



Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Ciências Sociais
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Nertan Dias Silva Maia

**Sobre o conceito de educação estética em Friedrich Schiller:
um estudo comparativo entre as *Cartas a Augustenburg*
e *Sobre a educação estética do homem***

Rio de Janeiro

2021

Nertan Dias Silva Maia

**Sobre o conceito de educação estética em Friedrich Schiller:
um estudo comparativo entre as *Cartas a Augustenburg*
e *Sobre a educação estética do homem***

Tese apresentada, como requisito parcial
para a obtenção do título de Doutor, ao
Programa de Pós-Graduação em Filosofia da
Universidade do Estado do Rio de Janeiro.



Orientador: Prof. Dr. Ricardo José Corrêa Barbosa

Rio de Janeiro

2021

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CCS/A

M217 Maia, Nertan Dias Silva.
Sobre o conceito de educação estética em Friedrich Schiller: um estudo comparativo entre as *Cartas a Augustenburg* e *Sobre a educação estética do homem* / Nertan Dias Silva Maia. – 2021.
291 f.

Orientador: Ricardo José Corrêa Barbosa.
Tese (Doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Estética – Teses. 2. Filosofia alemã – Teses. 3. Schiller, Friedrich, 1759-1805 – Teses. I. Barbosa, Ricardo Corrêa, 1961-. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 111.85

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Nertan Dias Silva Maia

**Sobre o conceito de educação estética em Friedrich Schiller:
um estudo comparativo entre as *Cartas a Augustenburg*
e *Sobre a educação estética do homem***

Tese apresentada, como requisito parcial
para a obtenção do título de Doutor, ao
Programa de Pós-Graduação em Filosofia da
Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Aprovada em 26 de novembro de 2021.

Banca examinadora:

Prof. Dr. Ricardo José Corrêa Barbosa (Orientador)

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof. Dr. Fabiano de Lemos Britto

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof. Dr. Vladimir Menezes Vieira

Universidade Federal Fluminense

Prof. Dr. Pedro Augusto da Costa Franceschini

Universidade Federal da Bahia

Prof. Dr. Pedro Sússekind Viveiros de Castro

Universidade Federal Fluminense

Rio de Janeiro

2021

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho a meu amado filho, Heitor Dias.

In memoriam a meus pais, Nemésio Silva e Maria do Socorro; à minha irmã, Tereza Neuman; e a meu sogro, Luiz Odisio.

AGRADECIMENTOS

Ao amigo e orientador Ricardo Barbosa, por sua gentileza e seu espírito de artista e filósofo, que conduziram com tanta maestria as orientações que possibilitaram a elaboração desta Tese. Agradeço especialmente por seus ensinamentos durante meu estágio na UERJ, em 2019-1, que impactaram positivamente sobre minha formação, sem os quais esta Tese não seria possível. Aos professores da banca examinadora Fabiano Lemos, Vladimir Vieira, Pedro Franceschini e Pedro Sússekind, pela disponibilidade e lúcidas contribuições.

Aos coordenadores do PPGFIL-UERJ e do Dinter em Filosofia UERJ-UFMA, Karla Chediak, Fabiano Lemos, Marcos Rosa, Paulo Gil (UERJ) e Aldir Carvalho (UFMA), por todo o apoio. De modo especial, agradeço a Márcia Gonçalves, Fabiano Lemos, Antonio Videira e Marcos Gleizer, por seus memoráveis cursos de Estética, Ética, Filosofia da Ciência e Metafísica, ministrados na Universidade Federal do Maranhão, em São Luís, ao longo de 2017. Ao secretariado do PPGFIL-UERJ, Daniel, Andréia e Luis Claudio, pela atenção.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela concessão da bolsa durante o semestre de 2019-1. À Fundação de Amparo à Pesquisa e ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Maranhão (FAPEMA), pelo apoio financeiro. Ao corpo docente e ao secretariado do Curso de Licenciatura em Ciências Naturais da Universidade Federal do Maranhão, campus Imperatriz, por todo o apoio durante meu afastamento para cursar a pós-graduação. Ao *Münchener Digitalisierungs Zentrum* da *Bayerische Staatsbibliothek München*, por disponibilizar o arquivo digitalizado da obra *Schillers Briefwechsel mit Körner: Von 1784 bis zum Tode Schillers*.

A meu amado filho Heitor Dias, pela paciência e amor e pela superação de todos os graves problemas de saúde que enfrentou; à minha amada esposa Ismália, pela parceria; ao meu cordial irmão Nemésio Filho, pela amizade, incentivo e conversas filosóficas; à adorável Maria Aparecida, por todo o auxílio; à turma do Dinter, pelas amizades, especialmente a Clever Fernandes, Danielton Melonio, Edna Selma, Francisco Vale, Márcio Camelo e Samarone Marinho; e a todos aqueles que contribuíram de alguma forma para a realização deste trabalho.

Agradeço ainda a todos os que lutam pelo conhecimento científico e filosófico, pela promoção da saúde e da vida, pela arte, pela cultura e pela educação, pela natureza e pelo meio ambiente, pela diversidade, pela felicidade, pela fé e pelo bem comum, pelos Direitos Humanos e pela ética universal, que no contexto da pandemia de COVID-19, dentro do qual esta Tese foi escrita com tantos pesares, adoecimentos e perdas, continuam resistindo.

É aqui, Magnânimo Príncipe, que a arte e o gosto tocam os homens com sua mão formadora e demonstram sua influência enobrecedora. As artes do belo e do sublime vivificam, exercitam e refinam a faculdade do sentir, elevam o espírito dos prazeres grosseiros da matéria à pura complacência das meras formas, e o habituam a introduzir a auto-atividade também em suas fruições.

*Friedrich Schiller,
Carta a Augustenburg, a 13 de julho de 1793.*

O homem reflexivo pensa a virtude, a verdade, a felicidade; o homem ativo, entretanto, apenas exercerá *virtudes*, apenas apreenderá *verdades*, apenas gozará de dias *felizes*. Reduzir estas àquelas – substituir os costumes pela eticidade, os conhecimentos pelo conhecimento, o bem-estar pela felicidade –, esta é a incumbência da cultura física e moral; a tarefa da educação estética é fazer das belezas a beleza.

