

Schiller crítico de Kant?

[Is Schiller a Kant Critic?]

Carlos Eduardo Moreno Pires *

Universidade Estadual do Norte Fluminense (Campos dos Goytacazes, Brasil)

1.

Na primeira seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785), Kant apresenta alguns cenários de ações com o objetivo de mostrar que a boa vontade “está sempre no cume da apreciação de todo o valor das nossas ações” moralmente obrigatórias¹ (*GMS*, AA 04: 397-99; 206-8)². Esses cenários ilustram casos específicos de ações moralmente obrigatórias, com base nos quais Kant apresenta a tese de que as situações mais favoráveis à manifestação de uma boa vontade são justamente aquelas nas quais o agente tem de superar certos “obstáculos subjetivos” para fazer aquilo que a moralidade exige como dever (*GMS*, AA 04: 397; 206).

Assim, por exemplo, uma boa vontade tende “a brilhar com luz mais clara” em situações em que o agente, mesmo desejando a “morte”, “conserva contudo sua vida”, porém, “não por inclinação ou medo”, mas simplesmente porque reconhece que isso é “dever” (*GMS*, AA 04: 397-8; 206-7). O mesmo tende a acontecer também quando um determinado agente pratica ações beneficentes com o “ânimo

* Mestre e doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Cognição e Linguagem, da Universidade Estadual do Norte Fluminense (UENF). E-mail: edu.filosofia@hotmail.com. Gostaria de agradecer ao professor Julio Esteves pelas revisões e comentários críticos a este trabalho. Gostaria de agradecer também a Ricardo Barbosa por seus esclarecimentos a respeito da carta a Kant, escrita por Schiller em 14 de junho de 1793.

¹ Ainda que todas as nossas ações estejam de um modo geral relacionadas a uma vontade, nem todas elas são por isso mesmo submetidas ao juízo moral. Na verdade, a maioria esmagadora das ações cotidianas cai normalmente ou sob a categoria do moralmente indiferente, ou sob a do moralmente permitido. Porém, inevitavelmente, alguns cursos de ação envolvem máximas que não passam pelo crivo da lei moral universal, sendo, por isso mesmo, classificados como moralmente proibidos, e os cursos de ação expressos pelo contrário contraditório daquelas máximas se constituem como moralmente obrigatórios. Assim, a tese kantiana de que o valor moral das ações repousa inteiramente no motivo do dever e com exclusão da motivação pelas inclinações só se aplica ao caso das ações moralmente proibidas e ao das moralmente obrigatórias. Com efeito, não faria nenhum sentido exigir que ações moralmente indiferentes ou moralmente permitidas sejam feitas exclusivamente pela consciência do dever e sem o motivo das inclinações, já que tais ações não são absolutamente moralmente devidas e visam justamente à satisfação das inclinações.

² Referências a obras de Kant são feitas de acordo com a edição da Academia. No caso da *Fundamentação*, são citadas também as páginas da edição portuguesa de Paulo Quintela, disponível na coleção “Os Pensadores”.

(...) velado pelo desgosto pessoal que apaga toda a compaixão pela sorte alheia (*GMS*, AA 04: 398- 207)”. De acordo com Kant, situações como essa última constituiriam condições adequadas para a manifestação da boa vontade de um filantropo e, por conseguinte, para posterior avaliação dessas suas ações como dignas candidatas a possuir “autêntico valor moral” (*GMS*, AA 04: 398; 207).

No entanto, tomadas superficialmente e fora de seu contexto original, as situações descritas nesses cenários da primeira seção da *Fundamentação* serviram de base a um tradicional mal-entendido, de acordo com o qual Kant teria dito que uma ação moralmente obrigatória é digna candidata a possuir valor moral somente na medida em que uma boa vontade consegue eliminar totalmente a influência de certos “obstáculos subjetivos”. O que soa estranho e parece ser até mesmo contraintuitivo é o fato de que, nos cenários de ações apresentados por Kant nas mencionadas passagens, os “obstáculos subjetivos”, cuja influência deveria ser totalmente eliminada, são, paradoxalmente, inclinações que **favorecem** cursos de ação moralmente obrigatórios, como o instinto natural de preservar a própria vida e a inclinação ou tendência natural a ajudar os outros. Essas inclinações naturais dadas conduzem o agente imediatamente a ações moralmente exigidas, em contraste, por exemplo, com o desejo do lucro, que somente pelo receio de perda da clientela leva um comerciante inescrupuloso a adotar uma política de honestidade para com todos, sem distinção (*GMS*, AA 04: 397; 206). Ora, como a moral kantiana adquiriu uma certa má fama por supostamente pressupor um irremediável conflito entre dever e inclinação, uma oposição de princípio entre razão e sensibilidade, seria razoável esperar que Kant considerasse como sendo “obstáculos subjetivos” exclusivamente inclinações que conduzem um agente a cursos de ação em **oposição** à moralidade, e não aquelas que levam imediatamente a ações moralmente obrigatórias. Teria Kant sustentado a tese paradoxal segundo a qual as inclinações são sempre um obstáculo à moralidade, mesmo quando elas não representam uma oposição à moralidade, mas, sim, por assim dizer, “empurram” o agente justamente em direção ao que o dever exige? Ou haveria algum mal-entendido na interpretação daquelas passagens?

