e autoengano, pois, estipula-se um fundamento formal contrário à lei moral, assim, o problema não se encontra na relação com a sensibilidade e com o móbil, mas sim com o fundamento, então, o indivíduo resiste à evidência da lei moral e à necessidade de ela se tornar forma da máxima colocando em seu lugar inclinações. Assim, neste agente temos a ação contrária à disposição ao bem, com isso uma ação contrária à destinação da humanidade.

Neste tópico foi apresentada a forma como Kant concebe a natureza humana, bem como a assim chamada disposição para o bem e propensão ao mal. Pode-se notar a relação estreita que o texto tem com a segunda crítica e como cada um dos conceitos aqui expostos só podem ser compreendidos através da noção de lei moral e pelo conceito do dever como móbil. Tornou-se mais claro também o papel das inclinações e sentimentos, uma vez que na segunda crítica eles são colocados quase como inimigos da liberdade. Aqui Kant deixa mais clara a relação do ser humano com a sensibilidade, eximindo dela qualquer possível culpa sobre o mal e a colocando no arbítrio no acolhimento na máxima de ação e no móbil de seu seguimento.

Capítulo 2 - O kantismo moral de Schiller

Como foi indicado na introdução deste trabalho muitos comentadores apontam a relação entre Kant e Schiller, no entanto, poucos se dedicaram a investigar exatamente qual seria o kantismo de Schiller no que diz respeito à moral. Uma vez que no primeiro capítulo realizamos uma exposição geral tanto dos pilares da moral, quanto dos conceitos de disposição ao bem e de propensão ao mal em Kant, estamos aptos agora a analisar quais fios ligam Schiller a Kant. A introdução também ressaltou que na *Fundamentação* Kant realizou uma distinção fulcral para se compreender sua ética, a saber, que ela é composta de duas partes, uma pura, a moral, e outra empírica, a antropologia prática. Apresentamos até aqui a parte pura da ética kantiana, isto é, a moral e como ela responde à questão acerca da destinação da humanidade.

Neste capítulo procuramos estabelecer a relação dos primeiros textos de Schiller com os textos de Kant, em especial, com a *Fundamentação*, a *segunda Crítica* e a *Religião*, isto é, com a parte pura da ética kantiana: a moral. O título do capítulo já revela nosso intuito, pois defendemos que Schiller adere integralmente à moral kantiana, de modo que tanto fundamento quanto móbil da ação moral são preservados, bem como a explicação sobre o mal, ou melhor, sobre a propensão ao mal, também é aceita por Schiller quase nos mesmos termos. Todo esforço que se segue pretende provar esta tese.

Para tal, o capítulo se divide em três partes: na primeira investigamos as bases da moral kantiana, começando pelo fundamento da ação moral e posteriormente avançado para a determinação de seu móbil; na segunda parte temos a relação com o mal e o desvio da destinação da humanidade, isto é, tendo o homem uma disposição ao bem, sendo ele não só capaz de julgar a ação boa em si mesmo como também capaz, pelo *sentimento moral*, de efetivar esta ação, como se explica o mal, como é possível que a raça humana decaia e se afaste de sua destinação?; na terceira parte vemos como nasce a passagem para além de Kant, pois é através da teoria da ação, fortemente ancorado na filosofia kantiana, que Schiller começa a realizar sua produção filosófica original que tem como objetivo complementar a ética kantiana, que ainda se encontrava carente de sua parte empírica uma vez que só seria escrita na segunda metade da década de 90 do século XVIII. Em resumo, este capítulo apresenta o kantismo de Schiller e prepara o

caminho para conhecermos o Schiller filósofo que partiu de Kant e deu um passo para além dele.

2.1 Adesão às bases da moral kantiana

A tarefa de demonstrar a maneira como Schiller se relaciona com a moral kantiana nos exige a análise de seus textos filosóficos fundamentais, a saber, *Kallias: ou sobre a beleza* (1793), *Sobre a utilidade moral dos costumes estéticos*¹⁶ (1795) – mas que remonta à correspondência com o príncipe datada de 1793 – *Sobre a graça e a dignidade* (1793) e, sua obra mais importante, *A educação estética do Homem* (1794). No primeiro deles Schiller inicia sua investigação acerca de um conceito objetivo para o belo, conceito este que lhe permitiu – ou assim este pensava – superar a estética de Kant, bem como todas as estéticas anteriores, e fundar uma quarta maneira de se compreender a *beleza*. O segundo texto trabalha a questão do limite entre o ético e o estético na mesma medida que estabelece, como diz o título, a possível contribuição deste para com aquele. O terceiro tem como um de seus objetivos mergulhar na ação moral a fim de investigar suas duas formas de expressão, a saber, *graça e dignidade*, dois tipos de caráter¹⁷ moral. No quarto texto Schiller pretendeu realizar não somente o que foi a primeira crítica estética da modernidade, mas, principalmente, realizar uma investigação dos efeitos exercidos por essa modernidade no ser humano e como a arte poderia resolver as mazelas da época recolocando o homem a caminho da humanidade: sua destinação. O interesse do presente capítulo se resume a pinçar o kantismo moral e antropológico de Schiller, isto é, como, nestes textos, ele se relaciona com os pilares da moral kantiana e com os obstáculos à efetivação da destinação da humanidade.

16 Há duas traduções do texto em questão, sendo a primeira de Ricardo Barbosa inserida em seu livro *Schiller & a cultura estética* (2004) e a segunda de Joaosinho Beckamp inserida em seu livro *Entre Kant e Hegel* (2004). Há também a tradução da carta que dá origem ao texto publicada numa coletânea de cartas de Schiller sob o título *Cultura estética e Liberdade* (2009) também com a tradução de Ricardo Barbosa.

17 “Kant utilizou-a na tentativa de conciliar a causalidade natural e a causalidade livre. Cada causa eficiente deve ter um caráter, isto é, ‘uma lei da sua causalidade, sem a qual não seria causa’. Um objeto do mundo sensível tem, em primeiro lugar, um C. empírico, pelo qual os seus atos, como fenômenos, estão vinculados causalmente aos outros fenômenos, em conformidade com as leis naturais. Mas o mesmo objeto também pode ter um C. inteligível, ‘pelo qual ele é a causa daqueles atos como fenômenos, mas, por si mesmo, não está sujeito a nenhuma condição sensível e não é fenômeno’. Sobre o caráter inteligível pode-se dizer ‘que dá início por si mesmo aos seus efeitos no mundo, sem que a ação comece nele mesmo’; e com essa distinção, Kant acredita ter conciliado liberdade e natureza (Crít. R. Pura, Antinomias da razão pura, § 3). Com menos metafísica (e mais clareza), em Antropologia, ele distingue um C. físico, que é o sinal distintivo do homem como ser natural, e um C. moral, que é o sinal do homem como ser racional, provido de liberdade. O C. físico diz o que se pode fazer do homem; o C. moral diz o que o homem é capaz de fazer de si mesmo” (Antr, II, a). (ABBAGNAMO, 2007, p. 116)

O primeiro elemento a ser analisado será o fundamento moral, como acreditamos que Schiller concorda com Kant no que concerne ao fundamento da moralidade, nosso primeiro esforço será demonstrar textualmente esse acordo. O segundo passo será quanto ao móbil da ação moral, o qual, mais uma vez, acreditamos que Schiller esteja em acordo com Kant quanto ao respeito à lei, na forma de *sentimento moral*, como único móbil da ação moral. A exposição textual deste acordo também será apresentada.

Apesar de o texto *Kallias* não versar especificamente sobre ética, nele acontece o primeiro embate com a filosofia kantiana. Nessa que foi a primeira tentativa de Schiller de ir além da estética de Kant, o autor começa a esboçar o que seria o seu fundamento objetivo da beleza. Schiller demonstra conhecimento da filosofia crítica, se não nos pormenores de sua letra, ao menos em seu espírito. No que concerne à teoria dos juízos e aos tipos de uso da razão Schiller nos diz o seguinte:

O ajuizamento de *conceitos*, segundo a forma do conhecimento é lógico: O ajuizamento de intuições, precisamente segundo essa forma, é teleológico. Um ajuizamento de efeitos livre (ações morais), segundo a forma da vontade pura, é moral; um ajuizamento de efeitos não-livre, segundo a forma da vontade pura, é estético. A *concordância* de um conceito com a forma do conhecimento é *conformidade à razão* (verdade, conformidade a fins, perfeição, são meras relações destes últimos); a *analogia* de uma intuição com a forma do conhecimento é *similaridade à razão* (gostaria de chamá-la teleofania, logofania); o acordo de uma ação com a forma da vontade pura é a *eticidade* [*Sittlichkeit*]. A analogia de um fenômeno com a forma da vontade pura ou a liberdade é a *beleza* (no seu significado mais amplo. (SCHILLER, 2002, p.59)

Os tipos de uso da razão, no ajuizamento, se desdobram em quatro, tendo seu enraizamento ou na razão teórica ou na razão prática. Os juízos lógicos são juízos de conhecimento, aqueles contemplados pela *primeira Crítica*. Os juízos de efeitos livre são aqueles contemplados pela *segunda Crítica*, os juízos morais. Os outros dois juízos são aqueles chamados de reflexionantes, presentes na *terceira Crítica*, juízos estéticos e teleológicos. Schiller pretende inserir sua teoria estética dentro do quadro da filosofia crítica, mas como neste momento não nos interessa o valor da teoria estética presente em *Kallias*, mas tão somente a forma como Schiller entende e se relaciona com a filosofia moral de Kant, passemos à análise exclusiva dela.

Na citação temos a caracterização dos juízos morais como aqueles segundo a forma da vontade pura, aqueles que designam efeitos livres. Esta forma da vontade pura

não parece ser outra que a lei moral, o imperativo categórico como máxima formal da ação. “*Certamente*”, nos diz Schiller, “*não foi dito por nenhum mortal nenhuma palavra maior do que esta palavra kantiana, a qual é ao mesmo tempo o conteúdo de toda sua filosofia: Determina-te por ti mesmo.*” (SCHILLER, 2002, p. 67), a passagem mostra que, para Schiller, “*Eticidade é a determinação [da vontade, tendo em vista que diz respeito a ações livres pela razão pura.*”, ou, em outras palavras:

A razão prática abstrai de todo conhecimento e tem a ver apenas com a determinação da vontade, ações interiores. Razão prática e determinação da vontade a partir da mera razão são a mesma coisa. A *forma* da razão prática é a ligação imediata da vontade com a representação da razão, portanto, *exclusão de todo* fundamento de determinação *externo*; pois uma vontade que não é determinada pela mera forma da razão prática é determinada do exterior, materialmente, heteronomamente. (SCHILLER, 2002, p.57)

Como se pode observar no texto *Kallias* temos um Schiller que concorda absolutamente com o fundamento moral de Kant, a saber, que a ação moral é somente aquela conforme à lei moral da razão, isto é, aquela na qual a vontade foi determinada exclusivamente pela razão, excluindo toda e qualquer determinação externa e material, pois determinações deste tipo fariam da ação não-livre, uma ação heteronomamente determinada. Com isso, temos que: “*A autodeterminação pura em geral é a forma da razão prática. Assim, se um ser racional age, então ele tem de agir a partir da razão pura, se deve mostrar uma autodeterminação pura.*” (SCHILLER, 2002, p. 58-9)

A autodeterminação pura nada mais é que o conceito negativo de liberdade de Kant, o qual afirma que aquilo que não é determinado do exterior, em que não se nota heteronomia, tem autonomia, isto é, se autodetermina ou, em outras palavras, determina a si mesmo.

No texto intitulado *A utilidade moral dos costumes estéticos*, Schiller defendeu uma tese que consiste na possibilidade de o *gosto*¹⁸ contribuir para o agir moral, isto é, a possibilidade de os sentimentos terem um papel relevante no favorecimento da execução deste agir. Como o intuito do capítulo é revelar o kantismo de Schiller a análise deste texto, como a dos demais, se dividirá pinçando neste capítulo o kantismo e

18 “[...] o gosto, enquanto uma faculdade de ajuizamento [*ein Beurteilungsvermögen*] do belo, se põe no meio entre espírito e a sensibilidade e combina estas duas naturezas que se rejeitam uma à outra numa feliz harmonia – como ele obtém o respeito da razão para o *material* e a inclinação do sentido para o *racional* –, como ele mesmo enobrece as intuições em idéias e transforma o mundo sensível, de certo modo, num reino da liberdade” (SCHILLER, 2008, p. 17).

no capítulo seguinte a originalidade de Schiller. No decorrer do texto, a fim de provar esta tese, o autor resgata o debate realizado por um de seus textos anteriores, datado de um ano antes, intitulado *Sobre o perigo dos costumes estéticos* (1794), no qual visa estabelecer os limites entre a estética e a moral. Neste texto, Schiller ressalta a tese de que o sentimento de beleza e o *gosto* não podem tornar uma ação moral, pois a única maneira de uma ação ser moral é a vontade ser conduzida, única e exclusivamente, pela razão (SCHILLER, 2004, p. 147-8). O resgate do texto de 1794 se justifica, pois, novamente, Schiller tematiza os perigos de confundir os limites entre estético e ético; e tendo delimitado as fronteiras neste texto, a autonomia das esferas, agora, no de 1795, buscou demonstrar a influência e importância do gosto e da beleza para a vida ética, pois, “*O moral jamais pode ter outro fundamento que não ele mesmo. O gosto pode favorecer a moralidade do comportamento, como espero poder mostrar no presente ensaio, mas ele mesmo não pode jamais criar algo moral por sua influência.*” (SCHILLER, 2004, p. 148)

Faz-se necessário deixar claro de início que, no que concerne ao esclarecimento da lei moral, Kant foi decisivo para Schiller, como o próprio afirma: “*Embora as ideias que dominam a parte prática do sistema kantiano sejam objetos de controvérsia entre os filósofos, ousa dizer que merecem sempre o consenso entre os homens.*” (SCHILLER, 2014, p. 21-22). Schiller aqui se refere à *segunda Crítica* que versa fundamentalmente sobre a parte pura da ética, a moral.¹⁹ Sendo assim, o que Schiller está afirmando é que no que concerne ao fundamento e móbil da moralidade a exposição kantiana teve êxito e mérito.

Ainda em SUMCE, Schiller realiza uma exposição sobre a origem da imoralidade dizendo o seguinte:

Toda imoralidade na realidade parece se originar da colisão do bem com o agradável ou, o que dá no mesmo, do desejo com a razão, tendo como fonte, por um lado, a força dos impulsos sensíveis, por outro, a fraqueza da força da vontade moral. (SCHILLER, 2004, p. 150)

19 Vieira em artigo defende que a filosofia de Schiller é um dos “primeiros desdobramento notáveis” da filosofia kantiana e que *Sobre a graça e a dignidade* seria um “*esforço para redescrever o fenômeno do belo, de modo a estabelecer uma relação mais constitutiva entre essa categoria e a moralidade do que pode ser pressuposto com bases nos princípios do pensamento kantiano.*” (VIEIRA, 2011, p. 25)

Nessa medida, Schiller expõe a questão quase sobre os termos kantianos de distinção de *bem* e *bem-estar* (agradável) e da distinção de uma determinação da vontade pela sensibilidade, aqui chamada de desejo, com a determinação da vontade pela razão.

A questão acerca do conceito negativo de liberdade de Kant se encontra com o tema da moralidade na medida em que a imoralidade é identificada com a heteronomia, isto é, com a colisão do que é o *bem* (ação conforme a máxima da lei moral da razão) com o *bem-estar* (agradável diante da sensibilidade). A fonte da imoralidade, desta forma, se identifica com a força dos impulsos sensíveis na determinação da vontade, em outras palavras: “*A liberdade de uma ação externa baseia-se meramente na sua origem imediata da vontade da pessoa, enquanto a moralidade de uma ação interna se baseia simplesmente na determinação imediata da vontade pela lei da razão.*” (SCHILLER, 2004, p. 149). A origem na vontade da pessoa nada mais seria que a lei moral como lei formal da razão prática, isto é, não ser determinado pelo externo, pelas inclinações ou desejos. A segunda parte da passagem introduz o conceito positivo de liberdade, liberdade como autodeterminação, como mais do que não se deixar determinar, mas como determinar a si mesmo.

O segundo pilar da moral kantiana, o móbil, se observa quando se investiga não somente a conformidade à lei, mas também a motivação, a intenção do agente ao agir. Para uma ação ser moral, como vimos, tem de somar estas duas condições, a conformidade da ação à lei moral e o puro dever ou respeito a lei como móbil, isto é, “*Basta que ajamos moralmente bem, desde que agimos assim tão somente porque é moral, sem nos perguntar antes se também é agradável*” (SCHILLER, 2004, p. 149)

Confesso logo de saída que no essencial da ética penso de forma perfeitamente *kantiana*. Pois acredito e estou convencido de que se chamam morais tão somente aquelas nossas ações às quais nos determina tão somente o respeito pela lei da razão, e não impulsos, por mais refinados que esses possam ser e por mais imponentes que possam ser seus nomes. Eu assumo com o mais rigoroso dos moralistas que a virtude tem de se fundamentar pura e simplesmente em si mesma, não devendo ser relacionada a nenhum fim dela distinto. Bom é (de acordo com os princípios kantianos, que nesta parte subscrevo inteiramente), bom é o que somente acontece porque é bom. (SCHILLER, 2004, p. 158, Nota ii)

Sendo assim, Schiller não apenas faz um aceno à filosofia prática de Kant, mas tem conhecimento íntimo dela, uma vez que frequentou o círculo mais efervescente de debate sobre a filosofia crítica: a universidade de Jena. Nos primeiros anos da década de

90 do século XVIII, Schiller havia se tornado professor desta universidade, a qual teve como colega primeiro Reinhold e depois Fichte, ambos os maiores conhecedores da filosofia crítica da época. Chegando inclusive a frequentar os cursos sobre a destinação do erudito de Fichte.