*Friedrich Schiller,
Carta XVI, Sobre a educação estética do homem, 1795.*

RESUMO

MAIA, N. D. S. *Sobre o conceito de educação estética em Friedrich Schiller: um estudo comparativo entre as Cartas a Augustenburg e Sobre a educação estética do homem*. 2021. 291 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.

A presente tese tem como problema o conceito de “educação estética”, formulado por Friedrich Schiller (1759-1805) em *Sobre a educação estética do homem numa série de cartas (Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen, 1795)*. Sua questão central é a seguinte: o que é e com que fim Schiller propôs uma “educação estética do homem”? Essa pergunta é respondida a partir de um estudo comparado entre aquela obra e sua primeira versão: as cartas enviadas por Schiller em 1793 ao Príncipe de Augustenburg. Trata-se de mostrar como Schiller evoluiu da ideia de uma “cultura estética” à de uma “educação estética do homem”, desenvolvidas, respectivamente, na primeira e na versão final das referidas cartas, e o sentido mesmo de uma tal educação do homem.

Palavras-chave: Educação estética. Cultura estética. Friedrich Schiller. Cartas a Augustenburg.

ABSTRACT

MAIA, N. D. S. *On the concept of aesthetic education in Friedrich Schiller: a comparative study between the Letters to Augustenburg and the On the Aesthetic Education of Man*. 2021. 291 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.

The present thesis has as its problem the concept of “aesthetic education”, formulated by Friedrich Schiller (1759-1805) in *On the Aesthetic Education of Man in a Series of Letters (Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen, 1795)*. Its central question is the following: what is it and what purpose did Schiller propose an “aesthetic education of man” for? This question is answered from a comparative study between that work and its first version: the letters sent by Schiller in 1793 to the Prince of Augustenburg. They are about showing how Schiller evolved from the idea of an “aesthetic culture” to an “aesthetic education of man”, developed respectively in the first and final versions of the aforementioned letters, and the very meaning of such an education of man.

Keywords: Aesthetic education. Aesthetic culture. Friedrich Schiller. Letters to Augustenburg.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	10
1	O ESTÉTICO COMO CONDIÇÃO PARA A LIBERDADE POLÍTICA DO HOMEM	40
1.1	O Estado a ser criado	41
1.1.1	<u>Excursão sobre Fichte: a tese antropológica na preleção “Sobre a destinação do homem em si”</u>	44
1.1.2	<u>De como Schiller se apropria da tese antropológica de Fichte</u>	46
1.2	De volta ao diagnóstico do presente: “totalidade de caráter” e a filosofia da história	51
1.3	Schiller e o contraste entre os modernos e os antigos	60
1.4	Dialética do progresso: a tese histórica de Schiller e a filosofia da história de Kant	75
1.5	O problema político da modernidade: diagnóstico, terapia e prognóstico	92
1.6	A <i>Aufklärung</i> e o problema da modernidade: passagem da “cultura estética” à “educação estética do homem”	97
1.7	Um círculo? A aporia da terapia e a tarefa do artista	107
2	A <i>ELEMENTARPHILOSOPHIE</i> DE SCHILLER	119
2.1	Resposta à pergunta: “o que é o homem?”: posição do problema da dedução do conceito racional puro da beleza	119
2.2	Pessoa e estado e a estrutura pulsional do homem	127
2.2.1	<u>A estrutura pulsional da natureza humana: impulsos sensível e formal</u>	136
2.2.2	<u>Ação recíproca</u>	144
2.3	O impulso lúdico e o conceito racional puro da beleza	155
2.3.1	<u>O imperativo do belo</u>	164
2.4	Transição ao problema das belezas suavizante e enérgica	180
2.5	O problema das belezas e a doutrina da Liberdade estética e do Estado estético	185
2.5.1	<u>Posição do problema das belezas suavizante e enérgica</u>	186
2.5.2	<u>O objetivismo sensível de Schiller: superação das concepções estéticas sensualista e racionalista</u>	190
2.6	Liberdade estética e Estado estético	195

2.6.1	<u>Estado estético: estado de determinabilidade real e ativa</u>	204
2.6.2	<u>A autonomia da forma artística: idealização e enobrecimento</u>	212
2.6.3	<u>Beleza e moralidade</u>	218
2.7	A filosofia da história do belo	227
2.7.1	<u>Forma viva: beleza como estado e ação do homem</u>	235
2.8	Beleza como aparência e jogo	243
2.9	O Estado estético	252
	CONCLUSÃO	269
	REFERÊNCIAS	279

INTRODUÇÃO

O problema central dessa tese é o conceito de educação estética formulado na mais conhecida obra filosófica de Friedrich Schiller (1759-1805), *Sobre a educação estética do homem numa série de cartas (Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen)*. Publicada inicialmente em 1795 na revista *Die Horen*, teve edição definitiva somente em 1801 no terceiro volume dos *Escritos menores em prosa* de Schiller. Essas cartas possuem duas versões: a primeira, conhecida como *Cartas a Augustenburg*, reúne as nove cartas originais trocadas entre Schiller e o Príncipe Friedrich Christian (1765-1814), de fevereiro a dezembro de 1793;¹ e a segunda, a versão de *Die Horen*, composta por vinte e sete cartas, em que Schiller sistematiza sua teoria sobre a educação estética do homem. Entre essas duas versões é possível encontrar convergências, diferenças e divergências tanto em relação à forma quanto ao conteúdo no que tange à fundamentação das argumentações e à formulação de conceitos. Para o propósito dessa tese, interessa destacar que, enquanto na versão original Schiller faz menção à criação de uma “cultura estética”, na versão final faz referência a uma “educação estética do homem”, nosso conceito central.

Nas duas versões, há a preocupação em justificar um projeto de formação (*Bildung*) que visa à “reconstrução da civilização em virtude da força libertadora da função estética”.² Se de um lado Schiller se vale de conceitos da filosofia kantiana, quando, por exemplo, concorda com a ideia segundo a qual a dimensão estética é o ponto de convergência entre natureza e liberdade, e onde sentidos e intelecto confluem mediados pela imaginação; por outro, discorda que essa dupla mediação deva resultar da supremacia da razão sobre os sentidos. Nas cartas de Schiller esse conflito é harmonizado exatamente pela mediação da dimensão estética, pois revigora a sensibilidade humana ante a coerção da razão e promove o equilíbrio das forças. Na mediação estética há uma libertação e uma fortificação dos sentidos que condicionam o homem ao desenvolvimento pleno de suas potencialidades.