Como quer que seja, entre os intérpretes e defensores de Kant³ há um consenso de que a origem desse mal-entendido estaria já em um seu contemporâneo, o poeta e filósofo Friedrich Schiller (1759-1805). Frequentemente, os epigramas “Escrúpulo da Consciência” (*Gewissensskrupel*) e “Decisão” (*Decisum*) são citados como prova da suposta interpretação feita por Schiller a respeito dos mencionados cenários da *Fundamentação*. Segundo os intérpretes, Schiller teria dado a entender naqueles escritos que, por considerar que inclinações que favorecem a execução do dever da filantropia são “obstáculos subjetivos” e

³ Cf. Allison, 1990, p. 110; Baron, 2002, p. 92; Baxley, 2010, p. 30; Esteves, 2014, p. 106; Guyer, 1996, p. 336; Paton, 1971, p. 48; Schneewind, 2009, p. 397, 34n.

retiram o valor moral das ações feitas por elas, Kant exigiria ou bem a presença de inclinações em franca **oposição** ao dever de ajudar os outros, ou bem pelo menos a **ausência** daquelas inclinações **favoráveis** ao cumprimento desse dever, para que uma boa vontade se manifeste em ações filantrópicas dotadas de autêntico valor moral. Nos seguintes famosos versos, encontramos o suposto apoio textual para essa interpretação de Schiller:

Escrúpulo da Consciência:

Alegremente, eu sirvo meus amigos, mas, ai de mim! faço isso com prazer.

Por isso estou atormentado pela dúvida de que não sou uma pessoa virtuosa.

Decisão:

Certamente, seu único recurso é tentar desprezá-los totalmente,

E então, com aversão, fazer o que o dever ordena a você.⁴

2.

Isso posto, buscaremos mostrar que esses famigerados versos epigramáticos não devem ser tomados ao pé da letra, como se eles exprimissem o que Schiller realmente supôs que Kant estivesse querendo dizer com os já mencionados cenários de ações na primeira seção da *Fundamentação*; nem devem ser muito menos interpretados como uma forma de crítica à psicologia moral de Kant, mais exatamente, à sua teoria sobre a motivação moral. Para tanto, começaremos com algumas breves considerações sobre os assim chamados “Xênios” (*Xenien*).

No contexto em questão, os Xênios são dísticos epigramáticos escritos a quatro mãos, por Schiller e ninguém menos que seu célebre amigo, o poeta e escritor Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832). Embora publicados no “Almanaque das Musas” (*Musen-Almanach*) do ano de 1797, cuja edição era de responsabilidade do próprio Schiller, a história dos Xênios remonta ao ano de 1795, já com os primeiros números da revista “As Horas” (*Die Horen*), da qual ele era igualmente editor, juntamente com Alexander von Humboldt (1769-1859), Karl Ludwig von Woltmann (1770-1817) e Johann Gottlieb Fichte (1794-1814).

Em suma, a revista foi idealizada com a pretensão de ser uma espécie de fórum no qual questões relacionadas à arte, filosofia e ciência de um modo geral pudessem ser devidamente debatidas por uma “sociedade de ilustres sábios”

⁴ Os epigramas foram traduzidos por Julio Esteves. A versão original está disponível em: <https://www.friedrich-schiller-archiv.de/gedichte-schillers/xenien/die-philosophen/gewissensskrupel/> e <https://www.friedrich-schiller-archiv.de/gedichte-schillers/xenien/die-philosophen/decisum/>

(Vaccari, 2014, p. 15). Entre os nomes convidados para participar dessa “sociedade” estavam os de Goethe, Johann Gottfried Herder (1744-1803), Johann Christian Friedrich Hölderlin (1770-1843), August Wilhelm Schlegel (1767-1845), Christian Garve (1742-1798), Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819), Johann Heinrich Meyer (1760-1832) e Johann Heinrich Voss (1751-1826).

Embora pretendesse reunir contribuições dos mais importantes e influentes intelectuais da época, o contexto dos primeiros números da revista *As Horas* trouxe à tona já alguns indícios que colocavam em dúvida o sucesso do projeto confiado a Schiller por Johann Friedrich Cotta (1764-1832), o famoso livreiro e editor de Tübingen. Um desses indícios era a carência de boas contribuições à revista, apesar do nível de erudição reconhecidamente alto de seus colaboradores. Como observa Lesley Sharpe (1991, p. 145), os trabalhos de Goethe e Schiller seriam fundamentais para mantê-la em atividade mesmo que por um período muito curto, uma vez que seu último número foi a edição de dezembro de 1797.

Porém, o mais significativo desses indícios talvez tenha sido o que mais tarde ficou conhecido como a “disputa das Horas”, a saber, um polêmico e acalorado debate travado entre Schiller e Fichte sobre critérios de publicação (Vaccari, 2014). De uma maneira muito particular, as controvérsias que giravam em torno desse debate trouxeram água para o moinho de parte dos leitores d’*As Horas*, que, desde seus primeiros números, faziam certas críticas e restrições à revista, em especial, em relação ao fato de ela pressupor um público leitor já acostumado com uma terminologia mais técnica.

Diante desse estado de coisas, Schiller e Goethe decidiram declarar guerra contra a vida literária e cultural daquela época, tida pela dupla como medíocre, e, no final do ano de 1795, tiveram a “ideia” de escrever dísticos satírico-polêmicos, tal como originalmente fizera o poeta romano Marcus Valerius Martialis (40-104) (Carus, 1896, p. 07). Em grande parte, os ataques mais incisivos seriam aqueles desferidos contra o que os “ridículos” leitores diziam a respeito d’*As Horas* (Goethe; Schiller, 2010, p. 56), como se pode verificar, por exemplo, com base numa carta a Goethe, escrita por Schiller em 27 de janeiro do ano de 1796, período em que os Xênios começaram a ser redigidos:

Pense em honrar Reichardt, nosso *soi-disant* amigo, com [alguns Xênios]. Acabo de ler uma crítica das *Horas* em sua revista *Deutschland*, a qual Unger edita, na qual ele, emancipado, se expressou terrivelmente sobre os divertimentos e ainda sobre outros ensaios [...] Tudo escrito com uma raiva não suficientemente dissimulada [...]. Também nas *Horas* precisamos perseguir duramente Reichardt, que, sem motivo algum, ataca-nos sem nos poupar [...] (Goethe; Schiller, 2010, p. 58).