2.2 Sobre a propensão ao mal e o desvio da destinação da humanidade

Retornando à citação da origem da imoralidade, Schiller realizou, contudo, um acréscimo interessante, pois tematizou a força e a fraqueza, tanto da razão na determinação da vontade, isto é, da vontade moral, quanto dos impulsos sensíveis na imposição de obstáculos ao agir moral. O distanciamento do condicionamento sensível e o desenvolvimento de uma vontade moral são temas centrais da ética kantiana. Schiller resgata este debate, mas adiciona uma análise dos obstáculos à ação moral avaliando que, por um lado, se deve atentar para a força dos impulsos sensíveis, por outro, para fraqueza da vontade moral.

A moralidade pode pois ser fomentada de duas maneiras, assim como ela pode ser impedida de duas maneiras. Ou se fortalece o partido da razão e a força da vontade boa, de maneira que nenhuma tentação possa suplantá-la, ou se quebra o poder da tentação, de maneira que mesmo a razão e a vontade boa mais fracas a suplantem. (SCHILLER, 2004, p. 150)

Neste ponto, Schiller não está discutindo os fundamentos e a definição da ação moral, ele migrou para o debate sobre sua efetivação, e, conseqüentemente, se desloca para a parte empírica da ética, a antropologia prática e é nela que ele discutirá o *gosto* como ferramenta facilitadora do agir moral²⁰. Para tal, esclarece: “*Não tenho, portanto,*

20 De acordo com Feldhaus, Kant realiza uma importante distinção entre *principium dijudicationis* e *principium executionis* no texto *Vorlesungen zur moralphilosophie*, “O primeiro diz respeito à justificação [*Beurtheilung, Binität*] de uma ação, que curso de conduta seria correto seguir, ao passo que o segundo diz respeito à execução [*Antrieben, Ausübung, Ausführung*]” (FELDHAUS, 2015, p. 408) de uma ação. Feldhaus, ao contrário de Beiser, pensa que Schiller entraria em contradição justamente nesse ponto. Ambos concordam que Schiller, no que concerne a justificação é kantiano, contudo, no que concerne a execução da ação eles discordam, pois para Feldhaus, Schiller não explica como seria possível que dever e inclinação fossem harmonizados, mais precisamente dever e o conceito de *graça* de Schiller. Na *Fundamentação* e também na *segunda Crítica*, Kant coloca a razão como fundamento tanto do *principium dijudicationis* (fundamento) quanto do *principium executionis* (móbil), no primeiro na lei moral, no segundo no respeito pela lei moral. Entretanto, apesar de Schiller estar tratando da execução da ação, ele não pretende falar sobre seu *principium executionis*, sobre o móbil da ação, mas sobre os elementos sensíveis (sentimentos e inclinações) que estão presentes na execução desta ação. Sendo assim, Schiller não deseja que a sensibilidade seja o fundamento da execução da ação moral, somente o respeito à lei moral pode desempenhar esta função, mas sim deseja verificar em que medida o *gosto* como dimensão de cultivo da sensibilidade pode contribuir para a execução da ação moral. O debate sobre os princípios, seja de justificação seja de execução, pertence a parte pura da ética, a

nenhum receio em adiantar a proposição de que aquilo que destrói a resistência da inclinação contra o bem fomenta de fato a moralidade.” (SCHILLER, 2004, p. 150).

Tal debate se encontra em relação direta com a questão da propensão ao mal abordada por Kant na *Religião*, pois o primeiro caso de propensão ao mal era justamente aquele chamado de fragilidade da vontade moral, que se referia à tentativa frustrada de efetivação da ação moral, na qual falta ao agente força para superar os obstáculos sensíveis. No texto já citado, *SUMCE*, Schiller já havia tematizado o erro na estetização da moral e no uso de móveis sensíveis na efetivação da ação, o que caracteriza uma impureza de móveis identificada com uma das propensões ao mal elencadas por Kant, nessa medida discordamos da conclusão de Feldhaus sobre uma possível estetização por parte de Schiller.

Retomando a citação temos, no primeiro caso, de uma vontade moral forte que suplanta todas as inclinações sensíveis, a via de Kant através da evidência do *sentimento moral* no respeito à lei; contudo, no segundo caso Schiller tem em mente a vontade moral ser fraca demais para suplantar os impulsos e inclinações sensíveis, neste caso, onde a razão não consegue suplantar os obstáculos que lhe impõe a sensibilidade, se algo suplantasse os impulsos sensíveis derrubando assim os obstáculos à efetivação da vontade moral, este algo deveria ser reconhecido como verdadeiro viabilizador da moralidade, ele não a produz, mas na medida em que ataca seus inimigos a fim de garantir sua vitória a viabiliza. Com isso, o projeto de Schiller aparece como uma tentativa de fomentar a disposição para o bem e a destinação do ser humano na medida em que mobiliza ferramentas para breçar a propensão ao mal tanto da fragilidade da vontade moral quanto da intromissão de móveis estranhos.

Pensando em uma possível acusação de estetização da moral ou da afirmação de que uma ação moral efetivada com auxílio de uma força viabilizadora não poderia se chamar moral, Schiller argumenta:

Uma ação não deixa certamente de ser chamada de livre, porque casualmente aquele que poderia tê-la limitado permanece quieto – desde que saibamos que o agente segue nela tão somente sua própria vontade, sem levar em consideração uma vontade alheia. De maneira semelhante, uma ação interna não perde o predicado de uma ação moral porque casualmente faltam as tentações que podiam tê-las impedido, desde que suponhamos simplesmente que o agente seguia nelas apenas à exigência de sua razão, com a exclusão de motivos

moral, área coberta pela *Fundamentação* e pela segunda Crítica. Schiller pretende investigar justamente a parte empírica da ética, a antropologia prática, o papel e o lugar dos sentimentos e inclinações na ética.

alheios. A liberdade de uma ação externa baseia-se meramente na sua *origem imediata da vontade da pessoa*, enquanto a moralidade de uma ação interna se baseia simplesmente na *determinação imediata da vontade pela lei da razão*. (SCHILLER, 2004, p. 148)

Com efeito, na citação Schiller afirma mais uma vez que no que concerne ao fundamento e o móbil da ação – nomeada por ele de ação interna e externa – ele é totalmente kantiano²¹. Esta última forma de fomento da moral, a de atacar os impulsos sensíveis e inclinações contrárias à efetivação da ação moral, é aquela na qual a estética parece ter um papel importante a cumprir, pois não está lidando nem com fundamento moral, nem com seu móbil, mas apenas com a parte empírica permanecendo assim no âmbito da antropologia prática e no reino da sensibilidade. Portanto, Schiller pretende, através do *gosto*, opor sentimentos práticos àqueles naturais e patológicos e assim esta instância fomentaria a moralidade na medida em que atacaria os sentimentos que se apresentam como obstáculo à vontade moral, limpando, deste modo, o caminho para a efetivação da determinação da vontade pela razão.

De acordo com Schiller, o impulso sensível é o inimigo interno da moralidade, pois busca sempre e necessariamente a satisfação tão logo um objeto lhe seja apresentado, com isso tal impulso busca dirigir a vontade a seu interesse, colocando-a em desacordo com a lei da razão. Deste modo, por não ter em si nenhuma lei moral superior, o impulso sensível busca conduzir a vontade através do puro desejo. (SCHILLER, 2004, p. 150-1) Assim, está posta a reflexão de Schiller a respeito da origem da imoralidade como fruto da luta e derrota da razão frente ao desejo na condução da vontade, o que remete exatamente ao argumento de Kant contra a possibilidade da lei moral se fundar nos conceitos de *bem* e *mal* derivados do sentimento de prazer e desprazer como fundamento da felicidade. Se, como argumenta Schiller – e também Kant – aquilo que enfraquece o poder das tentações diante da ação moral é algo que fomenta tal ação, então está posto o papel do *gosto* no fomento do agir

21 “Naturally the points on which Schiller agreed wholly with Kant are touched on only briefly, there being no reason to say much about them. Nevertheless the main point, that morality consists in "obedience to reason", is mentioned by Schiller at the start; and he praises Kant for having banned from ethics once and for all the doctrine that morality is founded on impulses of pleasure and pain (that is, on sensibility), and therefore on the desire for happiness. Schiller repeats all this elsewhere, and at times he makes his agreement with Kant even plainer, as in his letter of December 3, 1793 to the Duke of Augustenburg: ‘I confess ... that my thoughts on the main point of philosophy are entirely Kantian. I believe ... that only those actions of ours are morally good which respect for the law, and not impulses, determine us to do, no matter how defined some impulses may be or how impressive the names they bear’” (REINER, 1983, p. 29-30)

moral uma vez que este tem a capacidade de moldar sentimentos mais nobres descolados da sensação e de desejos mais brutos.

O gosto, ao contrário, pode ser *positivamente* útil para a verdadeira virtude em todos aqueles casos, nos quais a razão constitui a primeira motivação, encontrando-se em perigo de ser suplantada pelo poder mais forte dos impulsos naturais. Pois nestes casos ele dispõe nossa sensibilidade a favor do dever, deixando mesmo uma força de vontade moral de pequenas proporções em condições de executar a virtude. (SCHILLER, 2004, p. 155)

Tanto no que concerne ao fundamento quanto o móbil, Schiller é estritamente kantiano, pois não coloca nenhum sentimento no lugar da lei moral ou do *sentimento moral* (respeito à lei) produzido por esta lei. Quando ele recorre ao *gosto* e aos sentimentos práticos e cultivados, estes não são mobilizados nem como fundamento da máxima da ação nem como móbil, mas apenas como elementos capazes de enfraquecer as inclinações e sentimentos naturais e patológicos, inimigos do agir moral. A própria ideia de sentimentos práticos mobilizados contra obstáculos à efetivação da ação moral está posta já em Kant, no respeito à lei, *sentimento moral* que serve de móbil à ação. O fato de o sentimento prático, o respeito à lei, ser o único móbil à ação moral não significa que não possam existir outros sentimentos práticos ou cultivados que sirvam, não como móveis, mas como armas contra os sentimentos patológicos e naturais que se opõem a efetivação da ação moral. Estão postos, deste modo, os motivos que nos levam a concluir que Schiller, no que concerne ao fundamento e móbil do agir moral, é um kantiano. Pensando no projeto, nos parece plausível afirmar que o objetivo de Schiller pode ser colocado ao lado do de Kant, ao menos na medida em que ambos desejam promover a disposição ao bem e a destinação da humanidade contra a propensão ao mal que pode desviá-lo de tal destinação.

2.3 Sobre teoria da ação de *Kallias* e a intuição dos conceitos de *graça* e *dignidade*

No que concerne à dinâmica das faculdades humanas na teoria da ação há, para Schiller, três possíveis relações entre razão e sensibilidade que esgotam os tipos de ação humana: Ou bem a razão supera a sensibilidade na determinação da vontade, em que os sentimentos naturais e patológicos contrários à lei são suplantados; ou a sensibilidade supera a razão na determinação da vontade e temos a lei moral sendo negligenciada frente a inclinações e desejos; e, por último, razão e sensibilidade estão em harmonia, pois, a razão determina a vontade com a cumplicidade da sensibilidade, isto é, através

de uma inclinação ao dever. Tal concepção foi se construindo e se tornando cada vez mais nítida para Schiller, a seguir, perpassaremos o caminho que levou a esta conclusão.

Na epístola trocada com seu amigo Körner acerca do abortado projeto *Kallias* – projeto este que visava à publicação de um diálogo ao modelo socrático-platônico o qual teria como tema as diferentes maneiras de se compreender a beleza – Schiller envia ao amigo, na carta de 18 de fevereiro de 1793, uma reconfiguração da parábola do bom samaritano²² reconstruída com o intuito de criar uma imagem que exemplifique os tipos de ações legais e morais presentes na *Fundamentação* de Kant²³.

Nesta carta Schiller conta ao amigo uma história na qual são analisadas cinco ações, iniciando da seguinte maneira “*Um homem*”, nos conta Schiller, “*caiu entre ladrões que o despiram até deixá-lo nu e o atiraram à estrada, sob um frio rigoroso.*” Ao se queixar e pedir socorro ao primeiro viajante que aparece este o responde da seguinte maneira:

‘Sofro com você e de bom grado quero lhe dar o que tenho. Apenas não exija outros serviços, pois o seu aspecto me agride. Alguns homens estão chegando ali; dê-lhes esta bolsa de dinheiro e eles lhe prestarão socorro’. Ao que o desventurado responde – ‘Bem pensado, mas é preciso também que possa ver o sofrimento, se o dever humano o exige. O recurso à sua bolsa não vale a metade de uma pequena violência sobre seus sentidos moles.’ (SCHILLER, 2002, p. 72-3)

“*O que foi essa ação?*”, analisa Schiller, “*Nem útil, nem moral, nem generosa, nem bela. Ela foi meramente passional, benévola a partir do afeto.*” (SCHILLER, 2002, p. 73). Com efeito, o que temos aqui é um tipo de ação por inclinação imediata, isto é, o estado ao qual se encontrava o desventurado homem fez com que o primeiro viajante, de acordo com sua sensibilidade e de maneira passional, reagisse a seu afeto o ajudando à sua maneira. Tal ação, apesar de conter legalidade na medida em que ajudar um necessitado é conforme à lei da razão, não contém moralidade, justamente por seu móbil

22 “Schiller acredita mostrar também com esse exemplo que a liberdade na aparência [*die Freiheit in der Erscheinung*] é possível. O caso consiste numa reformulação da parábola do bom samaritano (Lucas 10, 25-37) (FELDHAUS, 2015, p. 400)

23 Esses tipos de ação possíveis remontam a *Fundamentação* de Kant, na qual ele distingue, de acordo com Feldhaus, “entre agir por dever [ação moral], agir contrário ao dever [ação imoral], agir conforme ao dever [ação legal] e agir por inclinação (imediata ou mediada). [...] O ponto central aqui é que as inclinações não são marcas distintiva da moralidade ou da imoralidade de uma ação na concepção de Kant. Nessa tipologia, ações imorais podem ser motivadas por inclinações e ações conformes ao dever podem ser motivadas por inclinações.” (FELDHAUS, 2015, p. 397)

não ser o respeito à lei moral ou o *sentimento moral*, não foi tão pouco útil, pois não visou a um fim específico, mas apenas foi fruto de uma reação. O “Benfeitor” é repreendido pelo sofrido homem justamente pelo primeiro ter cedido a bolsa por inclinação e não por dever.

Na sequência, um segundo viajante surge na estrada, a qual o desventurado refaz sua súplica e é respondido da seguinte maneira:

‘Deixo de ganhar um florim se perco tempo com você. Se você me der do seu dinheiro tanto quanto deixo de ganhar, então vou levá-lo sobre meus ombros e alojá-lo num convento que fica apenas a uma hora daqui.’ Ao que o desventurado responde – ‘Uma informação inteligente, mas é preciso confessar que sua prontidão para servir não lhe custa muito. Vejo que ali vem um cavaleiro que me prestará gratuitamente o socorro que para você está à venda por somente um florim.’ (SCHILLER, 2002, p. 73)

Tal ação é analisada por Schiller da seguinte maneira: “*Pois bem, o que foi essa ação? Nem benévola, nem conforme ao dever, nem generosa, nem bela. Ela foi meramente útil.*” (SCHILLER, 2002, p.73) Com efeito, temos aqui um tipo de ação que se caracteriza pela utilidade, por inclinação mediada, no caso, mediada pela contrapartida do dinheiro, com isso esta ação não foi realizada por uma inclinação ou afeto benévolo como o primeiro viajante, não foi conforme ao dever, isto é, legal, e nem foi uma ação moral, isto é, por dever, sua motivação foi tal que o desventurado recusa “ajuda” de tal viajante.

Na sequência temos o terceiro viajante que escuta a história e, “*Refletindo e em luta consigo mesmo*” responde ao pedido de ajuda da seguinte forma:

‘Será difícil para mim’, ele diz finalmente, ‘separar-me da capa, que é a única proteção de meu corpo doente, e ceder-lhe o meu cavalo, pois minhas forças estão esgotadas. Mas o dever me ordena a servir-lhe. Monte no meu cavalo e cubra-se com a minha capa; assim eu o levarei até onde você possa ser socorrido.’ Ao que responde o desventurado – ‘Obrigado, bravo homem, por sua honrada intenção, mas, como você mesmo está necessitado, não deve sofrer adversidade nenhuma por minha causa. Vejo vindo ali dois homens fortes que me poderão prestar o serviço que ser-lhe-á penoso.’ (SCHILLER, 2002, p. 73)

“*Essa ação*”, analisa Schiller, “*foi puramente (mas não mais que) moral, porque empreendida contra o interesse dos sentidos, em respeito à lei.*” (SCHILLER, 2002, p. 74). Tal ação, com efeito, é aquela que, na *Fundamentação*, ocorre por dever, isto é, não somente na forma da lei seguindo a máxima de ajudar um necessitado, mas tem como móbil o respeito à lei, o sentimento moral. Por este motivo o desventurado agradece a “honrada intenção”, pois este foi o primeiro viajante que apresentou o único

móbil possível para uma ação moral. A marca da ação moral se apresenta pela luta entre sensibilidade e razão, a qual torna-se clara na fala do viajante ao relatar como seria penosa, à sua sensibilidade, tal ação, no entanto, mesmo a sensibilidade em oposição e se fazendo de obstáculo, o viajante se põe em socorro do desventurado, pois “o dever me ordena”.