¹ Nove é o número total de cartas propriamente filosóficas trocadas entre Schiller e o Príncipe de Augustenburg. Schiller enviou sete cartas (9/fev., 13/jul., 11/nov. e seu *Anexo*, 21/nov., 3/dez., e a última, de dezembro de 1793), e o príncipe duas (uma provavelmente a 15 de março e outra a 2 de setembro). Já a versão final das Cartas sobre a educação estética é composta por 27 cartas divididas em três conjuntos (1 a 9, 10 a 16 e 17 a 27). SCHILLER, Friedrich. *Cultura estética e liberdade*. Organização, tradução, introdução e notas de Ricardo Barbosa. São Paulo: Hedra, 2009. Doravante essa obra será indicada da seguinte forma: *C.E.* seguido da data da carta, do símbolo “§” junto do número do parágrafo e do número da página, quando referenciar as cartas entre Schiller e o Príncipe; e *C.E.* junto ao número da página, quando indicar passagens da introdução ou notas do tradutor.

² MARCUSE, Herbert. “A dimensão estética”. In: _____. *Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. 6. ed. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975, p. 162.

No primeiro conjunto das cartas estéticas, composto pelas nove cartas publicadas em *Die Horen* em janeiro de 1795 – que correspondem às cartas que envia ao Príncipe a 9 de fevereiro, 13 de julho e 11 de novembro de 1793 –, Schiller justifica seu projeto de educação estética, traçando um diagnóstico da modernidade. Nesse diagnóstico, tece duras críticas ao fracasso político da Revolução Francesa, ao excesso de cultura teórica da *Aufklärung* e à opressão que Estado e clero impunham aos homens. Destaca a Grécia antiga como o modelo de civilização para superar o Estado moderno e, em seu lugar, erigir um novo Estado racional. Este, segundo Schiller, deve resultar de um longo processo de educação estética capaz de restituir a totalidade no homem e conduzi-lo à liberdade. O que Schiller almeja ao longo das cartas é encontrar a solução para o problema político do homem, livrando-o das condições existenciais adversas por meio do belo e da arte.

Com o presente estudo objetivamos responder a seguinte pergunta: *o que é e com que fim* Schiller propôs uma “educação estética do homem”? Tal pergunta, evidentemente inspirada pelo título da preleção inaugural de Schiller na Universidade de Jena, em 1789, “O que é e com que fim se estuda a história universal?”, será respondida no intuito de mostrar como Schiller evoluiu da ideia de uma “cultura estética” à de uma “educação estética do homem”, desenvolvidas, respectivamente, nas *Cartas a Augustenburg* e em sua versão final, *Sobre a educação estética do homem*.

Portanto, este trabalho consiste em um estudo comparativo entre as *Cartas a Augustenburg* e *Sobre a educação estética do homem*, sendo esta última obra apresentada como o fio condutor ao longo do qual desenvolvemos nosso estudo e buscamos responder nossa pergunta central. Para a comparação destas fontes, nos servimos do quadro de concordância entre ambas que consta ao final da tradução das *Cartas a Augustenburg* feita por Ricardo Barbosa.³ Esse quadro, publicado inicialmente nas edições de Wolfhart Henckmann⁴ e de Klaus Berghahn⁵, foi complementado por Barbosa com a indicação da correlação de uma passagem da carta de dezembro de 1793 e um parágrafo da 27ª carta sobre a educação estética.

Estruturamos o trabalho em dois capítulos: o primeiro, dedicado ao estudo das cartas sobre a educação estética 4 a 9 e das correspondentes *Cartas a Augustenburg*. Adiantamos que

³ BARBOSA, Ricardo. “Concordância”. In. *C.E.*, p. 169-172.

⁴ SCHILLER, Friedrich. *Über die ästhetische Erziehung des Menschen. Briefe an den Augustenburger, Ankündigung der ‘Horen’ e letzte, verbesserte Fassung. Mit einer Vorwort herausgegeben von Wolfhart Henckmann.* Munique: Wilhelm Fink, 1967.

⁵ SCHILLER, Friedrich. *Über die ästhetische Erziehung des Menschen: In einer Reihe von Briefen. Mit den Augustenburg Briefen.* Herausgegeben von Klaus L. Berghahn. Stuttgart: Reclam, 2000. (Reclams Universal-Bibliothek, n. 18062).

as primeiras três cartas sobre a educação estética são discutidas nesta Introdução, na apresentação do problema da pesquisa. O segundo capítulo é subdividido em duas seções que tratam, respectivamente, das cartas 10 a 16 e 17 a 27 e das *Cartas a Augustenburg* a elas relacionadas. Com relação ao ineditismo de nosso trabalho, até o momento não constatamos a existência de teses em língua portuguesa que se assemelhem a proposta aqui apresentada.⁶

Quanto ao meu interesse pessoal pela pesquisa, destaco os caminhos que me levaram a Schiller: minha experiência profissional como professor de Arte e de Música e minha vivência diletante como músico, desenhista e aquarelista. Experiências que me colocaram – e ainda me colocam – diante do debate entre arte, educação, política e filosofia, o mesmo que encontrei nas cartas estéticas de Schiller. Isso despertou meu interesse por estas cartas, bem como pela biografia de Schiller, principalmente por ele ter sido um artista que decidiu filosofar sobre aquilo que já bem intuía acerca dos efeitos formativos de sua arte. Ao que parece, o interesse de Schiller por aquele debate, que lhe fez escrever suas cartas estéticas há mais de dois séculos, é o mesmo que me levou a estudá-las nesta tese.