Naturalmente, esses Xênios não poderiam ter outra recepção senão aquela que o curso da história acabou por mostrar. Como observa Paul Carus (1896, p. 08), os Xênios causaram nada menos que uma tempestade de indignação na cultura literária contemporânea, e, em resposta, alguns “Anti-Xênios” foram escritos por

boa parte daqueles que foram perseguidos e atacados pela dupla. Aliás, na citação seguinte, Carus (1896) ressalta como digno de nota que essas respostas ultrapassavam os limites de uma discussão literária, uma vez que os críticos da dupla levaram a batalha dos Xênios, por assim dizer, para um campo essencialmente pessoal.

(...) the Anti-Xenios are *wholly* personal. They are rude, malicious and mean. They insinuate that the Xenios were prompted by vile motives; that Goethe and Schiller wanted more praise and flattery; that they were envious of the laurels of others and wanted to be the sole usurpers of Mount Parnassus. Schiller was called Kant's ape, and Goethe was reproached with his family relations (Carus, 1896, p. 08).

3.

Embora restritos às páginas finais do “Almanaque das Musas para o ano de 1797”, os Xênios podem ser vistos como o melhor exemplo da aliança político-literária entre Goethe e Schiller, que começou em 1794, logo após Schiller tê-lo convidado para participar do corpo editorial d’*As Horas*, em uma carta de 13 de junho daquele ano. Entre outras coisas, essa aliança faria com que Schiller começasse a retomar, pouco a pouco, o caminho da poesia e da dramaturgia, que havia abandonado em 1791, por ocasião do início de seus estudos filosóficos.

Entre 1791 e 1795, Schiller se propôs a tarefa de estudar filosofia, mais exatamente, se propôs a tarefa de estudar com afinco a filosofia kantiana. Porém, ao que tudo indica, como veremos, não constava em seu plano de estudos a principal obra de Kant, a saber, a *Crítica da Razão Pura* (1781), e isso pela seguinte razão. Schiller não se sentia filosoficamente preparado para se dedicar ao estudo das principais teses da primeira *Crítica* e, de certo modo, nem mesmo dos escritos kantianos de seu amigo Karl Leonard Reinhold (1758-1823). Eis por que, em 1787, quando Schiller manifestara intenção de estudar Kant, Reinhold já o advertira para começar por suas obras mais acessíveis, como, por exemplo, pelo opúsculo *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita* (1784) (Beiser, 2005, p. 38).

De todo modo, sabe-se que naquele período Schiller se dedicou ao estudo das seguintes obras: *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785), *Crítica da Razão Prática* (1788), *Crítica da Faculdade do Juízo* (1790) e *A Religião nos Limites da Simples Razão* (1793) (Beiser, p. 2005, p. 39-41). Entretanto, em razão de seu profundo e já conhecido interesse por questões relacionadas à estética, Schiller empreendeu um estudo mais detalhado da *Crítica da Faculdade do Juízo*, sendo que as primeiras impressões que colheu da leitura da obra estão documentadas em um trecho da carta ao seu igualmente amigo Christian Gottfried Körner (1756-1831), escrita em 03 de março de 1791.

Você não advinha o que leio e estudo agora? Nada menos do que *Kant*. Sua *Crítica da faculdade do juízo*, que adquiri, me estimula através do seu conteúdo pleno de luz e rico em espírito, e me trouxe maior desejo de me familiarizar aos poucos com a sua filosofia. Pelo meu pouco conhecimento de sistemas filosóficos, a *Crítica da razão [pura]* e mesmo alguns escritos de Reinhold ser-me-iam agora ainda demasiado difíceis e me tomariam muito tempo. Mas como já tenha pensado muito por mim mesmo sobre estética e nisso sou ainda mais versado empiricamente, progrido com mais facilidade na *Crítica da faculdade do juízo* e começo a conhecer muito sobre as representações kantianas, pois nessa obra ele se refere a elas e aplica muitas ideias da *Crítica da razão [pura]* à *Crítica da faculdade do juízo*. Em suma, pressinto que Kant não é para mim uma montanha intransponível e, certamente, ainda me envolverei com ele com mais exatidão. Como no próximo semestre lecionarei estética, isso me dá a oportunidade de dedicar algum tempo à filosofia em geral (Barbosa, 2015, p. 14).

Convém, porém, frisar que o que interessava mais especificamente a Schiller era a primeira parte da *Crítica da Faculdade do Juízo*, que, naquele contexto, seria usada como principal referencial teórico das preleções sobre estética previstas para começar no segundo semestre do ano de 1791. No entanto, em razão de seu péssimo estado de saúde à época, essas preleções foram temporariamente suspensas e realizadas somente no semestre de inverno de 1792-93. Embora sua saúde estivesse sensivelmente fragilizada, “Schiller não interrompeu os estudos necessários” a essas preleções e, neste intervalo, “continuou a ler com afinco a obra de Kant”, assim como “as principais obras dos principais estetas do seu tempo (Barbosa, 2004, p. 10; 2015, p. 22).”

Ricardo Barbosa (2009, p. 31) ressalta que esses estudos filosóficos “renderam-lhe um material considerável, habilmente preparado em vista não só [de suas preleções sobre estética], como também da revista *Neue Thalia*”, editada pelo próprio Schiller. Barbosa (2009, p. 31) explica que a parte desse material relacionada ao conceito do sublime “foi refundida e transformada” nos seguintes artigos: “‘Do sublime (Para o desenvolvimento de algumas ideias kantianas)’, ‘Sobre o patético’, e ‘Observações dispersas sobre diversos objetos estéticos’” – esses artigos foram “publicados em 1793 nos números 3, 4 e 5 de *Neue Thalia*.”

Já a parte que dizia respeito às suas reflexões sobre o belo foi destinada “ao projeto de um diálogo filosófico à maneira platônica: *Kallias ou sobre a beleza*”, no qual Schiller abordaria o “problema da possibilidade de um conceito *objetivo* do belo, formulado de modo a validar um *princípio* igualmente objetivo para o gosto”, e isso, destaca Barbosa, tomando a filosofia kantiana como sua principal base teórica, apesar do próprio Kant (*KU*, AA 05: 231-6; 77-81)⁵ insistir na impossibilidade de uma dedução objetiva do juízo do gosto (2009, p. 31). É o que se lê, por exemplo, em uma passagem da carta de 11 de fevereiro de 1793, escrita a Bartholomäus Ludwig Fischenich (1768-1831):

⁵ Os números seguintes aos da edição da Academia se referem à página da tradução feita por Valério Rohden e Antônio Marques.