A análise da ação moral se mostra interessante, pois ele a classifica como “*puramente moral*” e acrescenta um “*(mas não mais que)*”, então, podemos nos perguntar, qual seria seu intuito e o que haveria de ser mais elevado que a ação moral caracterizada pelo viajante que se põe em socorro de um necessitado por puro dever?

A resposta a tal pergunta somente é encontrada posteriormente, no quinto viajante, pois os homens que se aproximam do desafortunado acabam por reconhecer nele um inimigo que procuram e do que desejam vingar-se, ao que ele responde:

‘Satisfaçam agora seu ódio e sua vingança’ disse o desventurado ‘a morte e não o socorro é o que posso esperar de vocês’ ao que respondeu um dos viajantes – ‘Não, para que você veja quem nós somos e quem você é, então tome estas roupas e se cubra. Vamos tomá-lo entre nós e levá-lo até onde possa ser socorrido.’ ao que o desventurado responde – ‘Generoso inimigo, você me envergonha, você desarma meu ódio: venha agora e me abraça e complete sua boa ação perfeita mediante um afetuoso perdão’ e então completou o outro viajante – ‘Modere-se, amigo, não porque lhe perdoou quero lhe ajudar, e sim porque você é miserável.’ eis que o ferido responde – ‘Então tome de volta sua roupa. Que seja de mim o que for. Quero antes morrer miseravelmente do que dever minha salvação a um inimigo orgulhoso.’ (SCHILLER, 2002, p. 74)

Schiller não procede na análise desta ação como o fez nas outras, no entanto podemos concluir que esta ação é aquela generosa a qual ocorre, contudo, por orgulho, e a motivação faz com que o desventurado kantiano recuse a ajuda. O mistério sobre qual ação seria mais que “*puramente moral*” e “*não mais que [moral]*” se revela na análise da ação do quinto viajante que se segue com sua intervenção:

‘Vejo’, o viajante começa espontaneamente, ‘que você está ferido e suas forças o abandonaram. O próximo povoado ainda está longe, e você ficará exangue antes de chegar lá. Suba nas minhas costas, que assim partirei com disposição e o levarei.’ – ‘Mas’, pergunta o necessitado, ‘o que será de seu fardo, que você tem de deixar para trás, aqui, em plena estrada?’ – ‘Isso eu não sei e não me preocupa’, e o carregador conclui, ‘Sei, no entanto, que você precisa de socorro e que tenho o dever de dá-lo a você.’ (SCHILLER, 2002, p. 74-75)

Schiller termina a carta dizendo a Körner, “*reflita sobre por que a ação do carregador é bela.*”. (SCHILLER, 2002, p. 75) O que teria essa ação de diferente da ação do terceiro viajante, a ponto de se caracterizar como (mais que puramente moral)?

A resposta é encontrada na carta de 19 de fevereiro de 1793, na qual Schiller nos indica “*Apenas o quinto se esqueceu totalmente de si mesmo e cumpriu seu dever com uma leveza, como se meramente o instinto tivesse agido.*” (SCHILLER, 2002, p. 77), com efeito, ele conclui dizendo que a ação moral só é bela quando parece um efeito da natureza, totalmente espontâneo, isto é, somente quando há o encontro da autonomia do ânimo e da autonomia do fenômeno é que temos uma ação livre que é bela²⁴.

O que Schiller aponta com isso é a necessidade de que a liberdade se torne uma força da própria natureza sensível do sujeito. Enquanto a liberdade permanece, como no caso do terceiro viajante, como uma força em conflito com a natureza, nossa ação não será mais que puramente moral, no entanto, a beleza moral, a perfeição do caráter, está em um nível mais elevado, no qual todo o ser do homem é considerado, sua natureza sensível e sua natureza racional. Por ser o fundamento do homem a liberdade, este não deseja ver restrição em nenhuma parte, seja da sensibilidade para com a razão, seja da razão para com a sensibilidade, em ambos os casos a ação livre em seu grau máximo não é possível. A beleza na ação moral só se constitui se a ação moral não é, para a sensibilidade, coerção, com isso, nossa natureza sensível tem de aparecer livre na ação moral. Somente deste modo temos a harmonia entre a razão e a sensibilidade.

A carta de 23 de fevereiro é uma contribuição importante para nosso objetivo na medida em que apresenta o conceito de *heautonomia*. “*Ela*” [heautonomia], nos diz Schiller, “*é a pura concordância da essência interna com a forma, uma regra que é ao mesmo tempo dada e seguida pela coisa mesma.*” [grifo nosso] (SCHILLER, 2002, p. 90). Recordando o exemplo de Schiller, percebe-se que no terceiro viajante a regra foi dada, mas não seguida imediatamente pela sensibilidade, pelos sentimentos e inclinações, a ação moral foi seguida em discordância com a essência interna²⁵, suas

24 Barbosa nos indica que há em Schiller uma distinção entre a liberdade física e moral: “pela primeira, simplesmente seguimos nossa vontade; pela segunda, determinamos racionalmente nossa vontade.” (BARBOSA, 2015, p. 122) A autonomia do fenômeno nada mais seria do que uma liberdade física, pois nossa sensibilidade se encontra livre da coerção da razão. A autonomia do ânimo seria aquela liberdade moral a qual a razão determina a vontade sem que deixe a sensibilidade lhe impedir. Já a ação livre que é bela comporta tanto uma autonomia do ânimo quanto do fenômeno, pois harmoniza razão e sensibilidade, dever e inclinação. Alguns comentadores interpretam a passagem “como se meramente o instinto tivesse agido” como estetização do móbil, no entanto, o “como se” marca o sentido de aparência e não de efetivação como móbil. Por não aparecer o conflito entre razão e sensibilidade, presente no terceiro viajante, esta ação parece, apesar de não ser, executada por inclinação ao dever.

25 A concordância da essência interna com a forma a qual Schiller se refere nada mais é que a concordância da natureza sensível com a racional. A natureza racional se refere a forma, a lei

inclinações e desejos, a razão exerceria, caso o necessitado tivesse aceitado a oferta, restrição à sensibilidade e executaria uma ação moral passando por cima desta²⁶. No entanto, analisando o quinto viajante percebemos que justamente o contrário se dá, uma concordância imediata entre forma e essência interna faz com que ele tenha como ânimo ou caráter da virtude uma inclinação ao dever, ou melhor, que as inclinações, imediatamente, sigam a lei moral²⁷. Conclui-se, com isso, que o primeiro agiu com *autonomia moral*, o segundo com *heautonomia*, com autodeterminação estética²⁸ na qual, além de moral, a ação foi também bela, caracterizando assim o que Schiller chamará em seus textos posteriores de *graça moral da bela alma*.

Com efeito, foram apresentados aqui os motivos que nos levam a concluir que Schiller é um kantiano no que concerne a moral, uma vez que subscreve os dois pilares da moral kantiana presentes na *segunda Crítica*, bem como a divisão da ética em duas partes, moral e antropologia prática, presentes na *Fundamentação* e os obstáculos à efetivação da ação moral apresentados na *Religião*.

Na teoria da ação presente em *Kallias* ele novamente subscreve o quadro kantiano das ações e adiciona o que viria a ser sua contribuição a ética e, para alguns, sua discordância com Kant.

moral que é fundamento e móbil da ação, a natureza sensível se refere aos sentimentos que acompanham a ação, não a virtude, mas a seu caráter ou ânimo.

26 Em *Sobre a utilidade moral dos costumes estéticos*, esse tipo de ação foi caracterizada por aquela ação moral mais evidente, uma vez que a sensibilidade realiza a moção e é reprimida pela vontade após a censura da lei da razão. (SCHILLER, 2004, p. 149) Também é caracterizada em *Sobre a graça e a dignidade* como a ação moralmente grande, aquela na qual o homem se alça acima do reino da sensibilidade e afirma sua vontade moral.

27 Esse tipo de ação se caracteriza em *Sobre a utilidade moral dos costumes estéticos* como a ação na qual a moção é realizada pela razão sem consultar a sensibilidade, está não lhe faz resistência, ao contrário, a segue imediatamente. (SCHILLER, 2004, p. 149) Em *Sobre a graça e a dignidade* esta ação se caracteriza como moralmente bela, aquela a qual o homem expressa com todo o seu ser, isto é, com sua natureza sensível-racional sua liberdade.

28 O termo autodeterminação estética tem como objetivo se diferenciar tanto da autonomia como independência das inclinações e sentimentos sensíveis, conceito negativo de liberdade, como do conceito positivo de autodeterminação de Kant, o qual a vontade segue a lei da razão. O conceito de autodeterminação estética de Schiller suprassume ambos os conceitos na medida que além de o agente se afirmar como autônomo e se autodeterminar por sua vontade, soma-se a estes o fato de sua sensibilidade ter sido pela vontade tornado prática, ter sido pela cultivada pelo uso da liberdade do indivíduo. Assim ocorre aquela concordância entre essência interna – o conteúdo – e a forma, entre razão e sensibilidade, entre inclinação e dever.

Capítulo 3 - Schiller como um filósofo da ética

Neste capítulo, buscaremos expor a contribuição de Schiller para a ética, uma vez que tal contribuição não versa sobre a moral, nem fundamento nem sobre o móbil da ação, mas sim sobre a antropologia prática²⁹, sobre o *gosto* como formador de uma sensibilidade favorável à efetivação da ação moral e a constituição de um ente ético.

O gosto cultivado rejeita tudo o que é violento e vergonhoso criando sobre eles uma aversão a ponto de quando o impulso sensível deseja dirigir a vontade a fim de se realizar o gosto o repreende minando as forças das tentações e permitindo assim que a razão consiga dirigir a vontade rumo à liberdade e à ação moral. Isto ocorre, pois ainda que o *gosto* também tenha como objeto as inclinações, estas são ligadas a harmonia e perfeição sendo por isso sentimentos mais nobres descolados de uma satisfação imediata, assim as inclinações cultivadas e práticas do *gosto* não só são distintas daquelas outras naturais e patológicas, como fazem diante delas resistência, pois tem seu fundamento na liberdade e não na sensibilidade. (SCHILLER, 2004, p. 151)

Esta coação que o homem civilizado impõe a si mesmo na *expressão* de seus sentimentos, confere-lhe mesmo um grau de domínio sobre estes sentimentos, ao menos lhe dá uma habilidade de interromper o estado meramente passivo de sua alma por um ato de **espontaneidade** e de deter a rápida passagem dos sentimentos a ações por meio da **reflexão**. Mas tudo o que quebra a violência cega dos afetos, embora ainda não produza a virtude (pois esta tem de ser sempre sua própria obra), abre espaço para que a vontade se volte para a virtude. [Grifo nosso] (SCHILLER, 2004, p. 151-2)

Esta citação é emblemática por afirmar por um lado, mais uma vez, que o gosto por si só não é capaz de produzir a virtude, por outro, por apresentar a marca dos sentimentos chamados práticos ou cultivados. A espontaneidade e a reflexão são elementos característicos destes sentimentos, deste modo, eles são o extremo oposto dos sentimentos patológicos ou naturais que têm como característica a passividade e a erupção irrefletida. A reflexão é uma marca distintiva, pois jamais poderia advir da sensibilidade, logo a fonte desses sentimentos tem de ser outra. O homem tem a

29 Feldhaus afirma que “existe uma diferença na compreensão do âmbito da ética em Kant e Schiller, a saber, Kant se ocupa com o valor moral das máximas de ações e Schiller com o valor moral do caráter.” (FELDHAUS, 2015, p. 397) Com efeito, como Kant tematiza a parte pura da ética, a moral, se fez necessário o afastamento do sensível. Já Schiller ao se ocupar da parte empírica, a antropologia prática, teve como tarefa justamente determinar o papel e lugar da sensibilidade na expressão ética da humanidade.

capacidade – o que foi afirmado pelo próprio Kant – de produzir sentimentos práticos, de dominar a manifestação de seus sentimentos e não somente os reprimir com a vontade moral, mas produzir sentimentos fundados na própria razão.

Schiller, ao mesmo tempo em que ressalta o *gosto* como capaz de uma importante contribuição ética, ressalta que ele por si só não faz nenhuma ação tornar-se moral. Seu lugar e papel é sempre o de enfrentar, no reino da sensibilidade, os inimigos imediatos da moralidade, aqueles sentimentos naturais e patológicos que se opõem ao agir moral.³⁰

Esta vitória do gosto sobre o afeto bruto não é, contudo, de maneira alguma uma ação moral, e a liberdade que a vontade ganha aqui através do gosto não é ainda de maneira alguma uma liberdade moral. O gosto libera o ânimo do jugo do instinto apenas na medida em que o submete a seus próprios grilhões e, enquanto desarma o primeiro e aberto inimigo da liberdade moral, permanece ele mesmo com frequência como o segundo inimigo, que, sob o véu da amizade, pode por isto ser tanto mais perigoso. Pois o gosto rege o ânimo também meramente pelo estímulo dos prazeres – certamente um prazer mais nobre, porque a razão é a sua fonte -, mas onde o prazer determina a vontade, lá não se encontra ainda moralidade. (SCHILLER, 2004, p. 152)

Schiller jogou luz sobre uma dimensão da ética que Kant ainda não havia realizado. No julgamento moral se faz necessário observar tanto o fundamento quanto móbil da ação para julgá-la como moral. Contudo, Schiller desejou que observemos a dinâmica que ocorre entre razão e sensibilidade na efetivação deste agir. Com efeito, ele afirma que há situações em que a ação moral é mais ou menos evidente. A moralidade de uma ação é para Schiller mais evidente quando “*obedecemos imediatamente à razão, por maiores que sejam os impulsos no sentido contrário*” (SCHILLER, 2004, p. 149) - a oposição criada entre inclinações sensíveis e lei moral, como nos disse Kant, “*fazem*

30 A tese que se desenha aqui é a da necessidade da passagem pelo estado estético antes de se alcançar o estado moral. Para Schiller, há um desenvolvimento gradual no qual o indivíduo se põe em liberdade. Num primeiro momento, o mais bruto e selvagem, o indivíduo apenas segue seu impulso sensível, sua vontade com isso é escrava, pois é conduzida imediatamente pela sensibilidade. Há para Schiller uma dificuldade concreta em passar abruptamente desse estágio para o moral, pois a sensibilidade do homem, ainda muito bruta e selvagem, sempre fará resistência a lei da razão. Com isso ele percebe que para alcançar o estágio moral seria antes necessário passar pelo estético, pois o gosto, como faculdade de cultivar os sentimentos e inclinações, poderia cultivar esta sensibilidade bruta e selvagem a ponto de torná-la refinada, isso implicaria em nela conter sentimentos práticos produzidos sob a influência da razão e que por isso são conforme sua lei. Estes sentimentos combateriam aqueles selvagens que são inimigos diretos do agir moral. O estágio estético deste modo, apesar de não produzir ações morais, produziria sim uma sensibilidade mais adequada a moralidade, mais afeita a ação moral. A passagem do estágio estético ao moral se daria agora mais suavemente, pois o indivíduo não teria uma sensibilidade que lhe faz resistência constante.

antes ressaltar por contraste e brilhar com luz mais clara [a vontade moral] (KANT, 2007, p. 25-26).” E a moralidade de uma ação é menos evidente – e ele ressalta que não por isso deixe de ser moral – na medida em que “*não se encontra nenhum estímulo em sentido contrário, ou quando algo diferente de nossa força de vontade enfraquece este estímulo.*” (SCHILLER, 2004, p. 149). Na sequência deste raciocínio Schiller afirmou que estas são duas formas de manifestação da eticidade.

Pois, se considerarmos as diversas formas pelas quais a moralidade pode se expressar, poderemos reduzi-las todas a estas duas. Ou a sensibilidade move o ânimo, para que algo aconteça ou não, e a vontade decide a respeito segundo a lei da razão; ou a razão move o ânimo, e a vontade obedece a ela, sem consultar os sentidos. (SCHILLER, 2004, p. 152)

Se observarmos bem, o ponto não é a determinação da vontade pela razão, este é o ponto comum entre as duas ações e por isso ambas são manifestações da moralidade, mas sim quem move o ânimo se é a sensibilidade e ou a razão. Estas formas da manifestação da moralidade são o tema central do texto *Sobre a graça e a dignidade* que tem como objetivo apresentar os dois conceitos presentes em seu título mostrando a maneira pela qual *graça e dignidade* nada mais são que expressões da *bela alma*³¹, ou melhor, tipos de caráter moral³².

31 A expressão *Bela alma* “foi usada pela primeira vez por Friedrich von Schiller para indicar o ideal de uma A. não só ‘virtuosa’ (isto é, cuja **vontade é determinada pelo dever**), mas também ‘graciosa’, no sentido de que **nela a sensibilidade concorda espontaneamente com a lei moral**. ‘Chama-se A. bela’, diz Schiller, ‘a alma em que o sentimento moral acabou por assenhorear-se de todas as afeições do homem, a ponto de poder, sem receio, entregar à sensibilidade a direção da vontade, sem nunca correr o risco de achar-se em desacordo com as decisões desta... Uma A. bela não tem outro mérito que o de existir. Com facilidade, **como se o instinto agisse por ela**, cumpre os deveres mais penosos pela humanidade e o sacrifício mais heroico, que ela arrebatada do instinto natural, aparece como livre efeito desse mesmo instinto’ (Werke, ed Karpeles, XI, 202. Cf. PAREYSON, A estética do idealismo alemão, pp.239 ss.). Kant não refutou decididamente esse conceito de Schiller e, mesmo atenuando-o, não negou que a virtude pudesse ou devesse concordar com a graça (Religion, I, obs., nota). Aliás, em Antropologia (I, § 67), adotou a expressão A. bela, entendendo por ela o “ponto central em torno do qual o juízo de gosto reúne todas as suas apreciações do prazer sensível, na medida em que este pode unificar-se com a liberdade do intelecto” [grifo nosso] (ABBAGNAMO, 2007, p. 33) Analisando o conceito de *bela alma*, fica claro que o móbil kantiano está intacto, e que Schiller apenas deseja averiguar o status da sensibilidade que acompanha a execução da ação moral. Schiller nota então que ou a sensibilidade se opõe a lei moral, ou ela concorda com ela, exatamente dessa distinção saíram os conceitos de *graça* e *dignidade* investigados a seguir. Frequentemente a ideia de confiar na sensibilidade a ponto de permitir, sem medo, a expressão do instinto tem sido interpretado como uma violação do móbil kantiano, contudo quando se coloca a frase no contexto da bela alma, da análise da sensibilidade e seu status, tal crítica se dilui, pois Schiller não a coloca no lugar do móbil apenas afirma que esta sensibilidade cultivada concorda de maneira tão absoluta com a lei moral que mesmo que se agisse por instinto não se estaria agindo em contradição com a lei moral.