Em relação às principais fontes, utilizamos as seguintes traduções das obras de Schiller: *A educação estética do homem numa série de cartas*, na tradução de Roberto Schwarz e Márcio Suzuki (São Paulo: Iluminuras, 2014); *Cultura estética e liberdade*, tradução das *Cartas a Augustenburg*, por Ricardo Barbosa (São Paulo: Hedra, 2009). Entre as edições alemãs constam: *Friedrich Schiller Sämtliche Werke in fünf Bänden*, organizada por Gerhard Frick e Herbert G. Göpfert (Munique e Viena: Hanser, 1980), *Schiller und der Herzog von Augustenburg in Briefen*, edição organizada e comentada por Hans Schulz (Jena: Eugen Diederichs, 1905) e *Über die ästhetische Erziehung des Menschen: In einer Reihe von Briefen. Mit den Augustenburg Briefen*, edição de Klaus L. Berghahn (Stuttgart: Reclam, 2000). As demais edições das cartas consultadas constam na bibliografia do trabalho. Por fim, atestamos que todas as traduções das referências feitas ao longo do trabalho sem indicação de autoria são de nossa responsabilidade.

Contexto biográfico da fonte principal

⁶ Verificamos, entretanto, a existência de uma *dissertação* de autoria de Guilherme Kaiala Goulart Ferreira, intitulada *Cartas schillerianas: a conciliação entre a dimensão estética e política*, defendida em 2012, em que o autor se utiliza das duas versões das cartas estéticas de Schiller, mas sem o propósito específico de um estudo comparativo entre ambas. Seu objetivo foi investigar a relação entre política e moral em Schiller, tendo como principais fontes suas cartas estéticas. Em que pese se tratar de uma dissertação, esse trabalho não se afigura aos moldes e objetivos da presente tese. Cf. FERREIRA, Guilherme Kaiala Goulart. *Cartas schillerianas: a conciliação entre a dimensão estética e política*. 2012. 92 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Marília, SP: Faculdade de Filosofia e Ciências. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho.

Prover a verdade e a virtude com a força triunfante
pela qual elas submetem os corações
é tudo o que podem o filósofo e o artista.

Friedrich Schiller

Já no início da década de 1790 Schiller gozava de grande reputação como poeta e escritor não só na Alemanha, mas em outros Estados europeus. Entre suas obras mais conhecidas estavam as peças *Os bandidos* (*Die Räuber*, 1781), *A conspiração de Fiesco em Genova* (*Die Verschwörung des Fiesco zu Genua*, 1783), *Intriga e amor* (*Kabale und Liebe*, 1784) e *Don Carlos* (*Don Carlos*, 1787), além dos poemas “Ode à alegria” (*Ode An die Freude*, 1785), “Os deuses da Grécia” (*Die Götter Griechenlands*, 1788) e “Os artistas” (*Die Künstler*, 1789), e trabalhos historiográficos que Schiller escrevia como resultado de estudos para elaborar os enredos de seus dramas históricos. Um exemplo desses trabalhos é o primeiro volume de sua *História da insurreição da Holanda contra o governo espanhol* (*Geschichte des Abfalls der vereinigten Niederlande*), publicado em 1788, que surgiu dos estudos preparatórios da peça *Dom Carlos*. Aquele trabalho histórico rendeu a Schiller o convite de Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) para assumir, na Universidade de Jena, a cátedra de História que ficara vaga com a partida de Johann Gottfried Eichhorn (1752-1827) para a Universidade de Göttingen.⁷ Na época, quase todos os textos historiográficos de Schiller eram publicados no *Teutsche Merkur*, periódico de grande referência da literatura alemã organizado de 1773 a 1789 por Christoph Martin Wieland (1733-1813), responsável pela indicação de Schiller a Goethe.⁸

Convite aceito, em 11 maio de 1789 – ano da tomada da Bastilha – Schiller mudou-se para Jena. Quinze dias após sua chegada iniciou suas atividades naquela universidade, com sua preleção inaugural “O que significa e com que fim se estuda história universal?” (*Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?*), realizada para um auditório lotado. O sucesso dessa preleção suscitou em Schiller não só um sentimento de autoconfiança, mas também de responsabilidade para corresponder às expectativas acerca de seu trabalho docente. Isso o levava a dedicar muitas horas diárias de estudos historiográficos e filosóficos, além dos trabalhos como publicista com os quais, de fato, sustentava sua família, pois sua atividade como professor ainda não era remunerada. Somente após noivar com Charlotte von Langefeld (1766-1826) é que passou a perceber uma módica quantia de 200 táleres anuais concedida pelo Duque

⁷ THOMAS, Calvin. *The life and works of Friedrich Schiller*. New York: Henry Holt & CO., 1902, p. 204-211.

⁸ CARPEAUX, Otto Maria. *História da literatura ocidental*. Volume II. 3. ed. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2008, 4 v., p. 1250. (Edições do Senado Federal, v. 107-B).

de Weimar, Karl August (1757-1828), a quem a Universidade de Jena era subordinada. Mas, mesmo com poucos recursos, Schiller se mostrava confiante em si e em seu trabalho, vivenciando em Jena momentos de realização pessoal e profissional.

Entretanto, no inverno de 1790-91 viu-se obrigado a se afastar de suas atividades universitárias devido ao agravamento de seus problemas pulmonares – dos quais nunca conseguiria se curar –, que quase o levaram à morte naquela ocasião. Apesar de contar com apenas trinta anos, seus problemas de saúde pioravam a cada dia, seja pelo excesso de trabalho, seja pelas condições climáticas que lhe afetavam a frágil saúde. Após uma forte crise sofrida em maio de 1791, Schiller convalesceu em Karlsbad e Erfurt, por prescrição médica. Por conta das informações confusas que circularam acerca de seu grave estado de saúde e de seu súbito desaparecimento, logo surgiram boatos vindos de Erfurt de que ele havia morrido, embora, em meados daquele ano, Schiller já se sentisse em condições de poder voltar a trabalhar no segundo volume de sua *História da Guerra dos Trinta Anos (Geschichte des dreißigjährigen Kriegs)*.