Aqui, ouve-se ressoar em todas as ruas as palavras forma e conteúdo; quase não se pode mais dizer nada de novo na cátedra, a não ser que a gente se proponha a não ser kantiano. (...) minhas preleções sobre estética me introduziram com bastante profundidade nessa matéria complicada e me obrigaram a chegar a conhecer a teoria de Kant com tanta exatidão quanto é preciso para não ser um mero repetidor. Estou efetivamente no caminho de refutá-lo e de atacar sua afirmação de que não é possível um princípio objetivo do gosto, pois estabeleço um tal princípio. ... Estudei Kant e, além disso, ainda li os outros estetas mais importantes. Esse estudo contínuo me conduziu a alguns resultados importantes, os quais, espero, resistirão à prova da crítica. De início, queria publicar minhas novas ideias sobre o belo num diálogo filosófico; porém, como meus planos se estenderam, quero dispor de mais tempo para isso e deixar minhas ideias germinarem completamente (Barbosa, 2002, p. 16).

Embora pretendesse publicá-lo já em meados do ano de 1793, Schiller não conseguiu desenvolvê-lo completamente, e o audacioso projeto de *Kallias* foi apenas parcialmente realizado em artigos, ensaios e em algumas correspondências da primeira metade da década de 1790, principalmente naquelas trocadas no ano de 1793 com Körner e também com o Príncipe Friedrich Cristian von Schleswig-Holstein-Sonderburg-Augustenburg (1765-1814) (Barbosa, 2004, p. 14).

4.

Além de conter parte significativa do projeto de *Kallias*, essas correspondências trocadas com o Príncipe de Augustenburg constituem nada menos que “a primeira versão de *Sobre a educação estética do homem numa série de cartas* [1795], a obra teórica mais conhecida de Schiller” (Barbosa, 2009, p. 09). Numa palavra, nessas correspondências estão particularmente documentadas as linhas mais gerais de algumas das principais teses daquela que seria não somente a sua obra teórica mais conhecida, mas, também, como sublinha Frederick Beiser (2005, p. 119), a obra em que culminaria todo o seu trabalho da primeira metade da década de 1790.

Por exemplo, nas correspondências com o seu mecenas, Schiller já esboçava alguns dos pontos centrais da famosa tese das *Cartas Estéticas*, de acordo com a qual a formação do caráter “perfeito” pressuporia a educação do homem como um todo, e não apenas de sua parte racional, como propugnava a maioria esmagadora dos teóricos do Esclarecimento. Assim, àquela altura, Schiller (2009, p. 79-80) já chamava atenção para o papel que a “cultura *estética*” poderia ser chamada a representar na formação de tal caráter, dado que o bom “gosto” seria o instrumento mais adequado para a “purificação ética da vontade”, como se pode verificar, por exemplo, a partir da carta de 13 de julho de 1793.

Mas, como o cultivo do gosto poderia promover “a purificação ética da vontade”? Em uma passagem da carta de 03 de dezembro de 1793, Schiller (2009,

pp. 138-9) explica ao Príncipe de Augustenburg que seria possível a “moralidade (...) ser promovida de dois modos” distintos entre si: ou bem poder-se-ia promovê-la ao “fortalecer o partido da razão e a força da boa vontade”, ou bem, pelo menos por uma via indireta, ao “romper o poder da tentação para que mesmo a razão mais fraca e a boa vontade mais fraca ainda lhe sejam superiores.”

Por essa última via, Schiller (2009, p. 137-40) acreditava que o bom gosto poderia contribuir para a promoção da moralidade, já que ele tenderia a romper a resistência imposta pelos impulsos sensíveis que se constituem como obstáculo à “*determinação imediata da vontade pela lei da razão.*” Isto porque, grosso modo, dado que o bom gosto pressupõe “moderação e decoro”, ao passo que “detesta tudo o que é anguloso, duro [e] violento”, por exemplo, aquele que o cultiva, segundo Schiller, tenderia desenvolver certo “grau de domínio sobre” aqueles impulsos sensíveis, de modo que, ao fim e ao cabo, um “ânimo esteticamente refinado” viesse a adquirir “ao menos uma habilidade de interromper o estado meramente passivo de sua alma por um ato de autoatividade e de deter pela reflexão a rápida transição dos sentimentos às ações” morais (2009, p. 140).

Mas, ao expor alguns dos pontos centrais de sua controversa tese segundo a qual o “gosto” refinado poderia “contribuir para a promoção da eticidade”, Schiller se dá ao trabalho de explicar ao Príncipe de Augustenburg que a sua “opinião não pode ser de modo algum a de que a participação do bom gosto numa ação possa torná-la numa ação ética” propriamente dita (2009, p. 136). O que o bom gosto pode fazer é apenas “*favorecer* a moralidade da conduta (...), mas ele mesmo nunca pode *produzir* algo moral através de sua influência” sobre a vontade do agente, pois, a esse respeito, enfatiza Schiller ao seu mecenas, “penso de modo perfeitamente *kantiano* (2009, p. 135-6).”

5.