32 “Sobre o caráter inteligível[revela Kant] pode-se dizer ‘que dá início por si mesmo aos seus efeitos no mundo, sem que a ação comece nele mesmo’; e com essa distinção, Kant acredita ter conciliado liberdade e natureza (Crít. R. Pura, Antinomias da razão pura, § 3). Com menos

Tendo isto em vista o capítulo pretende apresentar finalmente a contribuição de Schiller na medida em que este moveu sua investigação da teoria da ação para um mergulho na ação moral, a fim de determinar as formas de expressão da eticidade, bem como estabelecer como desenvolver a disposição para o bem de modo a estender seus efeitos até a sensibilidade, para somente então seguir rumo a sua destinação na liberdade.

O exemplo dos viajantes, do terceiro e do quinto em especial, ganha neste texto densidade teórica e conceitual na medida em que Schiller os apresenta como expressões da eticidade da humanidade. Sua busca por uma ação moral que é bela se materializa no conceito de *graça moral* e acaba por ser ela mesma a contribuição de Schiller à ética. Com efeito, passaremos à construção e distinção dos conceitos de *graça* e *dignidade* formulados por Schiller.

3.1 Graça e dignidade como tipos de ânimo moral

Caminhar por este texto rumo a nosso objetivo, após os primeiros passos dados no abortado projeto *Kallias*, se justifica pelo fato de que nele Schiller desenvolve aquela tese dos tipos de ação humana apresentado no exemplo dos viajantes.

O tema neste texto é, como indicou o próprio Kant na nota na *Religião*, disposição do ânimo ou tipos de caráter moral e por este motivo o texto em questão não versa sobre moral, mas sim sobre o que Kant chamou de antropologia prática, a parte empírica da ética, os elementos estéticos da ação moral ou as formas de aparecer dessas ações.

Para compreender a maneira como Schiller promove uma investigação sobre a parte empírica da ética se deve compreender o que ele entende como *graça* e *dignidade*, pois nisso consiste a contribuição de Schiller para a ética. Schiller percebeu que Kant havia entregado suas descobertas sobre a parte pura da ética, a moral. Restava então o trabalho de avançar para a parte empírica, investigando como esta se relaciona com a parte pura.

metafísica (e mais clareza), em Antropologia, ele distingue um C. físico, que é o sinal distintivo do homem como ser natural, e um C. moral, que é o sinal do homem como ser racional, provido de liberdade. O C. físico diz 'o que se pode fazer do homem; o C. moral diz o que o homem é capaz de fazer de si mesmo' (Antr, II, a)" (ABBAGNAMO, 2007, p. 116) Deste modo, quando Schiller analisa os tipos de caráter moral, ele põe em foco as duas formas de expressão ética, isto é, se tratando da ação moral, o homem seria capaz de aparecer na execução da ação ética de duas maneiras, a saber, *dignidade* e *graça*.

A partir da análise da fábula Grega da deusa Vênus e de seu cinto, Schiller pretende iniciar uma reflexão sobre o conceito de *graça*. O primeiro apontamento realizado a partir do mito é que a *graça* e a *beleza* são coisas distintas, sendo toda *graça* bela, mas nem toda beleza graciosa. O segundo apontamento realizado por ele é que a *graça* pode estar presente no menos belo ou até mesmo no feio.

“*O sentimento delicado dos gregos*”, nos diz Schiller, “*cedo já distinguia o que a razão não era capaz de explicar e, empenhando-se por uma expressão, ele tomou emprestadas as imagens da imaginação, pois o entendimento ainda não lhe podia oferecer nenhum conceito.*” (SCHILLER, 2008, p. 8). Com essa valorização do mito Schiller acredita que “*é verdade que a razão filosofante pode se gabar de poucas descobertas que o sentido já não tivesse intuído de modo obscuro e a poesia não tivesse revelado.*” (SCHILLER, 2008, p. 11) Com efeito, o objetivo de Schiller em relação ao mito é despir “seu véu alegórico” agora que a razão é capaz de trazer à luz a distinção dos conceitos de *beleza*, *graça* e *dignidade*. A análise a partir do mito grego realizada por Schiller logo no início de *SGD* não foi uma investigação filosófica, o que ele próprio reconhece, por isso, na sequência inicia tal investigação.

Em sua distinção dos conceitos *beleza* e *graça*, Schiller procurou demonstrar que a *graça* é móvel, em oposição à característica fixa da *beleza*. Esta é dada de modo necessário no sujeito, enquanto aquela é meramente contingente. A *graça* enquanto beleza do movimento é “*em primeiro lugar, objetiva e se atribui ao objeto mesmo e não apenas ao modo como o apreendemos. Ela é, em segundo lugar, algo contingente no mesmo e, ainda que deixemos de pensar esta propriedade dele, resta o objeto.*” (SCHILLER, 2008, p. 9)

A beleza do movimento é ao mesmo tempo uma característica, por um lado, objetivamente válida, por outro, contingente, isto é, que não é essencial e que pode ser separada da pessoa. O que faz com que Schiller pense nos tipos de movimentos a que se pode atribuir *graça*; obviamente, somente movimentos contingentes cumprem essa dupla característica, pois os movimentos necessários são dados pela natureza. Assim, a *graça* é um privilégio da formação humana, uma vez que somente os humanos possuem, além dos movimentos necessários em comum com todos os seres da natureza, também movimentos contingentes.

Com efeito, está posto o caráter contingente e voluntário dos movimentos que Schiller intitula como graciosos, a saber, aqueles que não têm como fonte exclusiva a

sensibilidade, uma vez que, neste caso, a natureza geraria apenas movimentos necessários. Nas sensações (sentimentos) morais têm-se como fonte, além da sensibilidade, também a razão³³. Seguindo o modelo grego, Schiller acredita ser impossível uma separação radical entre sensibilidade e razão, pois qualquer separação radical acabaria por mutilar, seja a parte correspondente à animalidade (natureza e necessidade), seja a parte da inteligência (razão e liberdade)³⁴.

A definição de graça aparece como uma beleza produzida pelo sujeito, o que coloca Schiller em sintonia com a compreensão grega de homem que sente moralmente e que deve cultivar sentimentos que expressem seu espírito, isto é, deve-se promover no aparecer do homem tanto seu querer quanto seu sentir e ambos devem expressar a liberdade e nunca se restringir um ao outro. Sendo assim, há no ser humano dois tipos de beleza: a *beleza da estrutura*, também existente em outros seres e a *beleza arquitetônica*, que somente na humanidade existe. Na estrutural temos a beleza formada meramente pela natureza, segundo a lei da necessidade; na arquitetônica, àquela que se orienta segundo condições da liberdade, a parte da beleza humana que não é realizada pelas forças da natureza, mesmo também estando sob o reino sensível e por isso sob o julgo de suas leis, mas sim se realiza através do arbítrio do sujeito.

Com o intuito de analisar essas expressões de eticidade e de demonstrar por que a *graça* é uma ação moral bela o primeiro movimento de Schiller foi determinar a que tipo de beleza a *graça* se refere. Nessa distinção da *beleza* com a *graça*, Schiller procurou demonstrar que a *graça* é móvel, em oposição à característica fixa da beleza.

A graça, portanto, apenas pode ser atribuída aos movimentos voluntários e, mesmo entre estes, apenas aos que são uma expressão das sensações *morais*. Mas os movimentos que não têm nenhuma outra fonte que a sensibilidade, pertencem, em todo o seu arbítrio, apenas à natureza, que por si só nunca se elevou até a graça. (SCHILLER, 2008, p. 10)

33 Kant mesmo cria essa possibilidade ao dizer que o respeito a lei funda o *sentimento moral* que é móbil da ação. Sendo assim, outros sentimentos podem ser também fruto da influência da liberdade sobre a sensibilidade. Como Schiller não colocou esses sentimentos práticos ou cultivados como móbil da ação moral ele não rompeu com o fundamento da moralidade de Kant, pois tematiza somente os sentimentos que podem ou não acompanhar a ação moral.

34 De acordo com Beiser, Schiller resgatou o conceito platônico de Eros na construção de seu famoso conceito de bela alma. “O objetivo de Schiller é unir os reinos da ética e da estética, ou, mais especificamente, para explicar a dimensão estética por trás da conduta moral, [e] a dimensão moral por trás da beleza humana.” (BEISER, 2005, p. 77 tradução nossa)

A passagem em questão recoloca o ponto dos sentimentos práticos que têm como fonte a razão. Com efeito, está posto o caráter contingente e voluntário dos movimentos que Schiller intitula como graciosos, a saber, aqueles que não têm como fonte exclusiva a sensibilidade, uma vez que, neste caso, a natureza geraria apenas movimentos necessários. Nas sensações (sentimentos) morais têm-se como fonte, além da sensibilidade, a razão.³⁵

Schiller defendeu que a *dignidade* é a ação na qual a vontade é imediatamente determinada pela razão, tendo o respeito à lei como móbil e contra todas as inclinações que lhe fazem resistência, é o caso da razão ou vontade moral forte. Esta ação, de acordo com Schiller, é moralmente grande³⁶, pois é a prova de que o ser humano pode se alçar mais alto que o reino sensível e se determinar única e exclusivamente pela razão, pela liberdade.

Logo, na dignidade, o espírito se porta no corpo como *soberano*, pois aqui ele tem de afirmar sua auto-suficiência contra o impulso imperioso, que, sem ele, passa às ações e gostaria, de bom grado, de subtrair-se ao seu julgo. Na graça, ao contrário, ele governa com *liberdade*, porque aqui é *ele* que põe a natureza em ação e não encontra nenhuma resistência para vencer. Mas apenas a obediência merece a tolerância e apenas a *oposição* pode justificar o rigor. (SCHILLER, 2008, p. 51)

Na *graça*, no entanto, algo a mais acontece na ação moral, pois ela é a determinação imediata da vontade pela razão tendo o respeito à lei como móbil, assim como na *dignidade*, contudo, não há no indivíduo obstáculos sensíveis os quais o *sentimento moral* deve abater, pois o *gosto* cultivou seus sentimentos a ponto de ali produzir apenas aliados e nunca inimigos à lei moral. Para Schiller, aqui temos a ação moralmente bela, pois não há oposição entre razão e sensibilidade e não porque a razão se rendeu, mas porque a sensibilidade à razão se conformou. (BEISER, 2005, p. 172-176). Com a caracterização de *graça* como “*aquela beleza que não é dada pela*

35 “[Na graça],” nos diz Vieira, “Trata-se de uma espécie de beleza que, como visto, só pode se manifestar naquilo que Schiller denomina ‘pessoas’, ou seja, entes morais – uma vez que corresponde, precisamente, a uma harmonia entre nossas capacidades sensíveis e suprassensíveis.” (VIEIRA, 2011, p. 33) Por isto é impossível a graça moral na natureza ou nos seres que são condicionados por sua causalidade, pois faltam a estes capacidades suprassensíveis.

36 “O princípio supra-sensível”, nos esclarece Neto, “estabelece um limite aos efeitos da natureza. É na região da natureza que se revela com toda a sua intensidade o sofrimento, que por sua vez serve para avaliar o nível de capacidade de resistência moral do ser humano. Assim, paradoxalmente, o sublime ou a grandiosidade da autonomia moral depende da intensidade da resistência ao mundo da natureza.” (NETO, 2016, p. 142)

natureza, mas é produzida pelo sujeito mesmo.” (SCHILLER, 2008, p. 11), percebemos que Schiller, como os gregos³⁷, compreende o homem como um ser que sente moralmente, isto é, que mesmos seus movimentos voluntários pertencentes ao reino da sensibilidade devem ser uma expressão do espírito, tal como o *sentimento moral* de Kant era uma expressão da lei moral. Podemos concluir com isso que na humanidade, e somente nela, é possível, através da liberdade que é fundamento dos movimentos voluntários, produzir um tipo específico de beleza. O ser humano é dotado de uma habilidade, a saber, a de cultivar sentimentos práticos capazes de – apresentando-se em conformidade com a lei – produzir o efeito que chamamos *graça* e assim, tanto razão quanto sensibilidade serem expressões da liberdade ou, nas palavras de Schiller, da *bela alma*.

Schiller ressalta o papel da sensibilidade no aparecer do homem da seguinte maneira:

O modo de seu aparecer [*Erscheinens*] é dependente do modo do seu sentir [*Empfindens*] e querer [*Wollens*] e, portanto, de estados que ele mesmo determina em sua liberdade e não a natureza segundo a sua necessidade. [...] Se o homem fosse apenas um ser sensível, logo, a natureza daria, ao mesmo tempo, *as leis*, e determinaria *os casos* da aplicação; agora, ela divide o governo com a liberdade e, embora suas leis tenham validade, de agora em diante, porém, é o espírito que decide sobre os casos. (SCHILLER, 2008, p. 19)

Deste modo, ao olhar o homem como um ser sensível-racional a perspectiva que Schiller deseja captar é a do aparecer do homem, nela está contido não só o seu querer, mas também o seu sentir. Não só a sua parte inteligível e pura analisada por Kant, mas também a parte empírica é avaliada no aparecer. Como um ser sensível-racional o homem tem como destinação essa dupla tarefa de desenvolver e se pôr em liberdade através de seu querer e de seu sentir, libertando-se da relação imediata que este tem com os objetos sensíveis. Já germina em Schiller a tese central do texto *A educação estética do homem*, a saber, que a faculdade do sentir pode ser cultivada, educada, uma vez que o aparecer do homem não é, necessariamente, determinado pela natureza, mas pode ser determinado por sua liberdade, isso abre a possibilidade de o ser humano postular um

37 “Para o grego, a natureza nunca é *mera* natureza: por isso, ele também não pode corar ao honrá-la; para ele, a razão nunca é *mera* razão: por isso, também não pode tremer ao se colocar sob sua medida. Natureza e eticidade [*Sittlichkeit*] matéria e espírito, terra e céu se misturam de modo maravilhosamente belo em suas poesias.” (SCHILLER, 2008, p. 11)

ideal a si mesmo e, com sua liberdade, seu querer e seu sentir, trabalhe para realizar este ideal.

Beiser com isso entende que:

Schiller julga que graça moral é um pré-requisito não da moralidade de uma ação, mas somente da moralidade de uma pessoa. Ele insiste que uma pessoa pode executar ações morais individuais ainda que ele ou ela não tenha um caráter moral fixado. Alguém pode reconhecer seu dever moral, e agir por esta razão somente: contudo, ele ou ela poderia ainda estar em falta de um caráter moral, por que agem com espírito invejoso e irrefletido. Não há conflito, então, entre o conceito de graça moral de Schiller e a tese da pureza moral de Kant, uma vez que, cada qual atua em tarefas distintas. Enquanto a tese da pureza moral estabelece as condições da ação moral, o conceito de graça determina as condições do caráter moral. (BEISER, 2005, p. 177-178 tradução nossa)

Beiser conclui que em *SGD* o conceito de *graça moral* tem como objetivo completar a doutrina de Kant e não a corrigir. O texto visa separar o que é a lei moral, virtude e caráter moral.³⁸ Schiller pretende refletir justamente sobre a antropologia prática, a parte empírica da ética, prova disso que o *gosto* se envolve justamente com a parte empírica, sentimentos e inclinações. Assim, o chamado ‘rigorismo’ moral, seria desmistificado e o lugar e papel da sensibilidade seriam assegurados³⁹. O objetivo final de Schiller seria defender a ética de Kant contra ataques e interpretações equivocadas que a entendiam como exacerbado ascetismo⁴⁰, tendo como parâmetro apenas a parte

38 Essa separação guarda uma conexão direta entre a distinção da parte pura e empírica da ética, presente na *Fundamentação*, pois a lei concerne ao princípio de justificação, a virtude ao móbil ou princípio de execução e o caráter moral ao ânimo ou status da sensibilidade em relação a ação moral, isto é os sentimentos contrários ou conforme a lei moral.