O fato é que a “morte” de Schiller chegou a ser veiculada a 8 de junho de 1791 pela respeitada revista literária *Oberdeutsche Allgemeine Literaturzeitung*, e não tardou chegar a Copenhague, onde Schiller era muito admirado por seus dramas e poesias. Entre seus admiradores estavam o poeta e professor universitário Jens Immanuel Baggesen (1764-1826), protegido do Príncipe de Augustenburg, Friedrich Christian,⁹ sua esposa Sophie von Haller

⁹ Friedrich Christian, filho mais velho de Frederick Christian I, Duque de Schleswig-Holstein-Sonderburg-Augustenburg (1721-1794) e da Princesa Charlotte de Schleswig-Holstein-Sonderburg-Plön (1744-1770). Estudou ciências políticas, direito, história, física e filosofia na universidade de Leipzig de 1784 a 1784. Em 1786, casou-se com Louise Auguste (1771-1843), filha do Rei da Dinamarca-Noruega, Christian VII da Casa de Oldenburg (1749-1808). Foram morar no castelo Christiansborg, e logo o Príncipe passou a servir o Estado dinamarquês. Foi nomeado, em 1788, patrono da universidade de Copenhague e administrador do museu de história natural, do jardim botânico e da biblioteca real. Dois anos depois, chefiou a comissão da reforma da universidade e das escolas dinamarquesas, porém, não obteve êxito. Suas ideias não foram aceitas por serem consideradas muito “democráticas”. Em 1804, com a ascensão de um novo chanceler, o Príncipe consegue implementar sua reforma educacional, e no ano seguinte assume a função de ministro da educação. Em 1810, com a morte de seu irmão mais novo, Charles August, escolhido como príncipe herdeiro do reino sueco na sucessão ao Rei Charles XIII, o Príncipe de Augustenburg passa a ser o principal candidato a herdeiro do trono. Sua eleição, porém, foi reconsiderada e retirada duas semanas depois. Para seu lugar foi eleito Jean-Baptiste Bernadotte (1763-1844), um militar francês que acabou se tornando Rei da Suécia como Carlos XIV João, a partir de 1811, e Rei da Noruega como Carlos III João de 1818 até sua morte. Tendo fracassado seu plano de assumir o trono sueco, o Príncipe se retira da vida pública dinamarquesa e morre a 14 junho de 1814 em Augustenburg. Cf. BARBOSA. “Introdução”. In: *C.E.*, p. 25-26; RACHEL, Paul (Hrsg.). *Fürstin Pauline zur Lippe und Herzog Friedrich Christian von Augustenburg: Briefe aus den Jahren 1790-1812*. Leipzig: Weicher, 1903, p. 5-12; LORENTZEN. “Friedrich Christian II”. In: *Allgemeine Deutsche Biographie*. Band 8. Historische Kommission bei der königlichen Akademie der Wissenschaften. Leipzig: Verlag von Duncker & Humblot, 1878, p. 24-31; KLOSE, Olaf, “Friedrich Christian II”. In: *Neue Deutsche Biographie*. Band 5. Historische Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Verlag von Duncker & Humblot, 1961, p. 585-586; KILLY, Walther; VIERHAUS, Rudolf (Ed.). *Deutsche Biographische Enzyklopädie (DBE)*. Vol. 3. Paris: K.G. Saur, 1996, p. 474; SCHULZ, Hans. *Schiller und der Herzog von Augustenburg in Briefen*. Mit Erläuterungen von Hans Schulz. Jena: Eugen Diederichs, 1905, p. 149-150 e SCHILLER, Friedrich. *Werke. Nationalausgabe*. Eberhard Haufe. Weimar: Hermann Böhlau

(1768-1797) e o Conde e a Condessa von Schimmelmann. Consternados com a perda do poeta alemão, eles chegaram inclusive a prestar-lhe homenagens póstumas recitando trechos de suas obras em um evento que durou cerca de três dias na cidade dinamarquesa de Hellebeck.¹⁰ Em junho de 1791 Baggesen escreveu para Karl Leonhard Reinhold (1757-1823) para contar detalhes das exéquias a Schiller. Em resposta, Reinhold desfez o boato em uma carta datada do dia 18 daquele mesmo mês, informando que Schiller certamente não estava morto, mas se encontrava muito doente. Aliviados e ao mesmo tempo comovidos com o frágil estado de saúde e com as péssimas condições financeiras de Schiller, Reinhold e Baggesen iniciaram uma campanha em prol de Schiller, negociada numa intensa troca de cartas com o Conde Ernst Heinrich von Schimmelmann (1747-1831)¹¹ e o Príncipe de Augustenburg.

Já no dia 25 de junho de 1791 Baggesen escreve ao Príncipe – que estava de passagem pela Alemanha – informando que Schiller estava vivo e sugere-lhe que faça uma visita ao poeta, mas esse encontro nunca foi possível. Schiller e o Príncipe jamais conversaram pessoalmente! Mas, foi com Reinhold com quem o Príncipe se encontrou por três vezes em solo alemão, e por ele soube detalhes das péssimas condições financeiras e de saúde de Schiller. Sensibilizado, o Príncipe escreveu a Schimmelmann para informar que Schiller, mesmo doente, trabalhava excessivamente para dar sustento a sua família. Em 16 de setembro daquele ano Reinhold envia uma carta a Baggesen relatando sobre o sentimento de surpresa e estima de Schiller em relação a Baggesen por organizar a cerimônia fúnebre após o boato de sua morte. No dia 17 de outubro Reinhold envia outra carta a Baggesen com notícias de uma razoável melhora de Schiller, mas advertia que para recobrar de fato sua saúde precisava se afastar de todos os seus trabalhos. Algo que Schiller não podia fazer, pois com seu baixo salário não conseguia saldar suas dívidas.

Nachfolger, 1979, B. 34.II, p. 207-208 (Doravante essa última obra será referenciada da seguinte forma: NA seguido do volume e da página).

¹⁰ BARBOSA. “Introdução”. In. *C.E.*, p. 12-13; SAFRANSKI, Rüdiger. *Schiller: o la invención del idealismo alemán*. Traducción de Raúl Gabás. Barcelona: Tusquets Editores, 2006, p. 338.