A influência de Kant sobre o pensamento ético de Schiller pode ficar evidente na medida em que compreendemos alguns dos motivos que o levaram a estudar a filosofia kantiana entre os anos de 1791 e 1795. Como dissemos, nesse período, Schiller empreendeu um estudo mais detalhado da primeira parte da *Crítica da Faculdade do Juízo*, haja vista que ele acreditava que na Crítica da faculdade de juízo estética estariam contidos os meios necessários para resolver um problema com o qual, havia já algum tempo, ele se ocupava e cuja solução o próprio Kant pensava ser impossível, a saber, encontrar “um princípio do gosto, que forneça o critério universal do belo através de conceitos determinados” (*KU*, AA 05: 231; 77). É o que se lê em uma carta ao Príncipe de Augustenburg, escrita em 03 de fevereiro de 1793:

Este é o nó cujo desate infelizmente mesmo Kant considera impossível. Portanto, o que vós direis, Magnânimo Príncipe, sobre a ideia de um iniciante, que somente desde ontem lançou um olhar no interior do santuário da filosofia, já ainda encontrar uma solução para este problema depois da explicação de um tal homem? De fato, nunca teria tido ânimo para tal coisa se a própria filosofia de Kant não me proporcionasse os meios para isto. Esta fecunda filosofia, da qual com tanta frequência se diz que apenas sempre demole e nada constrói, fornecesse, segundo minha convicção atual, as sólidas pedras fundamentais para erguer também um sistema da estética, e somente a partir de uma ideia preconcebida do seu criador posso explicar para mim mesmo que ele ainda não tenha logrado este mérito (Schiller, 2009, pp. 59-60).

Como observa Beiser (2005, p. 41-2), a busca de Schiller por um princípio estético objetivo explica o motivo pelo qual ele se dedicou fundamentalmente ao estudo da Crítica da faculdade de juízo estética, mas não diz o porquê de seu interesse na abordagem kantiana de problemas relacionados à metafísica, à ética e à política, por exemplo. Em parte, explica Beiser (2005, p. 42), esse interesse pela filosofia kantiana de um modo geral se justifica na medida em que “Schiller’s later philosophical essays go far beyond the merely aesthetic: they also deeply concern, and do not merely touch upon, issues in education, ethics and politics.”

Por outro lado, Beiser (2005, p. 42) explica também que o mais significativo desses motivos talvez tenha sido o fato de que Schiller se sentia particularmente atraído por algumas específicas doutrinas de Kant, acrescentando que essa atração extrapolava suas meras preocupações enquanto escritor, na medida em que dizia respeito a questões relacionadas à sua formação filosófica. Obviamente, não vamos nos ocupar aqui com a formação filosófica de Schiller, até porque carecemos com toda certeza de boa parte das informações necessárias para tamanho empreendimento. Para os propósitos deste trabalho, precisamos, entretanto, fazer a seguinte observação.

Nos primeiros anos da década de 1780, Schiller começa a assumir uma postura um tanto ou quanto cética e a se distanciar, pouco a pouco, daquele que foi o fundamento último de seus primeiros trabalhos sobre ética, grosso modo, a ideia, por assim dizer, de uma providência divina que cria e governa todo o universo. Essa crescente postura cética, afirma Beiser (2005, p. 42-3), deixava Schiller cada vez mais vulnerável diante de um materialismo filosófico que, ao conceber a realidade como sendo constituída somente de matéria em movimento, minava principalmente as bases de sua crença na possibilidade da liberdade fundada em princípios morais, que remonta aos tempos em que era aluno da Karlschule, entre janeiro de 1773 e dezembro de 1780.

Como observa Beiser, é justamente Kant quem põe um ponto final nesse ceticismo de Schiller, ao “gave him a (...) new basis to refute materialism and to uphold his undying belief in moral freedom” (Beiser, 2005, p. 43). Isso porque, em seus estudos da primeira metade da década de 1790, Schiller toma ciência da “distinction between appearances and things-in-themselves, between noumena and

phenomena” e do modo como essa importante distinção permitiu que, na *Crítica da Razão Pura*, Kant pudesse demonstrar a “*possibility of freedom*”, e, na *Crítica da Razão Prática*, por sua vez,

proceed to a proof of the *reality* of freedom by an appeal to the ‘fact of reason’, i.e. that we are aware through the moral law that we have a power to act independent of the causality of the phenomenal world (Beiser, 2005, p. 43).

Assim, segundo a interpretação de Beiser (2005, p. 43), Kant não somente forneceu os meios teóricos para que Schiller pudesse “save freedom from the snares of materialism”, mas, também, e o que é mais importante ainda, “promised a new foundation for morality, one completely independent of the old theistic metaphysics”, ao sustentar “that the fundamental principle of morality, the categorical imperative (...) rests upon the autonomy of the will, the idea that the rational will alone is the sole source of the law”, como Schiller pôde ver já a partir de suas leituras da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*.

Ora, tomando essas breves considerações por base, é lícito dizer que os estudos kantianos da primeira década de 1790 não somente determinaram o desenvolvimento filosófico de Schiller, mas, no que tange ao seu pensamento ético, em particular, operaram uma verdadeira “revolution”, que é resumida por Beiser da seguinte maneira:

Where Schiller’s early ethics placed the source of moral obligation in the laws of nature and divine providence, his later Kantian ethics would locate that source in the laws of the rational will alone. Where his earlier ethics attempted to connect moral duty and self-interest, his later Kantian ethics would stress moral principle as the sole motive for moral conduct. Where his earlier ethics saw the general happiness as the fundamental law of morality, his later Kantian ethics would find this law in the categorical imperative alone. And where his earlier ethics would stress the importance of love and benevolence as the basis of moral action, his later Kantian ethics would replace naturally good sentiments with the moral law (Beiser, 2005, p. 44).

6.

Alguns importantes sinais dessa revolução kantiana no pensamento ético de Schiller podem ser vistos em *Sobre Graça e Dignidade* (1793), ensaio com o qual ele estava inteiramente envolvido quando precisou postergar a entrega do projeto de *Kallias*. Assim, a certa altura daquele ensaio, vemos claramente que Schiller (2008, p. 38) endossa outra importante distinção kantiana, a saber, entre ações “conformes ao dever” e “por dever”, ao enfatizar que o “agir ético” não pode ter que depender da simples “conformidade à lei [*Gesetzmässigkeit*] dos atos”, à lei moral, “mas unicamente da *conformidade ao dever* [*Pflichtmässigkeit*] das disposições”.