39 “Kant também trata da virtude e dos sentimentos morais nas obras da década de 1790, principalmente em *A Metafísica dos costumes* e que a noção de máximas ocupa papel central na noção de virtude em *A religião dentro dos limites da simples razão*. Kant apresenta na introdução a *Tugendlehre* vários sentimentos morais (em contraste com patológicos) como préconceitos estéticos [*ästhetische Vorbegriffe*] relativos à receptividade [*Empfänglichkeit*] do ânimo ao conceito de dever: sentimento moral [*moralische Gefühle*], consciência moral [*Gewissen*], amor ao próximo [*Liebe des Nächsten*] (A.A. VI, 398-403). Além disso, o sentimento patológico da simpatia ocupa um papel relevante no cumprimento de certos deveres em *A metafísica dos costumes, como o dever da beneficência*. (FELDHAUS, 2015, p. 397)

40 “Schiller acredita,” nos diz Feldhaus, “que a escolha de Kant desse tipo de exposição [severa, ascética e monástica sobre a ideia de dever] pode ser explicada a partir das circunstâncias históricas em que ele viveu, a saber, [Kant] deparou-se com um materialismo grosseiro [*ein grober Materialismus*] e com teorias éticas baseadas no princípio de perfeição [*Perfektionsgrundsatz*] (Schiller, 1971, P. 107 -8). Diante disso, Schiller afirma que Kant concentrou suas forças onde o perigo era mais declarado, ou seja, contra a sensibilidade, contra o materialismo na moral.”(FELDHAUS, 2015, p. 397-8) Soma-se a isso o fato de que na *Metafísica dos costumes* “Ele [Kant] considera essa visão moral [ascética e monástica] vinculada a um temor supersticioso [*abergläbischer*] e a uma aversão

pura da ética, a moral kantiana, parte esta que tinha, necessariamente, que recusar o empírico. Como nos apresenta Schiller sobre a interpretação do espírito e da letra da filosofia e da herança da terceira Crítica de Kant:

Numa filosofia transcendental, em que é decisivo libertar a forma do conteúdo e manter o necessário puro de todo contingente, habituamos-nos facilmente a pensar o material meramente como um empecilho e a sensibilidade numa contradição necessária com a razão, porque ela lhe obstrui o caminho justamente nessa operação. Um tal modo de representação não está de forma alguma no espírito do sistema kantiano, embora possa estar na *letra* do mesmo. (SCHILLER *apud* VACCARI In: FICHTE, 2014, p. 51)

Ressaltando três aspectos, Beiser resume os argumentos que o levam a concluir que o conceito de *graça moral* é compatível com a ética kantiana: primeiro, nada de sua ética impede a divisão entre o móbil da ação – o puro dever – e o estilo de sua execução. O princípio de execução é o mesmo, o puro dever (*sentimento moral*), mas o modo, maneira ou estilo podem ser distintos; segundo, Kant não funda a moral e o móbil moral em sentimentos naturais, pois estes não envolvem nenhum esforço de vontade, da boa vontade. Uma ação realizada por inclinações egoístas ou benevolentes não tem esforço da vontade, logo não é livre e não tem valor moral. Com efeito, como Schiller se refere a sentimentos práticos ou cultivados, isto é, sentimentos que foram produzidos pela vontade moral, tais sentimentos por não serem dados pela natureza são, como deseja Kant, esforço da vontade em fabricar uma sensibilidade cultivada; terceiro, o próprio Kant faz a distinção entre sentimentos e inclinações naturais e adquiridos ou racionais, sendo os primeiros patológicos e dados e os segundos, que são artificiais e práticos, alcançados através da vontade. O elemento estético do caráter moral de Schiller está ligado justamente a estes sentimentos e inclinações práticos, adquiridos pela educação e pelo uso da vontade. Baseado nesses três pontos, Beiser defende que o conceito de *graça moral*, isto é, inclinação ao dever, não é incompatível com a filosofia prática de

hipócrita a si mesmo que leva a autopunição [*Selbspeinigung*] e a mortificação da carne [*FleischesKreuzigung*] cujo o objetivo não seria a virtude, mas a uma expiação fanática [*schwärmerische Entsündigung*] do pecado.(A. A. VI, 485) O principal problema com a moral monástica e que tem mais relevância ao debate entre Kant e Schiller, diz respeito à incapacidade desse tipo de visão ética ‘produzir a alegria que acompanha a virtude’ (A. A. VI, 485). Kant inclusive termina a seção da moral ascética enfatizando que a alegria [*Frosinn*] seria um sinal distintivo do meritório [*verdienstlich*] e do exemplar [*exemplarisch*].(A. A. VI, 485) Ou seja, assim como Schiller, Kant reconhece que cumprir o dever com contentamento não é marca de ausência de valor moral, mas inclusive pode ser indício de uma conduta virtuosa. (FELDHAUS, 2015, p. 406)

Kant, não abala o rigorismo e nem é contra seus critérios fundamentais. (BEISER, 2005, p. 180-182)

Assim, Schiller em *SGD* leva o debate numa direção ainda não explorada por Kant, pois não questiona ou tematiza o fundamento da lei moral, nem seu móbil, mas apenas realiza uma teoria do caráter moral, na qual *dignidade* e *graça* são dois tipos de expressões éticas. Sendo assim, a análise completa do valor ético, e não só moral, da ação perpassa mais que a verificação da forma, isto é, conformidade à máxima moral, ou do conteúdo, móbil da ação, *sentimento moral* fundado no respeito à lei, pois deve somar-se a estes a verificação da relação entre razão e sensibilidade, isto é, se os sentimentos da sensibilidade estão ou não conforme a lei e móbil da razão. No caso de a sensibilidade realizar a moção e os sentimentos contrários a lei terem que ser suplantados para a razão determinar à vontade, temos a ação moralmente grande, a *dignidade*⁴¹, se, ao contrário, a razão realizar a moção e os sentimentos convergirem em sua direção, o indivíduo cumpre a ação moral com leveza, tendo uma inclinação ao dever, temos neste caso a ação moralmente bela, a *graça*⁴². Àqueles que acusam a ação chamada por Schiller de graciosa de não ser moral, Schiller afirma:

Mas será que por isto [pelo sujeito da ação chamada graciosa ter uma inclinação conforme o dever] o teremos por menos perfeito? Certamente não, pois ele age originalmente por puro respeito pela prescrição da razão [respeito à lei moral], e o fato de ele seguir esta prescrição com alegria não pode prejudicar a pureza moral de sua ação. Portanto ele é igualmente perfeito de um ponto de vista *moral*, enquanto de um ponto de vista *físico* ele é muito mais perfeito, pois é um sujeito *muito mais* conveniente a virtude. (SCHILLER, 2004, p. 154)

Esta compreensão de Schiller de que a *graça* seria superior à *dignidade* no que concerne à destinação ética se justifica justamente por ele acreditar que a sensibilidade como faculdade constitutiva do ser humano deve ser uma expressão da liberdade. Neste

41 “O homem moralmente grande” nos esclarece Vieira, “deve, desse modo, afirmar a sua liberdade mantendo os movimentos voluntários sobre controle – ou seja, impedindo que eles sejam involuntariamente condicionados pelas inclinações; o contraste entre a situação de dor e a ausência de seus efeitos sobre o corpo contém ‘na sua contradição [...] a expressão da força moral’[...] [Assim] a dignidade [consiste] na dominação [*Beherrschung*] dos involuntários” (VIEIRA, 2011, p. 29) O aparecer desta ação moral é sublime, pois é uma ocasião na qual o homem mostra sua capacidade de determinação inteligível, alçando-se acima de toda determinação sensível de maneira autônoma.

42 “Graça é uma forma de beleza moral [...] Se houver harmonia entre razão e sensibilidade, se uma pessoa cumprir seu dever com prazer, se eles agirem com inclinação de acordo com a lei moral, então a ação terá graça.” (BEISER, 2005, p. 80 tradução nossa). Vale ressaltar que existem vários tipos de *graça*, entretanto a que estamos abordando é justamente a *graça moral*, e nenhuma outra.

caso, os sentimentos manifestados devem se tornar sentimentos práticos que viabilizam a virtude: “*Pois a excelência dos homens não se baseia de maneira alguma na maior quantidade de ações rigorosamente morais isoladas, mas na maior congruência de toda a disposição natural com a lei moral*” (SCHILLER, 2004, p. 155). Para Schiller, esta é uma exigência da própria natureza sensível-racional do homem.

A razão exige, portanto, tão rigorosamente uma expressão da eticidade quanto o olho exige inexoravelmente a beleza. [...] Aquele estado de do ânimo [*Gemütsverfassung*] do homem pelo qual ele é mais capaz de realizar a sua destinação como pessoa moral tem de permitir uma tal expressão que também lhe seja mais favorável, como mero fenômeno. Em outras palavras, sua aptidão ética deve se revelar pela Graça. (SCHILLER, 2008, p. 32 – 33)

Sendo assim fica claro que o objetivo de Schiller é promover a reconciliação entre dever e inclinação, pois somente assim se contemplaria a totalidade ética do indivíduo. No conceito de graça moral, Schiller acredita ter demonstrado tal harmonia entre dever e inclinação. Em resposta a tal tentativa de Schiller, Kant adiciona uma nota na segunda edição da *Religião*, o qual diz o seguinte:

O Sr. Prof. Schiller, na sua dissertação, composta com mão de mestre, **sobre graça e dignidade na moral** (Thalia 1793, n B 3) desaprova este modo de representação da obrigação, como se comportasse uma disposição de ânimo própria de um Cartuxo; mas, **por estarmos de acordo nos princípios mais importantes, não posso estabelecer neste um desacordo**; contanto que nós possamos entender um ao outro. - Confesso de bom grado que não posso associar *graça* alguma ao *conceito de dever*, justamente por mor da sua *dignidade*. Com efeito, ele contém uma compulsão incondicionada, com a qual a *graça* se encontra em contradição directa. [...] - Se agora se perguntar qual é a qualidade *estética*, por assim, dizer, o **temperamento da virtude**, denodado, por conseguinte, *alegre*, ou dobrado pelo medo e deprimido, dificilmente é necessária uma resposta. A última **disposição de ânimo**, própria de um escravo, nunca pode ter lugar sem um *ódio* oculto à lei, e o coração alegre no seguimento do seu dever (não a comodidade no seu *reconhecimento*) é um sinal da autenticidade da intenção virtuosa, inclusive na *piedade*, que não consiste na autotortura do pecador arrependido (a qual é muito equívoca e, comumente, é apenas a censura interna de ter infringido a regra da prudência), mas no firme propósito de agir melhor no futuro, propósito que alentado pela boa progressão deve produzir uma **alegre disposição de ânimo**, sem a qual nunca se está certo de *amar* o bem, i.e., de o ter acolhido na sua máxima.” [grifo nosso](KANT, 1992, p. 29-30 nota 6)

Alguns elementos da resposta de Kant devem ser observados: (1) Kant acredita que Schiller tem algum problema com o modo de representação da obrigação caracterizado na *dignidade*, contudo, Schiller não ataca a obrigação, a forma imperativa

do cumprimento do dever por respeito à lei, mas sim o ânimo⁴³ no cumprimento do dever, sendo assim seu olhar para além da obrigação centra-se no que Kant chamou de temperamento da virtude; (2) prova de que Schiller não está atacando as bases da moral kantiana é que o próprio Kant admite o “acordo nos princípios mais importantes”, tais princípios não podem ser outros que o fundamento e o móbil da moralidade na lei moral; (3) aparentemente Kant aponta a compulsão incondicionada do dever como em contradição direta com a *graça*, contudo, como foi apresentado o conceito de *graça* de Schiller nada tem a ver com algo que é dado pela natureza, mas sim que é conquistado pela liberdade, por este motivo a *graça* não é incompatível com o dever, pois os sentimentos que a compõem não são aqueles naturais e patológicos, mas sim os que foram cultivados e produzidos pela própria vontade, ademais a *graça* sequer é possível sem a conformidade ao dever e o seguimento do respeito à lei como seu móbil, pois se assim fosse tal ação não poderia apresentar liberdade suprassensível, perdendo assim sua característica de harmonização; (4) no que concerne ao “temperamento da virtude” Kant se coloca justamente ao lado de Schiller afirmando que o ânimo alegre é uma marca de “autenticidade da intenção virtuosa”. Talvez, a distinção entre eles neste ponto específico seja sobre o que seria um ânimo alegre. A outra parte da nota omitida na primeira citação nos ajuda a resolver esta questão:

A majestade da lei (igual à lei do Sinai) inspira veneração (não timidez que repele, também não encanto que convida à confiança), que desperta respeito do subordinado ao seu soberano, mas que neste caso, em virtude de o senhor residir em nós próprios, desperta um sentimento do sublime da nossa própria determinação, que nos arrebatava mais do que toda a beleza. - Mas a virtude, i.e., a intenção solidamente fundada de cumprir exactamente o seu dever, é nas suas consequências também mais benéfica do que tudo o que no mundo a natureza ou a arte consegue realizar; e a imagem esplêndida da humanidade, apresentada nesta sua figura, permite muito bem a companhia das Graças, as quais, porém, quando ainda se fala apenas de dever, se mantêm a uma distância reverente. Se, porém, se olhar para as consequências amáveis que a virtude, se encontrasse acesso em toda a parte, estenderia no mundo, então a razão moralmente

43 “Ânimo [animus, Gemüt] [...] O uso de Gemüt por Kant permanece próximo do significado que o termo possuía na filosofia medieval e no misticismo, onde se referia à ‘disposição estável da alma que condiciona o exercício de todas as suas faculdades’ (Gilson, 1955, p.444, 758). Isso contrasta com a restrição que Leibniz faz ao termo, atribuindo-lhe o significado de ‘sentimento’ em oposição a entendimento (Leibniz, 1976, p. 428). Para Kant, ‘Gemüt é a vida toda (o próprio princípio vital), e sua obstrução ou favorecimento têm de ser procurados fora dele mas, ainda assim, no próprio homem, por conseguinte em conexão com seu corpo’(CJ §29).” (CAYGILL, 2000, p.25) Schiller ao usar ânimo parece acompanhar o sentido de Kant uma vez que busca um holismo uma compreensão sensível-racional unificada.

orientada põe em jogo a sensibilidade (por meio da imaginação).
(KANT, 1992, p. 29-30 nota 6)

Para Kant, a *dignidade moral* desperta o sentimento sublime que por si só já produz em nós um *ânimo* alegre. A prática da virtude por si só já é mais do que suficiente para pôr em jogo a sensibilidade produzindo a alegria no cumprimento do dever. No entanto, algo diverso ocorre em Schiller, pois essa alegria de *ânimo* não é alcançada sem que se reconciliem dever e inclinação, sem que se mostre a possibilidade de uma ação tal que a alegria do ânimo apareça na sensibilidade, mas não por meio de um jogo da imaginação subjetivo, mas sim objetivamente por meio da produção de uma sensibilidade conforme o dever.

Retomando a objeção realizada ao conceito de liberdade como autonomia moral de Kant, Schiller percebe que na fundamentação da ação livre Kant foi obrigado a rejeitar toda e qualquer matéria da sensibilidade, pois esta, se fosse fundamento da ação tornaria, automaticamente, essa ação determinada heteronomamente e não-livre, uma vez que seu fundamento seria sensível. Para que a liberdade fosse possível e Kant apresentasse uma evidência que demonstrasse a possibilidade de o homem iniciar uma cadeia causal por si mesmo, era necessária uma fundamentação da liberdade fora da natureza, isto é, na própria razão do sujeito. Este método, reconhecidamente necessário para a fundamentação, fez com que tanto o fundamento quanto o móbil da ação moral devessem, necessariamente, rejeitar e se opor radicalmente a qualquer tipo de inclinação e sentimento. Sobre esta questão o ponto de Schiller é o seguinte, é verdade que na fundamentação da moralidade é necessário abstrair de toda sensibilidade, contudo, na efetivação da ação moral, e essa nos parece ser a tese central de Schiller em *Sobre a graça e a dignidade*, é possível uma ação moral que é acompanhada por uma inclinação que é conforme ao dever, esta ação é, inclusive, superior – no que concerne à liberdade física e não à moralidade – à ação meramente moral, que seria aquela que não tem uma inclinação favorável ao dever, mas sim uma que é um obstáculo a ser superado.

Retornando mais uma vez ao exemplo de Schiller, quando contrapomos o quinto viajante com o terceiro vemos que neste, ainda que a razão tenha triunfado e a ação moral estivesse em vias de ser cumprida, sua sensibilidade estava visivelmente sofrendo uma restrição, toda sua sensibilidade protestava contra a ação moral, e somente com um esforço terrível o viajante pôde, com sua razão, sobrepor-se a ela. A sensibilidade conduziu o *ânimo* demonstrando seu desacordo com o dever; naquele, ao contrário, agiu-se exatamente com graça, pois, “ele cumpriu seu dever com leveza”, essa leveza da

qual fala Schiller é a ausência de oposição entre razão e sensibilidade, nessa ação o viajante teve uma inclinação ao dever, sua vontade foi determinada pela razão e seguida pela sensibilidade, com efeito, todo o seu ser, razão e sensibilidade, refletiu seu espírito, neste caso estamos diante da *bela alma*.

A bela alma é alguém que cumpre seu dever com inclinação, que executa a lei moral com alegria. Schiller descreve a bela alma como a pessoa que age com completa liberdade, e por conseguinte sem limitação da sensibilidade ou da lei moral. Eles não se sentem limitados pela sensibilidade porque eles aprenderam a dominar seus sentimentos e desejos; e eles não se sentem constrangidos pela lei moral porque eles obtêm prazer em obedecê-la. (BEISER, 2005, p. 82-83 tradução nossa)

Este tipo de ação que se expressa com mais liberdade que a autonomia moral é aquela que Schiller chamou de graça moral, é também aquela em que ocorre uma autodeterminação estética (heautonomia), pois, enquanto a autonomia liberta o homem do reino determinado e condicionado da sensibilidade, impondo sob ela a lei da razão, a autodeterminação estética procede da mesma forma, contudo soma-se a este o fato de que a sensibilidade não precisa sofrer a coerção da razão para a liberdade se efetivar, ao contrário, ela é um elemento constitutivo desse ente moral que não só sabe da necessidade e tem a capacidade para executar a ação moral, mas a deseja com a força de sua sensibilidade. Assim se caracteriza o mais alto grau que a humanidade pode alcançar: a beleza moral, que na forma da *graça* se expressou revelando a destinação da humanidade que seria não só cumprir o dever, mas também sentir eticamente e aparecer como ente ético e, para tal, sua sensibilidade deveria ser também expressão do espírito, ela deve desenvolver-se e tornar-se prática e cultivada e isso é o que caracteriza a *bela alma*.