¹¹ Ernst Heinrich von Schimmelmann foi um político e empresário alemão-dinamarquês e patrono das artes. Nasceu em Dresden, filho do Barão Heinrich Carl von Schimmelmann e Caroline von Schimmelmann. Seu pai foi um comerciante e banqueiro de sucesso. Ernst estudou economia em Genebra e Lausanne e trabalhou nas empresas de seu pai. A partir de 1773 passou a prestar serviço para o governo dinamarquês na área da administração financeira, do qual recebeu o título de Conde. Entre 1784-1813 foi ministro das finanças e de 1824 a 1831 ministro dos negócios estrangeiros danês. Suas ações ministeriais ajudaram a abolir o comércio e a mortalidade de escravos na Dinamarca. Seus negócios iam desde plantações de cana de açúcar na ilha de Saint Croix a empresas de transportes comerciais nas Índias Ocidentais. Sua família era uma das mais ricas da Dinamarca no século XVIII. Ficou viúvo em 1780, mas casou-se dois anos depois com Magdalene Charlotte Hedevig (1757-1816), conhecida por Condessa Charlotte Schubart Schimmelmann. BARBOSA. “Introdução”. In. *C.E.*, p. 26; BRICKA, Carl Frederik. *Dansk Biografisk Lexikon*. Bind. XV. Scalabrini-Skanke. Kjøbenhavn: Gyldendalske Boghandels Forlag (F. Hegel & Søn). Græbes Bogtrykkeri, 1901, p. 131.

Ao saber do conteúdo dessa carta, o Príncipe se convence da necessidade de ajudar Schiller e escreve a Baggesen para que interceda pelo poeta junto ao Conde von Schimmelmann,¹² pois tal ajuda não poderia ser pública e sim mediante “pessoas privadas”.¹³ Estando todos de acordo com a ajuda, a 27 de novembro de 1791, o Príncipe e Schimmelmann enviam uma carta a Schiller oferecendo-lhe “um donativo anual de mil táleres”¹⁴ para que pudesse desfrutar de boas condições financeiras, tratar de sua saúde e produzir sua obra. Esta carta documenta um mecenato incomum para a época, pois seus proponentes não buscavam a autopromoção, mas tão somente “conservar para a humanidade um dos seus mestres”.¹⁵ A intenção desse “mecenato esclarecido”¹⁶ evidencia-se ainda mais na carta de Schimmelmann a Baggesen, também do dia 27 de novembro, na qual solicita que este escreva a Schiller pedindo que mantenha sigilo de seu nome como um dos mecenas, pois o exclusivo fim daquele patrocínio era “unicamente Schiller, unicamente o grande homem”.¹⁷ Dois dias depois Baggesen escreve a Schiller para lhe pedir discrição acerca de seus patrocinadores e justificar a finalidade da generosa oferta: “o conhecimento de vossas obras e a admiração daí resultante pelo vosso espírito, alta estima pelo vosso caráter como homem e a convicção da importância de uma atuação duradoura de vossa parte – *seu fim* é o bem da humanidade”.¹⁸ Schiller estava diante de um mecenato atípico, pois além de seus protetores lhe solicitarem sigilo e não lhe imporem nenhuma condição de troca, ainda lhe deram total liberdade de espírito para criar.

Apesar dos pedidos de sigilo do Conde e do Príncipe um jornal de Frankfurt divulgou a notícia. Ao que parece teria sido o amigo de Schiller, Christian Gottfried Körner (1756-1831), o responsável pelo inadvertido vazamento. Schiller envia uma carta a Körner a 1º de janeiro de 1792 para falar do plano de se dedicar ao estudo da filosofia crítica como primeiro investimento de sua pensão anual e relatar sobre seu desconforto diante do vazamento da notícia. Nessa carta indaga a Körner se não teria sido ele a fonte de divulgação do mecenato, visto que até ali Schiller havia participado a notícia somente a ele, ao Duque de Weimar e, naturalmente, a Reinhold.

¹² BARBOSA. “Introdução”. In. *C.E.*, p. 14-15.

¹³ SCHULZ. *Schiller und der Herzog von Augustenburg in Briefen*, p. 23.

¹⁴ SAFRANSKI. *Schiller*, p. 338.

¹⁵ SCHULZ. *Schiller und der Herzog von Augustenburg in Briefen*, p. 24-26. Cf. íntegra desta carta em: BARBOSA. “Introdução”. In. *C.E.*, p. 15-17.

¹⁶ BARBOSA. “Introdução”. In. *C.E.*, p. 9.

¹⁷ SCHULZ. *Schiller und der Herzog von Augustenburg in Briefen*, p. 31-32, *apud* BARBOSA. “Introdução”. In. *C.E.*, p. 18.

¹⁸ Carta enviada por Baggesen a Schiller a 29 de novembro de 1791. *NA*, 34. I, p. 115, *apud* BARBOSA. “Introdução”. In. *C.E.*, p. 18.

Körner responde a Schiller a 6 de janeiro e admite que, possivelmente, teria sido ele próprio quem provocara o vazamento, pois comunicara a notícia “a todos a quem ela podia interessar”.¹⁹

O ocorrido levou algum constrangimento a Schiller, que pediu desculpas a seus mecenas através de carta enviada a Baggesen a 9 de janeiro, na qual afirmou que só voltaria a escrever ao Príncipe e ao Conde caso fosse desculpado. Nessa carta enviou também, como parte de seu pedido de desculpas, um número da revista que editava, *Neue Thalia*, em que publicara a tradução de parte da *Eneida* e o artigo “Sobre o motivo do prazer em assuntos trágicos”. Como seus mecenas já haviam relevado o caso, Schiller não teria com o que se preocupar, garantiu Baggesen em carta de 30 de janeiro. Baggesen ainda escreveria mais uma carta a Schiller, a 29 de março, reforçando que estava tudo bem e que seus mecenas aguardavam suas cartas, cujos temas e extensões ficariam a critério do poeta. Infelizmente, novos abalos na saúde de Schiller retardaram a correspondência com o Príncipe, iniciada apenas em fevereiro de 1793.²⁰

Bem antes desse embaraço, no dia 13 de dezembro de 1791, Schiller recebeu de uma única vez três cartas, pois Baggesen as enviara num mesmo correio: a carta do Príncipe e do Conde oferecendo a ajuda, a carta do Conde a Baggesen solicitando sigilo de seu nome no mecenato, ambas datadas a 27 de novembro, e a carta do próprio Baggesen a Schiller reforçando a oferta de seus mecenas. Naquele momento, mesmo ainda adoentado, Schiller trabalhava no ensaio “Sobre a arte trágica” e voltava ao estudo da terceira *Crítica* de Immanuel Kant (1724-1804), iniciado no verão de 1790.²¹ Ao receber as três cartas, Schiller as enviou a Reinhold para deixá-lo a par das novidades. Este, por sua vez, escreveu a Baggesen para comunicar que Schiller não tardaria a responder as cartas que recebera com tanta surpresa e alegria.²²

Na mesma data que recebeu as três correspondências da Dinamarca, Schiller enviou uma carta a seu amigo Körner para lhe participar sua alegria – a fatídica carta que provocou o vazamento da notícia do mecenato. Nesta carta, pelas palavras de Schiller, é possível perceber sua felicidade em poder, a partir de então, desenvolver seus projetos com liberdade e manter sua família dignamente: “Tenho a perspectiva de me arranjar totalmente, pagar minhas dívidas

¹⁹ NA 34. I, 123, *apud* BARBOSA. “Introdução”. In. *C.E.*, p. 29.