Na sequência imediata, Beiser (2005, p. 174) ressalta que Schiller lança mão de um argumento com o qual Kant concordaria perfeitamente, a saber, aquele segundo o qual a graça, entendida como um **modo de expressão** da execução da ação moral, não pode ser um critério seguro para que possamos atribuir valor moral às ações moralmente obrigatórias, como podemos ver por esta importante passagem de *Sobre Graça e Dignidade*:

(...) parece certo que o aplauso da sensibilidade, se também não torna suspeita a conformidade ao dever, é, porém, ainda menos capaz de *ocultá-la*. A expressão sensível deste aplauso na Graça nunca dará, portanto, um testemunho suficiente e válido da eticidade da ação, na qual ele é encontrado, e nunca se saberá o valor moral da bela exposição de uma disposição ou ação [*Handlung*] (Schiller, 2008, p. 38).

Surpreendentemente, ainda nesse mesmo contexto de *Sobre Graça e Dignidade*, Schiller (2008, p. 37-9) antecipa o que ficou conhecido através da interpretação de Herbert J. Paton por “method of isolation”,⁶ ao afirmar que Kant estabelece uma “oposição severa e penetrante” entre o dever e as inclinações, apenas “para estarmos inteiramente seguros de que a inclinação não *interveio*” como fundamento determinante da ação moral, e não porque ele pressupusesse que haja uma incompatibilidade de princípio entre o dever e as inclinações que lhe são favoráveis, como afirma, contudo, a maioria esmagadora dos intérpretes e comentadores de Kant.

Desse modo, é lícito dizer que, ao identificar o caráter meramente didático, por assim dizer, dessa oposição estabelecida por Kant, Schiller mostra ter compreendido claramente a verdadeira intenção de Kant na primeira seção da *Fundamentação*, onde Kant havia apresentado alguns casos de ações moralmente obrigatórias dotadas de valor moral, a saber: a intenção de criar cenários cujas descrições constituíssem condições adequadas para que a boa vontade do agente pudesse “ressaltar por contraste e brilhar com luz mais clara” diante da resistência de certos “obstáculos subjetivos”, como havíamos anunciado logo no início deste trabalho.

Aliás, é digno de nota que Schiller (2008, p. 39-40) tenha reconhecido as boas razões que Kant teve ao criar tais cenários, frente às teorias morais prevaletentes à época, que, em última análise, buscavam fundar o princípio da obrigação moral na natureza sensível do homem ou na sua aspiração à felicidade. De maneira bastante resumida, o fato é que Kant, como observa Schiller (2008, p. 40), foi suficientemente sagaz para perceber que as circunstâncias da época demandavam “abalo, e não lisonja e persuasão”, e que, por isso mesmo, “quanto

⁶ É importante frisar que isso é observado também por Anne Margaret Baxley, uma intérprete geralmente simpática a Kant: “Although Paton is usually credited for claiming that Kant adopts a ‘method of isolation’ in the *Groundwork*, isolating the motive of duty from all other sensible motives, so that he can highlight cases where it is crystal clear that the agent is motivated from a sense of duty, the basic point appears to be original to Schiller (2010, p. 88, 3n).”

mais duro fosse o contraste” do dever com as inclinações, “mais ele podia despertar a reflexão sobre” a importante questão dos motivos unicamente capazes de nos conduzir à execução de ações moralmente obrigatórias dotadas de valor moral.

Porém, o próprio Schiller admitia ser muito natural que tal contraste tenha levado os críticos de Kant a acusá-lo de conceber “a inclinação [como] uma companheira muito ambígua do sentimento ético, e o contentamento, um acréscimo duvidoso às determinações morais” (Schiller, 2008, p. 37) Mas, essa acusação carece de fundamento, explica Schiller (2008, p. 37-40), porque o mencionado contraste tem a ver somente com o modo como “a ideia do *dever* é exposta”, e não reflete o verdadeiro espírito de sua teoria sobre a motivação moral, que é aquele segundo o qual inclinações e dever podem estar lado a lado em ações genuinamente morais, desde que a consciência do dever seja causa necessária e suficiente da ação.

7.

Ora, essas breves, porém, significativas passagens de *Sobre Graça e Dignidade* parecem desautorizar uma leitura superficial dos epigramas “Escrúpulo da Consciência” e “Decisão”, uma vez que elas mostram, particularmente, que Schiller sabia o que Kant realmente estava querendo dizer com as situações descritas naqueles cenários da primeira seção da *Fundamentação*. Contudo, se Schiller estava convencido de que Kant não pressupunha uma incompatibilidade de princípio entre o dever e as inclinações, por que, então, ele resolveu tornar público aqueles famigerados versos epigramáticos? Será que a sua intenção era expor Kant ao ridículo, como ele e Goethe fizeram, sobretudo, com os críticos da revista *As Horas*?

Alguns intérpretes de Kant acreditam que a verdadeira intenção de Schiller com os epigramas “Escrúpulo da Consciência” e “Decisão” não era criticar Kant, e, sim, fazer uma espécie de brincadeira⁷ ou até mesmo uma sátira⁸ com a sua psicologia moral. Entretanto, concordamos com Beiser (2005, p. 172) em sua afirmação de que os epigramas “Escrúpulo da Consciência” e “Decisão” são, de fato, uma sátira, mas, não de Kant, e sim **de uma interpretação de sua teoria sobre a motivação moral**, muito comum já desde aquela época. Nesse sentido, façamos a seguinte observação.

⁷ “Schiller’s major challenge to Kant’s moral psychology is not contained in the famous **joke** (...) but in his seminal essay, ‘On Grace and Dignity’” (Allison, 1990, p. 180, grifo nosso); “Schiller’s famous verses can be regarded only as a **joke** and not as presenting Schiller’s real views of the Kantian philosophy” (Beck, 1960, p. 231; 63n, grifo nosso).

⁸ “This *reductio ad absurdum* of Kant’s supposed position seems to be the source of Schiller’s well-known **satire**” (Wood, 1999, p. 28, grifo nosso).