Até aqui creio estar completamente de acordo com os *rigoristas* da moral, mas espero ainda não me tornar com isso um *latitudinário*, pois ainda tento manter no campo do fenômeno e do exercício efetivo do dever ético, as exigências da sensibilidade que, no campo da razão pura e da legislação moral são *inteiramente* rejeitadas. Se estou, a saber, tão convencido – e justo porque o estou – de que a parte da inclinação numa ação livre nada prova da pura conformidade ao dever desta ação, logo, creio poder concluir *justo a partir disso* que a perfeição ética do homem só pode ser esclarecida a parir desta participação de sua inclinação no seu agir [*Handler*] moral. O homem, a saber, não está destinado a executar ações éticas singulares, mas a ser um ser ético. (SCHILLER, 2008, p. 38)

Deste modo, Schiller não pode ser colocado na esteira do naturalismo ou primitivismo, pois o desenvolvimento desses sentimentos e do caráter moral não se dá através de uma potência natural, mas sim por uma atividade moral, o princípio moral é a condição para a virtude moral e para o desenvolvimento do caráter moral. (BEISER, 2005, p. 100)

Como podemos perceber, avançamos mais alguns passos rumo a nosso objetivo de demonstrar a contribuição de Schiller à ética, pois temos agora o conceito de *graça* (Autodeterminação estética) como um conceito mais amplo que o conceito de *dignidade*, ou melhor, de autonomia moral. O terceiro viajante, aquele que agiu contra suas inclinações e sentimentos e que com sua razão determinou sua vontade passando por cima de sua sensibilidade, agiu com *dignidade* e com autonomia moral, ou melhor, “puramente (mais não mais que) moral”. Nosso quinto viajante, no entanto, aquele da ação bela, agiu com *graça*, e com autodeterminação estética, isto é, sua ação foi uma expressão da liberdade de todo o seu ser (razão e sensibilidade) e não agiu livre apenas e meramente do ponto de vista da razão exercendo sobre a sensibilidade coerção.

No decorrer deste capítulo apresentamos os motivos que nos levam a crer que Schiller deseja justamente construir um complemento à ética de Kant, uma vez que ela ainda carecia de uma parte empírica. Com efeito, foi apresentado o seguinte caminho: (1) mostramos que Schiller entendeu o projeto ético de Kant, bem como a divisão de suas partes em moral e antropologia; (2) compreendeu, aderiu e defendeu a posição de Kant quanto à parte pura da ética – a moral – corroborando com o fundamento e móbil da ação moral; (3) investigou não a moral, mas sim a parte empírica da ética – a antropologia – visando desvendar as possíveis relações que a sensibilidade estabelece com a razão, bem como a forma de produzir, através da vontade, uma sensibilidade prática e cultivada

capaz de conformar-se ao dever, isto é, produzir na sensibilidade uma inclinação ao dever que viabiliza a ação moral na medida em que se opõe aos sentimentos naturais e patológicos que se apresentam como obstáculos ao agir moral; (4) que através do conceito de *graça* apresentou a possibilidade concreta desse tipo de ação que harmoniza razão e sensibilidade, dever e inclinação, sem que com isso rompa com os fundamentos da moral kantiana.

Se não é correto dizer que Schiller estetizou a moral kantiana, talvez se possa dizer que ele estetiza sua ética; no entanto, somente na medida em que realizou uma valorização da sensibilidade como parte constitutiva do ser humano, e, portanto, da antropologia que compõe a ética. Contudo, sua valorização dos sentimentos e inclinações é bem específica, pois não engloba todos os sentimentos e inclinações, mas apenas aqueles práticos e cultivados, forjados pela vontade livre.

Sendo assim, incorre em erro quem afirma que Schiller modifica a moral kantiana, pois este não discorre nem sobre o fundamento nem sobre o móbil da ação moral, isto é, nada acrescenta ou discorda sobre os dois pilares que compõem parte pura da ética. Mas acerta aquele que afirma que Schiller pretende completar a ética kantiana, uma vez que seu foco versa sobre a parte empírica da ética, a chamada, pelo próprio Kant, antropologia prática.

Se buscarmos os motivos que levaram Schiller a reestabelecer o status da sensibilidade procurando harmonizá-la com as conquistas do esclarecimento, acabamos por encontrar respostas em seu diagnóstico da modernidade. Ainda que seja verdade que Schiller se acopla ao movimento do esclarecimento, em especial ao kantiano como se desejou aqui demonstrar, também é verdade que pareceu a Schiller que este movimento estava se desviando num formalismo e rigorismo exacerbado – o que Schiller não atribui a Kant. Sendo isto verdade lançar luz sobre o diagnóstico da modernidade nos ajuda a compreender tanto sua crítica estética quanto sua proposta de educação.

3.2 Diagnóstico antropológico da modernidade: crítica ao rigorismo e formalismo e defesa da sensibilidade

Por fim, se faz necessário verificar de que maneira Schiller retoma a questão da relação da razão e da sensibilidade na *Educação estética do homem* (1795). Essa obra não versa apenas sobre a natureza da arte, da beleza e do gosto, mas realiza um diagnóstico do tempo que não só revela a decadência da humanidade e seu afastamento de sua destinação, mas também evidencia onde se encontra o problema e a forma pela qual ele pode ser solucionado. Tal crítica foi vista por Habermas como a primeira crítica estética da modernidade. Habermas, em seu *O Discurso filosófico sobre a modernidade* (1985), anexou um excerto sobre as cartas acerca da educação estética do homem, o qual abre dizendo:” As *Cartas* publicadas em 1795 nas *Horen*, em que Schiller havia trabalhado desde o verão de 1793, constituem o primeiro escrito programático para uma crítica estética da modernidade.” (HABERMAS, 2000, p. 65).

O problema filosófico da unidade entre razão e sensibilidade, natureza e entendimento está presente na literatura filosófica pós-kantiana tanto do idealismo alemão, quanto do Romantismo. (HABERMAS, 2000, p. 65-72) Tal busca por unificação foi tematizada por todo idealismo, a começar por Fichte e seu princípio originário, em Schiller, a unificação não se deu por um princípio constitutivo e anterior, mas se daria regulativamente, por um impulso unificador.⁴⁴ Sua investigação tem como objetivo não só buscar princípios, mas em especial sentimentos práticos e cultivados que seriam, no reino da sensibilidade, expressão da moralidade.

Nos tópicos que se seguem veremos os motivos que levaram Schiller a criticar o exacerbado foco na capacidade analítica do entendimento que veio, a seu ver, a produzir

44 Suzuki em “*O belo como imperativo*”, texto que abre a tradução da “*A educação estética do homem*” nos diz o seguinte a cerca do projeto Schilleriano “Trata-se, portanto, de não perder de vista o ‘espírito’ do sistema que se quer construir, evitando a unilateralidade de uma moral demoníaca fundada exclusivamente no imperativo categórico, no ascetismo de uma ‘vontade santa’ que obedeceria incondicionalmente à razão. Ora, a parcialidade dessa leitura dos chamados ‘rigoristas éticos’ consiste justamente em desconhecer o fato de que a natureza humana é ‘mista’, ou seja, que é dotada não apenas de razão, mas de razão e sensibilidade. Sendo assim, permanecerá sempre uma empresa inútil a de querer elevar moralmente – isto é, racionalmente – o homem sem, ao mesmo tempo, cultivar sua sensibilidade.” (SCHILLER, 2014, p.14)

um formalismo e rigorismo que não fariam jus ao espírito da filosofia kantiana, e, assim sendo, ao próprio projeto do iluminismo.

Na carta que abre o texto Schiller critica a forma técnica de apresentação de ideias dizendo que *“Essa mesma forma técnica, que torna a verdade visível ao entendimento, a oculta, porém, ao sentimento; pois o entendimento, infelizmente, tem de destruir o objeto do sentido interno quando quer apropriar-se dele.”*(SCHILLER, 2014, p. 22) A ação do entendimento não é sem consequência. Para construir unidade se faz necessária a destruição do objeto, o método analítico tudo separa e discerne para depois apreender a unidade. Nesse processo, nos esclarece Schiller, temos um afastamento dos sentidos e dos sentimentos, dada a maneira de proceder do entendimento. Tal crítica de Schiller foi sinalizada pelo próprio Kant em nota na *Religião* na qual Kant dizia que Schiller recusava o modo de apresentação do dever.

A segunda carta sobre a educação estética é importante, pois apresenta qual, nas palavras de Schiller, seria o “ídolo” da época. Nas palavras do autor *“Hoje, porém, a privação impera e curva em seu julgo tirânico a humanidade decaída. A utilidade é o grande ídolo do tempo; quer ser servida por todas as forças e cultuada por todos os talentos.”* (SCHILLER, 2014, p. 23). Sua referência a “privação” surge na sequência, na qual o autor diz que a arte é privada de seu “mérito espiritual”, tanto quanto a filosofia é de suas “províncias da imaginação”. A questão que se coloca será qual a maneira de reagir a este ídolo da época, a utilidade? A resposta de Schiller aparece antes de seu desenvolvimento teórico, assim o autor antecipa sua conclusão para somente depois percorrer o caminho que levou a ela. Desta forma sua conclusão é: *“[...] para resolver na experiência o problema político é necessário caminhar através do estético, pois é pela beleza que se vai à liberdade”* (SCHILLER, 2014, p. 24).

Nas reflexões acerca do ser humano Schiller diz que:

O que o faz homem, porém, é justamente não se bastar com o que dele a natureza fez, mas ser capaz de refazer regressivamente com a razão os passos que ela antecipou nele, de transformar a obra da privação em obra de sua livre escolha e de elevar a necessidade física à necessidade moral. (SCHILLER, 2014, p.25)

Analisando a passagem parece bastante claro o sentido de busca pela autonomia da vontade, a obra da privação não pode aqui ser outra que o determinismo natural, a permanência da determinação da vontade pelo reino da sensibilidade, por inclinações e sentimentos naturais e patológicos. A humanidade “enquanto pessoa moral”, nos diz Schiller, deve abandonar o “domínio da cega necessidade”, o homem “apaga pelos costumes e enobrece pela beleza o caráter vulgar” das inclinações naturais e patológicas. (SCHILLER, 2014, p. 25) Com efeito, a necessidade física e natural deve ser superada de forma que o homem responda igualmente a sua necessidade moral, enquanto pessoa.

Sobre este tema Schiller possui uma compreensão sobre essa evolução rumo a destinação da humanidade bastante peculiar, e, em parte, distinta de Kant. Nas cartas Schiller apresenta certa ordenação evolutiva de estados porque a humanidade deveria passar rumo a sua destinação. Nela Schiller não analisa o percurso do indivíduo, mas da sociedade, a qual pode estar no estado natural, estético ou moral. O estado natural é centrado no homem físico o qual se utiliza de suas forças e não as dirige por leis. Neste temos a contradição com a necessidade moral, aqui o homem nada mais é que um animal no mundo, arrastado pela causalidade da natureza; O estado ético, fim último desejado, o qual o homem dirige suas forças pela lei da razão, neste ele responde a sua necessidade moral, enquanto pessoa, e se alça acima do reino da natureza. Contudo, “*A grande dificuldade reside, pois, no fato de que a sociedade física não pode cessar um instante sequer no tempo, enquanto a sociedade moral se forma na Ideia, de que a existência do homem não pode correr perigo por causa de sua dignidade.*” (SCHILLER, 2014, p. 26) Com efeito, a questão seria como realizar a passagem do estado natural para o ético, uma vez que o estado natural “egoísta e violento” parece ser antagônico com o ético?

Seria preciso separar, portanto, do caráter físico o arbítrio, e do moral a liberdade – seria preciso que o primeiro concordasse com leis e que o segundo dependesse de impressões. Seria preciso que aquele se afastasse um pouco da matéria e este dela se aproximasse um tanto – para engendrar um terceiro caráter, aparentado com os outros dois, que estabelecesse a passagem do domínio das simples forças para o das leis, e que, longe de impedir a evolução do caráter moral, desse à eticidade invisível o penhor dos sentidos.” (SCHILLER, 2014, p. 26-7)

A passagem em questão revela a necessidade de um estado unificador, que permitisse a passagem do natural para o ético, a marca distintiva seria uma relação de

complementaridade e harmonia entre razão e sensibilidade, entre lei e força, entre matéria e forma. O caráter capaz de suprassumir tanto o caráter natural, relevante por sua marca sensível da força, quanto o caráter ético, marcado por sua fonte na lei da razão, é o estético. Seu papel seria afastar um pouco o caráter físico e natural da matéria e aproximar o caráter ético e moral desta. “*Se queremos*”, nos diz Schiller, “*contar com a conduta ética do homem como seus efeitos naturais, ela tem de ser natureza, e o homem já tem de ser levado por seus impulsos a um comportamento que só pode ser resultado de um caráter ético*” (SCHILLER, 2014, p. 29) O estado estético seria justamente um estado de enobrecimento e cultivo da sensibilidade, dos sentimentos, com isso se deseja produzir uma sensibilidade afeita à virtude, uma aliada da efetivação da lei moral, por isso “*é preciso, portanto, que seus impulsos concordem suficientemente com sua razão para valer como uma legislação universal.*”.(SCHILLER, 2014, p. 29)

A razão pede unidade, mas a natureza quer multiplicidade e o homem é solicitado por ambas as legislações. A lei da primeira está gravada nele por uma consciência incorruptível; a da segunda por um sentimento inextinguível. Daí ser sempre testemunho de uma formação cultural ainda precária se o caráter ético só se afirma com o sacrifício do natural; (SCHILLER, 2014, p. 30)

A necessidade deste procedimento se explica pela caracterização de Schiller acerca dos descaminhos que a humanidade tomou na modernidade. As esperanças de Schiller acerca da revolução francesa foram frustradas pela selvageria do período Jacobino, isto fez com que o autor julgasse que ainda que o iluminismo tivesse trazido a luz grande esclarecimento teórico, no campo prático o ser humano ainda tinha um longo caminho pela frente, mesmo tendo sido evidenciada por Kant a lei que deve determinar o uso prático da razão. Pensando nisso Schiller se pergunta o que faltaria então para que a lei moral, revelada por Kant se transformasse em uma força viva de ação? A resposta a esta pergunta é a educação estética e o cultivo da sensibilidade, tal necessidade se revela em sua caracterização do homem moderno e seu descaminho:

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 homem cultivado [por outro lado] faz da natureza

uma amiga e honra sua liberdade, na medida em que apenas põe rédeas a seu arbítrio. (SCHILLER, 2014, p. 31)

O selvagem nada mais é que aquele que não conseguiu libertar-se do jugo imediato da sensibilidade, sua vontade é escrava, neste nem *dignidade* e nem *graça* estão presentes, uma sociedade neste estágio se encontra no estado natural. Neste estado temos “*ânimos rudes, destituídos ao mesmo tempo de formação moral e estética, o desejo dá imediatamente a lei, e eles agem apenas como apetece a seus sentidos.*” (SCHILLER, 2004, p. 151) O bárbaro, por outro lado, possui um esclarecimento superficial, apenas teórico, no qual a luz do espírito não alcançou o caráter e não formou a sensibilidade, por isso este a massacra impiedosamente impossibilitando o aparecimento da *graça*. Neste caso, temos “*ânimos morais, mas destituídos de formação estética, a razão dá imediatamente a lei, e é somente pela consideração do dever que eles vencem a tentação.*” (SCHILLER, 2004, p. 151)⁴⁵. Com efeito, Schiller não se limitou a postular esses arquétipos, buscou fundamentá-los através de uma teoria dos impulsos que caracteriza o ser humano.

Essa reflexão aparece em meio à dedução transcendental da beleza, que se inicia na carta X. Schiller tentará realizar a distinção acerca de nossa estrutura transcendental, isto é, nossa natureza sensível-racional da dinâmica pulsional do homem.

Para Schiller, tal qual para Kant e Fichte, é um fato fundamental sobre os seres humanos que eles consistem em duas naturezas distintas, uma sensível e outra racional. Esses dois lados de nossa natureza podem cooperar ou entrar em conflito entre si. Porém, é característico de nossa humanidade, de nosso estatuto enquanto seres finitos, que nós somos ambos. Nós não podemos reduzir um ao outro, pois eles referem-se a diferentes atividades e diferentes aspectos de nossa existência. (BEISER, 2005, p. 137 tradução nossa)

O ponto culminante que vai de encontro com nossa exposição é este enraizamento antropológico-metafísico promovido por ele nas *cartas estéticas*. O homem como um ser no mundo é dotado de impulsos que o movem. Ao contrário dos outros animais ele

45 O diagnóstico schilleriano identifica um duplo descaminho da modernidade, no qual o homem ora é vítima da rudeza e tende à selvageria, ora é vítima da perversão e tende à barbárie. Ou seja, a ênfase excessiva na cultura teórica e no domínio racional, de acordo com as propostas do projeto iluminista, tenderia a tornar insensível o homem refinado; assim como a falta de educação faria do homem inculto um escravo de seus impulsos. (HUSSAK e VIEIRA, 2011, p. 14-15)

possui, além do impulso sensível, também o impulso formal. Tendo uma natureza dupla sua tarefa infinita é alcançar a harmonia entre tais impulsos, isto é, cuidar para que em sua ação um impulso não se sobreponha ao outro, essa *ação recíproca*⁴⁶ entre eles é chamada de *impulso lúdico*.