²⁰ BARBOSA. “Introdução”. In. *C.E.*, p. 30.

²¹ A partir de 1790, após conhecer o pensamento de Kant, a filosofia passa a suceder à história nos trabalhos de Schiller. Foi Reinhold – genro de Wieland e colega de Schiller na Universidade de Jena – quem lhe apresentou o sistema kantiano, ao qual ele anexou todo o seu conhecimento e, particularmente, suas teorias sobre arte. BOSSERT, Adolphe. *Gaëthe et Schiller. La littérature allemande a Weimar. La jeunesse de Schiller, l'union de Gaëthe et de Schiller. La vieillesse de Gaëthe. Sixième édition, revue.* Paris: Librairie Hachette et Cie, 1909, p. 209.

²² BARBOSA. “Introdução”. In. *C.E.*, p. 18.

e, independente de preocupações com a alimentação, viver totalmente para os projetos do meu espírito. Tenho finalmente ócio para aprender a refletir, e para trabalhar para a eternidade”.²³

A 16 de dezembro de 1791, Schiller responde a carta que Baggesen lhe havia enviado três dias antes, para justificar o aceite da pensão anual, a partir de uma “sóbria reflexão sobre seus últimos dez anos de vida como escritor profissional”.²⁴ Durante esses anos Schiller viveu sob uma grande tensão da parte do mercado editorial, do público leitor e de sua arte. Tensão esta que lhe custou a própria saúde, como se lê no trecho a seguir da referida carta: “Satisfazer as exigências rigorosas da arte e, ao mesmo tempo, proporcionar à sua diligência de escritor apenas o apoio necessário são coisas incompatíveis no nosso mundo literário alemão, como finalmente sei. Esforcei-me por dez anos para conciliá-las, mas tornar isto apenas de algum modo possível custou-me a minha saúde”.²⁵ Schiller respondeu ao Príncipe e a Schimmelmann a 19 de dezembro de 1791, comunicando-lhes o aceite da inesperada e generosa oferta. Na passagem a seguir percebemos seu sentimento de gratidão ante o ocorrido.

Numa época em que os restos de uma doença debilitadora anuviaram minha alma e me assustaram com um futuro sombrio e triste, vós, como dois gênios protetores, me estendeis a mão desde as nuvens. A generosa oferta que vós me fazeis satisfaz, sim, e mesmo supera os meus desejos mais audazes. O modo pelo qual o fazeis me livra do medo de me mostrar indigno de vossa bondade enquanto aceito a prova disto. Teria de discutir se, no caso de uma tal oferta, pudesse pensar em algo que não na bela humanidade da qual ela brota e na intenção moral à qual ela deve servir. Puro e nobre, como vós *ofereceis*, creio eu poder *receber*. Vossa meta com isto é promover o bem; pudesse eu sentir vergonha de algo, então seria de que teríeis vos enganado quanto ao instrumento para isto. Mas o motivo pelo qual me permito aceitá-lo justifica-me perante mim mesmo e deixa-me aparecer diante de vós com a inteira liberdade do sentimento mesmo nas amarras da mais alta obrigação.²⁶

Schiller vivia sob uma permanente tensão entre a necessidade de autonomia de seus trabalhos e a exigência de um mercado editorial, cujos interesses voltavam-se para um público que não consumia uma literatura mais elaborada. Tal situação colocava em xeque sua liberdade de espírito, pois o que estava em jogo era sua própria sobrevivência. O artista tinha que ceder lugar ao escritor para atender às exigências capitais. Schiller já tratara desse problema em seu poema “Os artistas”, cujas ideias centrais são desenvolvidas em suas cartas sobre a educação estética, e “no qual mostrou que a poesia é um meio de educação para o gênero humano, assim como a religião e a moral, e que o verdadeiro sinal de uma civilização próspera é um grande

²³ NA 34. I, 121, *apud* BARBOSA. “Introdução”. In. *C.E.*, p. 19.

²⁴ BARBOSA. “Introdução”. In. *C.E.*, p. 20.

²⁵ NA 26, 120-122, *apud* BARBOSA. “Introdução”. In. *C.E.*, p. 20-21.

²⁶ NA 26, 124-126, *apud* BARBOSA. “Introdução”. In. *C.E.*, p. 21-23. Cf. SCHULZ. *Schiller und der Herzog von Augustenburg in Briefen*, p. 41-44.

desenvolvimento da literatura e das artes”.²⁷ Nesse “poema didático”,²⁸ Schiller defende que a arte e o artista devem trabalhar em prol da verdade e do enobrecimento de toda a humanidade.

Esse ideal deve orientar a relação entre artista e público, na qual a dignidade da arte deve ser colocada sempre acima de quaisquer imposições mercadológicas ou de mecenas principescos. O fato é que, para que isso ocorra sem prejuízo da sobrevivência do artista, é necessário que haja a formação de um público sensível à arte e ao saber. Porém, o que se tinha era um público averso a leituras elaboradas, que se mostrava tanto ou mais tirânico quanto os próprios mecenas ou editores. Schiller vivera os últimos dez anos sob este dilema: dedicar-se à sua produção literária ou sacrificá-la ao trabalho como publicista, com o qual sustentava sua família. Ao que parece, Schiller não queria se submeter às regras de um mecenato pragmático que cerceasse sua liberdade de espírito. É provável que seu aceite ao aceno do Príncipe de Augustenburg e do Conde von Schimmelmann só foi possível devido à natureza peculiar daquele mecenato que lhe garantia justamente a liberdade de espírito.