Antes de mais nada, é preciso ter em vista que os Xênios “were published as unconnected particles, not pretending to constitute a whole”, como explica Thomas Carlyle (1872, p. 107). Como dissemos anteriormente, os primeiros foram concebidos como forma de resposta às críticas feitas à revista *As Horas*, daí o tom essencialmente satírico desses Xênios. Mas, como se lê em uma carta de Schiller a Goethe, escrita em primeiro de agosto de 1796, com o passar do tempo, os Xênios foram ficando mais “inofensivos”, e isso, sobretudo, em razão daqueles de caráter “filosófic[o] e puramente poétic[o] (...) que não estavam presentes na primeira ideia” (Schiller, 2010, p. 101). Ainda nessa mesma carta, Schiller explica que esses últimos Xênios, os “engraçad[os]”, deveriam ser “amontoad[os] em conjunto e separad[os]” daqueles tidos como “séri[os]”. Pois, desse modo, os Xênios, de um modo geral, perderiam “muito de seu azedume, [e] o humor em toda parte dominante [desculpária]” cada um deles, em particular (Schiller, 2010, p. 101).

Ora, ao que tudo indica, os epigramas “Escrúpulo da Consciência” e “Decisão” fazem parte dos Xênios engraçados, já que eles são essencialmente filosóficos. Assim, é lícito dizer que, ao fim e ao cabo, os epigramas tinham única e exclusivamente a intenção de divertir o leitor do *Almanaque das musas*, mas, convém frisar, sem caricaturar e nem mesmo ridicularizar a psicologia moral de Kant. E que Schiller nunca tenha tido essa intenção, pode ficar claro, em especial, a partir de uma carta a Kant, de 13 de junho de 1794, mesmo dia em que ele escreveu a Goethe convidando-o para colaborar com a revista *As Horas*.

Encorajado por um círculo de pessoas que o têm ilimitadamente em alta estima, venerável Senhor, apresento-lhe em anexo o plano de um novo periódico e o nosso pedido feito em comum no sentido de ajudar a promover esse empreendimento por meio de sua participação no mesmo, por menor que ela seja. Nós não seríamos tão impertinentes em fazer-Lhe tal pedido, se as contribuições, por meio das quais o Senhor presenteou o *Merkur* e a *Berliner Monatschrift*, não nos dessem a entender que o Senhor não despreza completamente esse método de divulgação de suas ideias. Segundo toda a probabilidade, o periódico aqui anunciado será lido ainda por um público completamente diferente daquele que se nutre do espírito de Seus escritos, mas, certamente, o Autor da *Crítica* também tem muito a dizer àquele público, que somente ele com tal sucesso é capaz de dizer. Não posso deixar passar esta oportunidade sem agradecer ao Senhor, o mais venerável dos homens, pela atenção com que apreciou o meu pequeno tratado e pela indulgência com que me corrigiu com relação às minhas dúvidas. Somente a vivacidade de minha ânsia em tornar palatáveis para uma parte do público os resultados da doutrina da virtude fundamentada pelo Senhor, parte essa que até agora parece se furtar a isso, e o entusiasmado desejo de reconciliar uma parte não indigna da humanidade com o rigor de Seu sistema podem por um momento ter me dado a aparência de ser um Seu adversário, algo para o que eu, de fato, tenho muito pouca habilidade e ainda menos inclinação. Que o Senhor não julgou mal a intenção com a qual eu escrevi, foi algo que depreendi com infinita alegria do comentário feito pelo Senhor, o que é suficiente para me consolar quanto à interpretação errônea, à qual me expus frente aos outros através daquele escrito. Por fim, excelente mestre, aceite ainda a certeza de minha mais calorosa gratidão pela

benfazeja luz que o Senhor acendeu em meu espírito; a certeza de uma gratidão que, tal como a dádiva sobre que se funda, é ilimitada e imorredoura.

Seu sincero admirador,

*Fr. Schiller.*⁹

Como podemos ver, Schiller aproveita a oportunidade do convite a Kant, no sentido do último contribuir com *As Horas*, para agradecer ao “mais venerável dos homens” pelos comentários ao ensaio *Sobre Graça e Dignidade*, feitos em uma nota de rodapé *d’A Religião nos Limites da Simples Razão*. Além disso, também aproveita a oportunidade para explicar que a sua intenção era criticar uma interpretação equivocada dos princípios kantianos da “doutrina da virtude”, muito comum à época, malgrado algumas passagens de *Sobre Graça e Dignidade* terem “dado a aparência de [Schiller] ser um Seu adversário”.

Aliás, que Kant tivesse tido ciência de suas reais intenções, fica claro, conforme Schiller diz naquela carta, já em razão do próprio Kant (*RGV*, AA 06: 23-24; 29-30)¹⁰ ter reconhecido que a divergência entre eles dizia respeito tão somente a uma questão de linguagem, quanto ao “modo de representação (*Vorstellungsart*) da obrigação,” e não quanto aos “princípios mais importantes” da moral, com os quais, afinal de contas, Schiller (2009) sempre teve a preocupação de manifestar perfeita concordância, como se evidencia naquela passagem da famosa carta ao seu mecenas, escrita em 03 de dezembro de 1793, portanto, muito antes da publicação dos *Xênios no Almanaque das Musas*, de 1797:

Confesso já previamente que, no ponto principal da doutrina dos costumes, penso de modo perfeitamente kantiano. Creio e estou convencido de que se chamam éticas somente aquelas nossas ações às quais somos determinados apenas pelo respeito à lei da razão, e não por impulsos, por mais refinados que estes sejam e quais os nomes imponentes os acompanhem. Admito com os mais rígidos moralistas que a virtude tem de repousar pura e simplesmente sobre si mesma e que não cabe referi-la a nenhum outro fim diferente dela. Bom (segundo os princípios kantianos, que subscrevo inteiramente nesse ponto) é o que acontece apenas porque é bom (p. 135-6).