Observando a resposta à questão antropológica dada por Kant fica claro que a cisão não está presente apenas nas partes que compõem a filosofia (teórica e prática), separando o reino da natureza do da liberdade, mas se encontra também em seu modelo antropológico. Para Kant, o homem é definido como um ser de dois mundos, pertencente por um lado ao mundo sensível e fenomênico da natureza, logo, determinado, e por outro como um ser inteligível, capaz de autodeterminar-se e colocar-se acima do reino determinado dos fenômenos, portanto, um ser livre. Esta caracterização evidência a cisão em sua perspectiva antropológica e coloca a questão de se e como é possível reconciliar a natureza sensível e corpórea do homem, inserida num contexto da determinação mecânica do mundo da natureza, com sua natureza incondicionada e livre.

Schiller tentou encontrar um mediador que superasse a cisão antropológica juntando o que foi separado. Com o conceito de *ação recíproca* desejou recuperar a autonomia do elemento sensível resgatando o domínio próprio da sensibilidade e de sua atividade, para tal, usa o conceito de impulso lúdico como mediador dos impulsos formal e sensível, que nada mais seria que a ação recíproca ou a dialética entre os impulsos que compõem a natureza humana. Tal ação recíproca é a pedra angular de toda filosofia schilleriana.⁴⁷

46 A ideia Schiller retira de Fichte, de seu conceito de determinação recíproca entre Eu e não-eu, contudo ele aqui aplica ao conceito de ação recíproca entre os impulsos sensível e formal.

47 De acordo com Süsskind, em *Sobre o sublime* (1801), Schiller nos apresentou a seguinte resposta à pergunta de Kant – “O que é o homem?” – “O homem é o ser que quer” uma resposta que se encontra, nos diz Süsskind, “baseada na filosofia prática de Kant, ou seja, na concepção de uma duplicidade e de uma cisão entre os “dois mundos” de que o ser humano é cidadão”, no entanto, na décima quinta carta da *Educação estética do homem* (1794), uma resposta dista da anterior aparece, nesta o autor nos diz que “Ele [o homem] só é plenamente homem quando joga”. Na opinião de Süsskind isto indica “uma tentativa de superar essa dicotomia, encontrando o impulso unificador que caracteriza a humanidade. A análise e a comparação das duas definições pode expor a posição de Schiller em relação à tarefa antropológica proposta por Kant.” (SÜSSEKIND. 2011. p. 12)

Para Schiller, a natureza sensível-racional do homem é enraizada nos sujeitos na forma de impulsos (*triebe*). O primeiro, *impulso sensível* parte da natureza sensível do homem submetendo-o às limitações do tempo, visando torná-lo matéria, isto é, conteúdo que “preencha o tempo”. É o impulso que exige a modificação, e com isso, que seja colocada no tempo. Schiller chama isto de *sensação*, um estado de tempo preenchido por um conteúdo. Por estar colocado no tempo, tal impulso se encontra determinado pela sucessão, pois tudo que está inserido no tempo se apresenta em ordem sucessiva. Cito Schiller, “*Onde, portanto, este instinto age de modo exclusivo, existe necessariamente a máxima limitação; o homem nesse estado nada mais é que uma unidade quantitativa, um momento de tempo preenchido – ou melhor, ele não é, pois, sua personalidade é suprimida enquanto é dominado pela sensibilidade e arrastado pelo tempo.*” (SCHILLER, 2014, p.59)

Schiller ressalta que tal impulso é o responsável por “acorrentar ao mundo sensível o espírito”, porém, também é ele que “desperta e desdobra as disposições da humanidade”. Acorrenta-nos, pois, centrado no tempo, no conteúdo, determina e aniquila possibilidades, se torna um fato do e no tempo, contudo também nos desperta para as disposições da humanidade, pois nele está todo o mundo da vida.

O segundo, o *impulso formal*, parte do ponto de vista da eternidade, da “existência absoluta do homem”, de sua dimensão racional. Nele centra-se a liberdade, pois não está colocado no tempo, logo, não é determinado por ele, pois se autodetermina. O *impulso formal* “afirma sua *pessoa* em detrimento de toda alternância de *estado*.” e o faz do ponto de vista da eternidade, disposto fora do tempo, “suprime o tempo e a modificação”. Esse é o impulso que garante que o espírito voe para além do sensível, se desprenda do fato e do tempo podendo, deste modo, alcançar o reino das possibilidades, da liberdade. Schiller esclarece que o *impulso sensível* somente constitui casos, enquanto o *impulso formal* fornece leis. (SCHILLER, 2014, p.60).

Neste ponto fica a impressão de que tais impulsos são, não só forças distintas, mas também antagônicas destinadas à eterna tensão entre si e é assim que Schiller inicia a Carta XIII da *Educação estética do homem*, afirmando que “à primeira vista” tais impulsos são antagônicos e irreconciliáveis e que parece impensável um terceiro impulso

para mediá-los. Entretanto, o problema da reconstituição da unidade cindida da natureza humana permanece em aberto, tornando-se o tema da continuidade de sua reflexão.

Na tentativa de desvencilhar este pseudo-antagonismos Schiller buscou demarcar os limites dessas duas esferas, de modo que uma não adentre o reino da outra. Na esteira de Kant, visando estabelecer os limites de cada um dos impulsos nos esclarece: “*O impulso sensível exige modificação, mas não que ela se estenda à pessoa e a seu âmbito, ou seja, que ela seja uma alternância dos princípios.*”. Já “*o impulso formal reclama unidade e permanência – mas não quer que o estado se fixe juntamente com a pessoa, que haja identidade da sensação.*” SCHILLER, 2014, p. 63).

Entretanto, ainda que sejam bem marcados tais limites fica clara a reciprocidade entre eles. Schiller afirma que o *impulso sensível* deve ser uma “ação da liberdade”, uma “atividade da pessoa” que, através da moral, modera o sensível, nas palavras de Schiller: “o caráter tem de determinar os limites ao temperamento”. Por outro lado, o *impulso formal* deve ter como fonte “a exuberância das sensações”. Deste modo, Schiller finaliza a Carta XIII com as seguintes palavras, “*Numa palavra: o impulso material tem de ser contido em limites convenientes pela personalidade, e o impulso formal deve sê-lo pela receptividade ou pela natureza.*” (SCHILLER, 2014, p. 67).

Essa necessidade de contê-los se dá pelo fato de o *impulso sensível* “excluir do sujeito toda espontaneidade e liberdade”, por sua vez o *impulso formal* “exclui toda dependência e passividade”, o primeiro nos deixa à mercê da necessidade física, o segundo de uma necessidade moral. Nas palavras de Schiller:

(...) enquanto não intui e não sente, ele nada mais é do que forma e capacidade vazia. Sua sensibilidade vista por si só, é isolada de toda espontaneidade do espírito, pode apenas torná-lo – que sem ela é pura forma – matéria, mas é incapaz de uni-lo a esta. (SCHILLER, 2014, p. 57)

A passagem acima, assim como seu raciocínio, lembram muito Kant na primeira Crítica, quando afirma que “*Sem sensibilidade nenhum objeto nos seria dado, e sem entendimento nenhum seria pensado. Pensamentos sem conteúdo são vazios; intuições sem conceitos são cegas.*” (CRP, B75). O que mostra a relação recíproca entre as faculdades de conhecimento proposta por Kant reaparece em Schiller como uma ação

recíproca entre os impulsos que constituem o homem em sua atividade prática. Schiller procedeu tal como Kant, estabelecendo as condições de possibilidade e os limites para em seguida mostrar a relação entre eles e suas consequências.

Diante da necessidade de não só satisfazer a ambos os impulsos, mas também de realizar isso de maneira a harmonizá-los, Schiller, propôs um terceiro impulso, com a função de realizar a mediação entre os outros dois, chamando-o de *impulso lúdico*. Na reflexão da carta XIV, Schiller articula simultaneamente a experiência de liberdade e o sentimento de existência. Essa dupla experiência faria com que o homem, cito Schiller “(...) *se percebesse como matéria e se conhecesse como espírito*” (SCHILLER, 2014, p. 69). Não há, para o autor, outra forma de obter uma intuição plena de sua humanidade, pois nas palavras de Schiller:

Os dois impulsos impõem necessidade à mente: aquele por leis da natureza [impulso sensível], este por leis da razão [impulso formal]. O impulso lúdico, entretanto, em que os dois atuam juntos, imporá necessidade ao espírito física e moralmente a um só tempo; pela supressão de toda contingência ele suprimirá, portanto, toda necessidade, libertando o homem tanto moral quanto fisicamente. (SCHILLER, 2014, p. 70)

Este impulso lúdico nada mais é que a ação plenamente livre, desprovida de qualquer restrição, na qual razão e sensibilidade, liberdade e natureza, sentimentos e lei moral, impulso formal e sensível agem em acordo. O *selvagem* tem sua vontade determinada pelo *impulso sensível*, que o impede de expressar sua liberdade, já no *bárbaro* impera o *impulso formal* impedindo-o de expressar sua natureza, a humanidade só se expressa quando há união de ambos.

Somente quando sua forma vive em nossa sensibilidade e sua vida se forma em nosso entendimento o homem é forma viva, e este será sempre o caso quando o julgamos belo. [...] A razão, por motivos transcendentais, faz a exigência: deve haver uma comunidade entre impulso formal e material, isto é, deve haver um impulso lúdico, pois que apenas a unidade de realidade e forma, contingência e necessidade, passividade e liberdade, completa o conceito de humanidade. Ela tem de fazer essa exigência porque é razão; porque, segundo sua essência, requer perfeição e afastamento de todos os limites, ao passo que a atividade exclusiva de um ou outro impulso deixa imperfeita a natureza humana, nela fundando uma limitação. (SCHILLER, 2014, p. 73-4)

Assim como as ideias da razão nascem da força da própria razão para romper os limites do mundo sensível e transcendê-lo, a razão também exige a unidade entre as potências humanas, entre seus impulsos numa totalidade. As cartas XIV e XV tentam mostrar a unidade entre esses dois impulsos. Para Schiller, os impulsos agem reciprocamente um sobre o outro, isto implica que um só se realiza através do outro, elas se limitam, se completam e se aperfeiçoam. A unidade perfeita de interação é apenas um ideal regulativo, uma meta a ser perseguida sem nunca ser alcançada em sua plenitude. Ainda que o grau máximo de atividade de ambos os impulsos não seja alcançável, a tarefa ainda é nobre.

Esta ação bela que chega à luz conceitual na figura da *graça* como expressão de beleza moral da *bela alma* tem seu enraizamento num modelo antropológico-metafísico, modelo esse que se caracteriza na totalidade do ser humano como uma unidade entre razão e sensibilidade, isto é, na característica unificada do *impulso lúdico*.

O que se percebe com a citação é que tanto o selvagem quanto o bárbaro, as duas formas do ser humano, se opõem à sua própria natureza e nada mais são do que seres humanos que estão com seus impulsos em desequilíbrio. Um dos impulsos está colonizando o outro, invadindo seu domínio e determinando assim sua vontade, isto é, retirando dele a possibilidade de liberdade. No caso do selvagem, o impulso sensível o determina, ele é arrastado por seus sentimentos e sensações enquanto seu impulso formal permanece atrofiado, inativo; no caso do bárbaro por outro lado o impulso que o determina não é o sensível, mas sim o formal, neste seus princípios frios destroem seus sentimentos, retirando dos homens todos os nobres sentimentos superiores e junto disso tudo que os faz homens. À maneira kantiana, Schiller realiza uma filosofia do limite, na qual são evidenciadas as fronteiras de cada reino e demonstradas as consequências da extrapolação e do rompimento dos limites. Como pode se concluir da citação, o selvagem permite que seus sentimentos transgridam as fronteiras da razão, conduzindo a vontade contra a razão e seus princípios, e o bárbaro, por sua vez, violenta com princípios a natureza, a sensibilidade e os sentimentos, de modo que como o outro também transgride os limites. A proposta de Schiller, análoga à filosofia transcendental de Kant, é mostrar as condições de possibilidade e limites de uma antropologia que serve de fundamento para a estética, a moral e a política. A última frase da citação nos revela a intuição fundamental

que dá origem ao que Schiller chamou de impulso lúdico, o homem cultivado, aquele que honra tanto sua natureza quanto sua liberdade, tanto sua sensibilidade quanto sua razão, tanto seu impulso formal quanto seu impulso sensível, este é caracterizado como aquele que desenvolve suas potencialidades sem se permitir determinar por um ou outro impulso, mas colocando ambos em um jogo.

Schiller tentou demonstrar que os impulsos não são antagônicos por natureza, foi uma concepção nublada dos limites de cada um deles que fez surgir esta interpretação. Outro dado importante trazido pelo autor é a interdependência entre os impulsos, resguardando a importância da razão e da sensibilidade não só nos usos teóricos, práticos e na constituição do sujeito, mas em sua destinação. Tal destinação se realiza no ideal regulativo do terceiro impulso, o *lúdico*. Tal conceito traz a ideia de reconciliação, de limite e cooperação entre as duas forças, entre as potências humanas.

Deste modo fica claro que a perfeição da natureza humana depende dessa reconciliação. Se qualquer um dos impulsos colonizar o outro, invadindo seu domínio e estabelecendo sua soberania, a natureza humana será ferida. Com efeito, agora se compreende a definição de homem de Schiller, já citada: “*o homem joga somente quando é homem no pleno sentido da palavra, e somente é homem pleno quando joga.*” (SCHILLER, 2014, p. 76) O jogar aqui se refere ao jogo dos impulsos sensível e formal. A natureza humana só restabelece sua unidade no momento que suas faculdades não estão coagindo umas às outras, no momento em que o antagonismo se desfaz em harmonia e o impulso lúdico nos leva à humanidade

Assim se caracteriza a dialética antropológico-metafísica de Schiller, na qual a natureza humana é constituída por duas forças contrárias, mas não contraditórias, por dois impulsos que são condições de suas realizações teóricas e práticas através de uma *ação recíproca* que os coloca em livre jogo. Livre, pois quando dentro de seus limites e atribuições um não interfere o domínio do outro, e em jogo, pois nessas condições eles se harmonizam e produzem resultados que contemplam a natureza humana inteira e de maneira unilateral.

3.3 A Destinação da humanidade e o acerto de contas entre Kant e Schiller

Goethe afirma a seu biógrafo que toda a filosofia de Schiller é uma filosofia da liberdade, na qual seu conceito se desenvolveu e transformou no decorrer do tempo. No início seu objetivo era garantir a liberdade física, nos seus últimos anos o objetivo passou a ser a construção de um ideal de liberdade antropológico-metafísico. Deste modo, liberdade seria para Schiller, afirma Beiser, o valor primordial da vida, o bem maior. Ela é conceito fundamental de sua ética e de sua estética, nos primeiros anos a liberdade surge como um conceito social e político em suas peças e poemas para mais tarde ganhar seu significado moral e metafísico sendo influenciado por Kant, Fichte e pelo espinosismo. (BEISER, 2005, p.213)

Como nos esforçamos para demonstrar, Schiller se acoplou à filosofia moral de Kant fazendo dela seu ponto de partida. Compreendeu os motivos que levaram Kant a distinguir os conceitos de bem e mal dos de mal-estar e bem-estar, separando assim os juízos de sensibilidade dos de razão. Compreendeu também por que o fundamento da máxima da ação deveria necessariamente se fundar única e exclusivamente na razão e não na sensibilidade, pois do contrário o ser humano nada mais seria que outro animal no mundo condicionado pela natureza e sua causalidade. O ser humano só poderia afirmar-se livre caso pudesse iniciar uma cadeia de eventos nova, distinta daquela da causalidade mecânica da natureza.

Na sequência foi necessário apresentar a exposição kantiana acerca do móbil da ação moral, o qual nos apresenta o sentimento moral como respeito à lei como único móbil possível a uma ação que queira carregar o nome de moral. Com isso, foram expostos os dois pilares da moral kantiana, pilares estes que foram integralmente aceitos por Schiller.

Na *Religião* expomos o tema da propensão ao mal e disposição ao bem o qual julgamos ter exercido grande influência sobre Schiller de modo que este desenvolve seu projeto visando resolver uma das propensões ao mal, a da fragilidade moral, na medida em que galgava pela educação estética uma sensibilidade que fosse aliada à vontade moral.

Vimos também que em *Kallias* surge o incomodo de Schiller frente ao conceito kantiano de liberdade como autonomia moral na medida que este se apresenta como um tipo de restrição, aquela do terceiro viajante, que para afirmar sua liberdade suprassensível se faz necessário a violência sobre o sensível.⁴⁸ Tal ação era para Schiller ”meramente moral”, pois Schiller desejava uma ação que fosse livre não somente do ponto de vista da razão, mas também da sensibilidade. Esta ação se materializou na conduta do quinto viajante, o qual procedeu de maneira bela ao cumprir seu dever com leveza. Nesta ação, que sem dúvida mostra elevação suprassensível, não há oposição entre razão e sensibilidade, para efetivar o dever não foi necessário rejeitar a inclinação uma vez que esta não lhe fez oposição.⁴⁹

No texto *Sobre a graça e a dignidade* foi apresentada a maneira pela qual Schiller mergulha na ação moral buscando mostrar suas duas formas de expressão. Estas duas formas, intuídas no exemplo dos viajantes de *Kallias*, aparecem como excelência ética da humanidade, como objetivo e destinação, a *graça*, em especial, como contribuição original de Schiller, uma vez que a necessidade de cultivar a sensibilidade tornando-a uma expressão da liberdade não está posta em Kant.

Schiller não só intui e apresenta as características deste tipo de ânimo ou caráter moral, como também as justifica num diagnóstico da modernidade e numa teoria dos impulsos. Na *Educação estética do homem*, sua obra de maior folego e de maior originalidade, ele colocou sua tese de valorização da sensibilidade dentro de um quadro

48 ”The shortcoming of Kant’s conception becomes apparent, in Schiller’s view, as soon as we see that moral autonomy alone is compatible with a form of constraint. A person can do his duty for its own sake yet still feel an inner reluctance, a deep resistance within himself. In this case, though he wills it as a rational being, the person is still not entirely free. While he is free as a rational being, he is not free as a whole being, for the simple reason that part of his self is under the domination of reason. It is this thesis – the very idea that reason can dominate or create a lack of freedom – that is completely alien to Kant’s moral philosophy, and that plays a fundamental role in Schiller’s thinking about freedom.” (BEISER, 2005, p. 217)

49 ”What Schiller advocates is the possibility of doing our duty from inclination, where these inclinations are moral rather than natural, the result of a steady resolve of the will and the result of a steady resolve of the will and the habitual performance of good actions. What he criticizes in the Kantian conception is the idea that a person could be completely free even if they perform their duty with an inner reluctance, or even if they have never acquired the habits of virtue. For Schiller, freedom is never simply a matter of acting for the right reason; it is also a matter of how we act, whether we do so with grace and pleasure or with difficulty and reluctance. (BEISER, 2005, p. 217)

maior que caracteriza sua época e seus problemas particulares e que justifica uma antropologia, em parte bastante kantiana, sua tese geral da harmonia entre razão e sensibilidade, dever e inclinação.⁵⁰ Seu diagnóstico do tempo é transpassado por uma teoria da cultura e da história que tem como fio condutor o processo de libertação da humanidade, projeto este guiado por uma ideia regulativa de harmonia entre as potencialidades e que toma a cultura grega de exemplo, isto é, pela tarefa infinita de se pôr em liberdade através de suas próprias forças, um projeto iluminista do começo ao fim.

Com efeito, o conceito de liberdade não poderia versar apenas sobre a liberdade da razão, teria, necessariamente, de postular um conceito de liberdade que fosse uma ideia regulativa que promovesse o desenvolvimento tanto da razão quanto da sensibilidade, encerrando no impulso lúdico unificador a unidade da natureza humana. Como não há, nem em Kant nem em Fichte, nenhuma necessidade de que a sensibilidade expresse algo para que o homem seja considerado um ser livre, Schiller entende isto como deixar de lado uma parte essencial na natureza sensível-racional do homem. A relação entre os impulsos somente pode se chamar recíproca quando razão e sensibilidade, impulso formal e sensível se limitam e completam mutuamente a serviço da liberdade como fundamento comum.

Beiser apresenta uma distinção entre o conceito de liberdade de Schiller e Kant: aparentemente na *Fundamentação* e na segunda *Crítica* de Kant a liberdade remete apenas à possibilidade – que se revela no dever – de agir de acordo com a lei moral, liberdade racional que não exige nenhuma expressão sensível. Para Schiller, liberdade é o poder de não ser determinado irrefletidamente nem pela sensibilidade nem pela razão, pois nestes casos não teríamos liberdade: no primeiro, pois não seríamos mais que um animal que reage passivamente, no segundo, pois seríamos um bárbaro no qual a lei

50 "It was essentially Schiller's critique of Kant that forced him to develop a completely new concept of freedom in the *Ästhetische Briefe*. If rational self-governance can become a form of tyranny, then it alone cannot provide a sufficient account of freedom. It is therefore necessary to formulate a new conception of freedom that excludes all forms of constraint, one that forbids the domination of reason over sensibility as well as sensibility over reason. This need was already apparent in the *Kalliasbriefe* and *Anmut und Würde*; it is only in the *Ästhetische Briefe*, however, that Schiller finally takes step. (BEISER, 2005, p. 230)

moral tornou-se uma lei estranha e positiva que precisa mutilar a sensibilidade pra se efetivar.

A vontade ficaria entre os dois domínios, moralidade e natureza, escolhendo de qual deles receberá a lei, assim a liberdade é usada em ambos os casos, ainda que ache indigno e imoral permanecer na esfera da natureza quando esta se opõe à da razão. Então não somos forçados a agir nem sobre a lei da natureza e nem sobre a lei da razão. Em outras palavras, a vontade deve manter total liberdade, tanto de suas necessidades físicas quanto racionais. Ela deve ser o poder de mediação entre os impulsos, sendo ela que permite dosar o que cada um pode e, assim, estabelecer seus limites. A vontade está, deste modo, acima de ambos os impulsos, ela é a unidade superior do qual os dois partem. (BEISER, 2005, p.224-225)

De acordo com Beiser, Schiller antecipa a ética romântica de Schlegel e Schleiermacher. A ética não pode apresentar só a perspectiva moral unilateral (pura), mas também uma perspectiva antropológica (empírica). (BEISER, 2005, p. 140) Podemos ver tal concepção na carta XV, na qual Schiller chega àquela conclusão de que o pleno desenvolvimento da humanidade é aquilo que chamamos beleza (Forma-viva). Os sentidos devem ser formalizados, os sentimentos levados à lei da razão, a forma deve ser sensificada e a razão deve tornar-se sensual. Assim, ação recíproca de forma e conteúdo coloca ambos em liberdade, surge a forma viva que nada mais é que aparência de liberdade (beleza).

Notamos com isso que há um novo conceito de liberdade presente em uma nota da carta XIX. Há dois significados para a liberdade, liberdade como atributo de nossa razão e liberdade como atributo de toda a nossa natureza. Como atributo da razão temos a autonomia, o poder de fazer leis para si mesmo. Como atributo da natureza significa agir de acordo com todo o nosso ser passando a envolver também a sensibilidade. Essa é uma clara crítica àqueles que não atribuíram papel à sensibilidade na destinação e expressão ética da humanidade, sendo a liberdade visível para estes somente quando a razão determina à vontade contra a sensibilidade.

Deste modo, esperamos ter apresentado o percurso filosófico de Schiller, no que diz respeito ao conceito de liberdade, partindo de uma concepção gnóstica, centrada em um afastamento do mundo sensível em direção à excelência moral intelectual, para um

holístico, no qual há uma valorização da sensibilidade e o ser do homem, entendido como sensível-racional, deve ser desenvolvido em sua totalidade. A discordância de Schiller com Kant é sobre o conceito da liberdade e o que seria um agente ético, pois no caso da moralidade, do fundamento e do móbil, a sensibilidade não deve ter voz, no entanto, no que concerne ao caráter moral do ente ético Schiller acredita que a sensibilidade tem um papel fulcral, pois ela deve ser uma expressão da liberdade do espírito. A sensibilidade não precisa ser, necessariamente, sacrificada em prol do agir moral, ela passa a ser um fim em si mesmo que inclusive faz parte de um desenvolvimento moral que almeja pôr em liberdade um indivíduo em sua completude.

A educação moral forma para a *dignidade*, para que se comporte de maneira sublime cultivando a vontade a seguir a lei da razão alçando-se acima da determinação da sensibilidade alcançando a universalização; a educação estética forma para a *graça*, para que o indivíduo torne-se belo pondo em liberdade e em ação recíproca tanto a razão quando a sensibilidade, se alçando acima da determinação de uma e de outra. Assim, aborda a pessoa como um todo desenvolvendo seus poderes de maneira harmônica e universalizando-a sem destruir sua individualidade.

A linha argumentativa de Schiller segue o seguinte caminho, a condição de possibilidade da liberdade é o fato de a vontade poder ser determinada por algo distinto da sensibilidade empiricamente condicionada (sentimentos naturais e patológicos e inclinações) que faria do homem um ser meramente sensível e natural, o homem e somente ele pode determinar sua vontade pela razão, deste modo está posta a condição de possibilidade da liberdade uma vez que a vontade pode ser determinada pela sensibilidade ou pela razão. Contudo, a liberdade mesma se restringe, em Kant, em vontade determinada pela razão, ou dito em outras palavras, quando o sujeito se autodetermina impedindo que algo heterônomo dirija sua vontade, seja este algo externo, como influências do meio, ou interno, sentimentos naturais e patológicos, impulsos e desejos. Nessa disputa quanto à determinação da vontade a resposta kantiana é clara, a razão, forte e imperativa, através da lei moral, deverá subjugar a natureza, seja interna ou externa, do indivíduo elevando-o à humanidade e à civilização, a razão é uma força que não só se expressa através da lei moral, mas que também, agindo por essa lei, deve barrar

a tentativa de condução da vontade pela sensibilidade natural e patológica derrubando as barreiras da efetivação da ação moral.

Schiller acredita que a autonomia moral é, como diz Kant, prova de liberdade, contudo, como não identifica razão e vontade, só admite liberdade em grau máximo quando razão e sensibilidade concordam, pois o homem é composto de ambas as dimensões e a legislação de apenas uma delas incorre necessariamente em restrição. Ainda que possa parecer uma contradição afirmar a necessidade de que a vontade seja determinada por uma lei dupla, vinda cada uma de uma parte da natureza humana, deve-se recordar que a sensibilidade que Schiller deseja reconciliar com a razão não é aquela sensibilidade bruta e selvagem, mas sim uma sensibilidade prática, cultivada, que por ter sido produzida pela vontade não se encontra em contradição com a lei da razão. Deste modo, o conceito de liberdade de Schiller sofreu uma transformação em comparação com o conceito kantiano de autodeterminação. Por incluir a sensibilidade como parte não só integrante na natureza do homem, mas que deve ser por ele cultivada e transformada a ponto de expressar seu espírito, Schiller acaba desenvolvendo um conceito holístico de liberdade, isto é, um conceito no qual a liberdade deve se exprimir pela razão e pela sensibilidade. Neste sentido, sua destinação seria mais que libertar-se da determinação sensível, pois até mesmo sua sensibilidade deveria tornar-se uma expressão da liberdade. Quando Kant ataca a sensibilidade, ou o sentimento moral dos empiristas, argumenta que a falta de esforço na manifestação desses sentimentos naturais e patológicos demonstrava que jamais poderiam contribuir para um valor moral, no entanto, Schiller compreendeu isto muito bem e por isso afirma a necessidade de desenvolvimento da sensibilidade.

Conclusão

Ao lançar um olhar mais amplo sobre as intenções de Schiller nota-se que é realizado um mesmo movimento sobre a estética e a ética kantiana, a saber, o de complementá-las adicionando uma parte empírica àquela pura já realizada por Kant. Schiller adere tanto à moral, parte pura da ética, quanto às definições transcendentais do juízo e experiência estética, isto é, a parte pura. No entanto, ele acreditava que nem uma nem outra devam ser o produto acabado de suas respectivas disciplinas, pois deveriam ganhar um acabamento através de um complemento empírico, isto é, de uma investigação

que parte não do lado do sujeito, mas sim do objeto, não do puro e transcendental, mas sim do empírico e sensível.

Quando Schiller reflete sobre *graça* e *dignidade* está justamente observando que a ação moral pode causar bem-estar ou mal-estar no agente que a pratica, bem como deleite ou repulsa naquele que a aprecia. Nesta medida, uma ação moral com uma inclinação contrária (*dignidade*) é realizada com mal-estar, pois há violência entre as faculdades, no entanto ela é apreciada como uma ação moralmente grande, sublime, pois teve que superar obstáculos sensíveis usando a força suprassensível. Já a ação moral praticada com inclinação ao dever (*graça*) é realizada com bem-estar e por isso é moralmente bela, pois sua sensibilidade cultivada se aliou ao dever produzindo uma ação na qual razão e liberdade concordam e que sua efetivação produz prazer. Com essa fórmula Schiller acredita ter conseguido reconciliar razão e sensibilidade, dever e inclinação.

O ideal de *Bela alma* forjado por Schiller acaba se apresentando como ideal regulativo ou tarefa infinita da humanidade rumo à sua destinação. Isto é, ainda que pareça impossível agirmos com *graça* sempre – o que parece seguro afirmar – podemos afirmar igualmente que este é o dever-ser que Schiller postula como meta. Se é fato que em situações específicas não parece plausível o ser humano agir com *graça* podemos, nestes casos, nos contentar com a *dignidade*. Com efeito, não estaríamos traindo os princípios schillerianos se afirmássemos que devemos sempre buscar a *graça* nas situações onde ela for realizável, em todos os outros casos devemos agir com *dignidade*. Esta parece ser no fim das contas a destinação da humanidade para Schiller.

Se o trabalho que aqui se encerra tiver contribuído para a demonstração não só do acoplamento de Schiller a Kant, mas também da originalidade de algumas ideias de Schiller nos daremos por satisfeitos.

Bibliografia

Bibliografia Básica

GOETHE E SCHILLER. **Correspondências**. Tradução de Cláudia Cavalcanti. São Paulo. Hedra, 2010.

KANT, Immanuel. **A religião nos limites da simples razão**. Tradução: Arthur Mourão. Edições 70. Lisboa, Portugal.1992.

_____. *Crítica da faculdade do juízo*. Tradução de Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Editora Forense, 1993.

_____. *Crítica da razão prática*. Tradução Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003. Ed. Bilingue.

_____. *Crítica da razão pura*. 2ª edição. Tradução de Manuela Pinto dos Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.

_____. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução: Paulo Quintela. EDIÇÕES 70, LDA. Setembro de 2007.

SCHILLER Friederich. *A educação estética do homem: numa série de cartas*. Tradução Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. São Paulo. Iluminuras, 2014.

_____. **Cultura estética e liberdade: Cartas ao Príncipe de Augustenburg, fevereiro-dezembro de 1793**. Organização, introdução e tradução de Ricardo Barbosa. São Paulo. Hedra, 2009

_____. **Do Sublime ao trágico**. Organização: Pedro Sússekind; tradução e ensaios Pedro Sússekind e Vladimir Vieira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

_____. *Kallias ou sobre a beleza: A correspondência entre Schiller e Körner Janeiro – Fevereiro de 1793*. Tradução e introdução Ricardo Barbosa. Rio de Janeiro. Jorge Zahar, 2002.

_____. **Sobre a graça e a dignidade**. Tradução: Ana Resende. Porto Alegre: Movimento, 2008.

_____. **Sobre a utilidade mora dos costumes estéticos.** In: Entre Kant e Hegel. Joaosinho Beckenkamp, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

Bibliografia complementar

ABBAGNAMO Nicola. **Dicionário de Filosofia.** Tradução Alfredo Bossi. 5D São Paulo, Martins Fontes. 2007.

BARBOSA Ricardo. **A filosofia clássica alemã e a crítica estética da modernidade de Schiller a Hegel.** Revista de Ética e filosofia política. Número XXI–Volume I–julho de 2018.

_____. **Limites do belo: Estudo sobre a estética de Friedrich Schiller.** Belo Horizonte. Relicário, 2015.

_____. **Schiller & a cultura estética.** Rio de Janeiro. Zahar. 2004.

BEISER Frederick. **Schiller as philosopher: A Re-Examination.** Nova York. Oxford University Press, 2005.

CAYGILL Howard. **Dicionário de Kant:** Tradução de Álvaro Cabral e revisão técnica de Valério Rohden. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, Ed, 2000.

FELDHAUS Charles. **Kant, Schiller, Obligation and Chimerical Ethics.** Stud. Kantiana v.15, n.2 (ago. 2017): 111-120.

_____. **Kant, Schiller e a virtude em observações sobre o sentimento do belo e do sublime.** Conjectura: Filos. Educ., Caxias do Sul, v. 22, n. especial, p. 49-58, 2017.

_____. **Dever e inclinação em Kant e Schiller.** ethic@-Florianópolis, Santa Catarina, Brasil, v.14, n.3, p.395–414. Dez, 2015.

FICHTE Johann. **Sobre o espírito e a letra na filosofia.** Tradução e notas: Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo. Humanitas. 2014.

HABERMAS J. **Discurso filosófico da modernidade: Doze lições.** Tradução de Luiz Sérgio Sergio Repa. Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes. 2000

Höffe Otfried. **Immanuel Kant**. Tradução: Christian Viktor Hamm, Valerio Rohden – São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HUSSAK Pedro e VIEIRA Vladimir. **Educação estética: de Schiller a Marcuse (Org)**. Rio de Janeiro. Nau. 2011.

LÓPEZ A maria Del Rosario. **Una superación estética del deber? La crítica de Schiller a Kant**. EPISTEMENS, vol 28, nº 2, 2008, pp. 1 – 24.

SAFRANSKI Rüdiger. **Romantismo: Uma questão alemã**. Tradução Rita Rios. São Paulo. Estação liberdade. 2010.

_____. **Schiller o La invención del idealismo alemán**. Traducción del alemán de Raúl Gabás. Título original: Schiller oder die Erfindung des Deutschen Idealismus i.a edición. Tusquets Editores: marzo de 2006.

SANTOS Leonel R. **Kant, sua interpretação moral do Cristianismo e raízes bíblico-cristãs da sua ética**. *Conjectura: Filos. Educ.*, Caxias do Sul, v. 22, n. 2, p. 226-278, maio/ago. 2017.

SÜSSEKIND Pedro. **O impulso lúdico: Sobre a questão antropológica em Schiller**. *Artefilosofia*, nº10. Ouro preto, p. 11 – 24, abril, 2011.

PAVÃO Aguinaldo. **O papel das inclinações na filosofia moral de Kant**. *VERITAS*. Porto Alegre. v. 53. n. 1 março, 2008. p.7-12.

PINHEIRO Letícia. **Kant e o mal moral: a insuficiência da lei como móbil para o arbítrio**. *Studia Kantiana*. V7, n:8 p.141-153. 2009

REINER Hans. **Duty and Inclination The Fundamentals of Morality Discussed and Redefined with Special Regard to Kant and Schiller**. MARTIUSNIJHOFF PUBLISHERS a member of the KLUWER ACADEMIC PUBLISHERS GROUP THE HAGUE BOSTON LANCASTER. 1983.

VIEIRA, Vladimir Menezes. **Da beleza como efeito da moralidade: Kant e Schiller**. *Artefilosofia*, Ouro Preto, n.10, p. 25-33, abr.2011.