⁹ Essa carta foi traduzida por Julio Esteves. A versão original está disponível em: <https://www.friedrich-schiller-archiv.de/briefe-schillers/an-immanuel-kant/schiller-an-immanuel-kant-13-juni-1794/>

¹⁰ Os números seguintes aos da edição da Academia se referem à página da tradução feita por Artur Morão.

Referências Bibliográficas

- ALLISON, H. *Kant's theory of freedom*. New York: Cambridge University Press, 1990.
- BARBOSA, R. "Introdução". In: Fragmentos de um "ateliê filosófico". In: SCHILLER, F. *Fragmentos das preleções sobre estética do semestre de inverno de 1792-93*: recolhidos por Christian Friedrich Michaelis/ Friedrich Schiller; tradução e introdução R. Barbosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.
- BARBOSA, R. "Introdução". In: SCHILLER, F. *Cultura estética e liberdade*. (organização e tradução Ricardo Barbosa). São Paulo: Hedra: 2009.
- BARBOSA, R. "Introdução". In: SCHILLER, F. *Kallias ou sobre a beleza: a correspondência entre Schiller e Körner, janeiro-fevereiro 1793*. Tradução e introdução R. Barbosa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.
- BARBOSA, Ricardo. *Limites do belo: estudos sobre a estética de Friedrich Schiller*. Belo Horizonte: Relicário, 2015.
- BARON, Marcia. "Acting from duty". In: KANT, I. *Groundwork for the metaphysics of morals (with interpretative essays)*. Org. e trad. A. W. Wood. New Haven: Yale University Press, 2002
- BAXLEY, A. M. *Kant's theory of virtue: the value of autocracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- BECK, L. W. *A commentary on Kant's critique of practical reason*. Chicago: University of Chicago Press, 1960.
- BEISER, F. *Schiller as philosopher: a re-examination*. Oxford, 2005.
- CARLYLE, T. *The life of Friedrich Schiller: Comprehending an Examination of His Works*. London: Chapman & Hall, 1872.
- CARUS, P. "The history of the xenios". In: SCHILLER, J. F. *Xenien: Goethe and Schiller's Xenions*. Chicago, London: The Open court publishing company, 1896.
- CAVALCANTI, C. "Introdução". In: GOETHE, J. W.; SCHILLER, J. F. *Correspondência*. Trad. C. Cavalcanti. São Paulo: Hedra, 2010.
- ESTEVES, J. "The Primacy of the Good Will", *Kant-studien*, vol. 105, n.1 (2014), pp. 83-112.
- GOETHE, J. W.; SCHILLER, J. F. *Correspondência*. Trad. C. Cavalcanti. São Paulo: Hedra, 2010.
- GUYER, P. *Kant and the experience of freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- KANT, I. *A religião nos limites da simples razão*. Trad. A. Morão. Lisboa: Edições 70, 2008.
- KANT, I. *A religião nos limites da simples razão*. Trad. A. Morão. Lisboa,: Edições 70, 2008.
- KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. V. Rohden e A. Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.
- KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

- PATON, H. J. *The categorical imperative: a study in Kant's moral philosophy*. London: Hutchinson & Company: 1971.
- REINER, H. *Duty and inclination: the fundamentals of morality discussed and redefined with special regard to Kant and Schiller*. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1983.
- SHARPE, L. *Friedrich Schiller: Drama, Thought and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- SCHILLER, J. F. *A educação estética do homem: numa série de cartas*. 8ª ed.; introdução e notas de Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 2014.
- SCHILLER, J. F. *Cultura estética e liberdade*. Org. e trad. de R. Barbosa. São Paulo: Hedra, 2009.
- SCHILLER, J. F. *Fragmentos das preleções sobre estética do semestre de inverno de 1792-93: recolhidos por Christian Friedrich Michaelis/Friedrich Schiller*. Trad. de R. Barbosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- SCHILLER, J. F. *Kallias ou sobre a beleza: a correspondência entre Schiller e Körner, janeiro-fevereiro 1793*. Trad. e intr. de Ricardo Barbosa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.
- SCHILLER, J. F. *Sobre graça e dignidade*. Trad. A. Resende. Porto Alegre: Movimento, 2008.
- SCHNEEWIND, J. B. "Autonomia, obrigação e virtude: uma visão geral da filosofia moral de Kant". In: GUYER, P. (org.). *Kant*. Trad. C. T. Rodrigues. Aparecida: Ideias & Letras, 2009.
- VACCARI, U. R. "Introdução". In: FICHTE, J. G. *Sobre o espírito e a letra na filosofia*. Trad., intr. e notas de U. R. Vaccari. São Paulo: Humanitas; Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2014.
- WOOD, A. W. *Kant's ethical thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Resumo: Neste artigo, buscaremos mostrar que os epigramas *Escrúpulos da Consciência e Decisão* não devem ser tomados como uma crítica por parte de Schiller à tese kantiana sobre o valor moral das ações moralmente exigidas, tal como apresentada nos famosos exemplos da primeira seção da *Fundamentação*; também não devem ser interpretados como uma forma de crítica à psicologia moral de Kant, mais exatamente, à sua teoria sobre a motivação moral. Ao invés disso, veremos que aqueles famigerados epigramas são uma espécie de sátira não da filosofia moral kantiana, mas de uma interpretação equivocada da mesma, muito difundida já àquela época.

Palavras-chave: Schiller, Epigramas, Motivação Moral, Dever; Inclinações.

Abstract: In this article, we try to show that Schiller's infamous Epigrams *Scruples of Conscience and Decision* should not be taken as a criticism of Kant's view of the moral value of morally required actions, as presented in the famous examples of *Groundwork I*; nor should they be interpreted as a form of criticism of Kant's moral psychology, particularly, of his theory of moral motivation. Instead, we will see that these infamous epigrams are a kind of satire not of Kant's moral philosophy, but of a by that time already very widespread misinterpretation of it.

Keywords: Schiller, Epigrams, Moral Motivation, Duty, Inclinations.

Recebido em: 07/2018

Aprovado em: 08/2018