Tanto o Príncipe quanto o Conde eram para Schiller, antes de tudo, leitores ideais para sua obra, pois eram homens esclarecidos nos campos literário e político, partilhando interesses, ideais e visões de mundo: o primeiro, dedicado às questões educacionais de sua corte; o segundo, defendendo o fim da escravidão; e ambos enxergando em Schiller um genuíno formador da humanidade. Eram, sem dúvida, uma mostra de um público refinado e capaz de dar objetividade à verdadeira obra artística e política. Colocavam seus títulos e sua condição de mecenas abaixo do plano da admiração e do ideal.²⁹ As *Cartas a Augustenburg* – e a própria produção filosófica de Schiller – devem sua existência a essas peculiaridades. Tais cartas são, em grande medida, um exemplo prático do estreitamento da relação entre artista e público e representaram para Schiller a possibilidade real, há muito aguardada, de entregar à humanidade uma solução para o problema político do homem ao indicarem um caminho para a liberdade. Esse mecenato, que a princípio seria de três anos, mas foi prorrogado por mais dois, estendeu-se de 1791 a 1795.³⁰ Ao longo desses anos, gozando de ócio e conforto financeiro, Schiller produziu praticamente todos os seus trabalhos filosóficos.

Sabe-se que em 1790 Schiller ministrou, na Universidade de Jena, preleções sobre a tragédia e iniciou os estudos da *Crítica da faculdade do juízo* (*Kritik der Urteilskraft*, 1790), de

²⁷ BOSSERT. *Goethe et Schiller*, p. 202.

²⁸ Id.

²⁹ BARBOSA. “Introdução”. In. *C.E.*, p. 26-27.

³⁰ Cf. carta em que Schiller agradece ao Príncipe de Augustenburg pela extensão da pensão anual, enviada de Jena a 5 de fevereiro de 1796. In. *NA 28, Briefwechsel: Schillers Brief 1/7/1795- 31/10/1796*, edição de Norbert Oellers, 1969, p. 185, *apud* BARBOSA. “Introdução”. In. *C.E.*, p. 46, nota 89.

Kant, que causariam grande impacto em sua produção filosófica. Desses estudos surgiram, inicialmente, o ensaio “Sobre a arte trágica” (*Über die tragische Kunst*) que dava continuidade a “Sobre o motivo do prazer em assuntos trágicos” (*Über den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen*), e “Sobre graça e dignidade” (*Über Anmuth und Würde*), um texto de maior profundidade. Esses textos têm um grande embasamento na filosofia crítica e constituíam, até ali, o arcabouço conceitual do pensamento estético de Schiller. Todos foram publicados na revista *Neue Thalia*,³¹ mantida por Schiller entre 1792 e 1793 com o propósito específico de publicar os resultados de seus estudos kantianos.

No semestre de inverno de 1792-93 Schiller iniciou um ciclo de preleções sobre estética, que a princípio seria ministrado no semestre de inverno anterior na Universidade de Jena, mas com a piora de sua saúde foi realizado em sua própria casa. Nessas preleções ele apresentava as principais teorias estéticas de seu tempo, como as de Burke, Moritz, Baumgarten, Sulzer, Winckelmann, Lessing, Mendelssohn e, principalmente, Kant.³² Os estudos preparatórios para essas preleções resultaram em trabalhos acerca do problema do sublime, tais como “Do sublime. Para o desenvolvimento de algumas ideias kantianas” (*Von Erhabene. Zur weitem Ausführung einiger kantischen Ideen*), “Sobre o patético” (*Über das Pathetische*) e “Observações dispersas sobre diversos objetos estéticos” (*Zerstreute Betrachtungen über verschiedene ästhetische Gegenstände*), publicados nos números 3, 4 e 5 de *Neue Thalia*, em 1793.³³ Nesse período Schiller também trabalhou nos textos “Sobre o sublime” (*Über das*

³¹ O título da revista remonta a outro periódico que Schiller editou de 1781-70, chamado *Thalia*, o que justifica o “*Neue*” colocado especialmente para o novo fim da revista (cf. THOMAS. *The life and works of Friedrich Schiller*, p. 153-155; p. 255). Nesse periódico Schiller publicou, entre 1786 e 1789, as *Cartas filosóficas* (*Philosophische Briefe*) desenvolvidas em parceria com seu amigo Körner. “Estas cartas são um receptáculo dos elementos da concepção do mundo pré-clássico de Schiller [...] e esboçam os contrastes que a razão precisa enfrentar, antes de purificar-se em ‘tranquila sabedoria’”. Elas tratam de um diálogo entre dois amigos: Júlio, um jovem entusiasta, e Rafael, um racionalista cético que se dedica a ensinar ao mais jovem os princípios da relação racional com o mundo. Ao longo das cartas Júlio vai passando por um penoso processo de amadurecimento intelectual, enquanto Rafael vai compreendendo a importância de todo o sentimentalismo de seu aluno. O desfecho dessa relação entre mestre e discípulo é uma mútua complementação de seus ânimos extremos, a partir da qual concluem que a verdade não reside na unilateralidade das disposições sensível ou racional, mas na sua conciliação. A meta é a busca de uma unidade harmônica da humanidade, ideia basilar da concepção estética de Schiller. KOHLSCHMIDT, Werner. “O Classicismo”. In. BOESCH. *História da literatura alemã*. Tradução de Marion Fleischer, p. 285-286. Cf. SCHILLER, Friedrich. “Philosophische Briefe”. In. _____. *Sämtliche Werke in fünf Bänden: Band 5: Erzählungen Theoretische Schriften*. Herausgegeben von Gerhard Frick und Herbert G. Göpfert. München; Wien: Carl Hanser Verlag, 1980, p. 336-358. Doravante referenciaremos essa obra assim: *SW.*, volume, página.

³² Cf. BARBOSA, Ricardo. “Introdução. Fragmentos de um ‘ateliê filosófico’”. In. SCHILLER, Friedrich. *Fragmentos das preleções sobre estética do semestre de inverno de 1792-93: recolhidos por Christian Friedrich Michaelis*. Tradução e introdução de Ricardo Barbosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003, p. 9-32. (Coleção Travessias).

³³ BARBOSA, Ricardo. “Schiller e o problema do fundamento objetivo do belo. As Preleções sobre estética do semestre de inverno de 1792-93 e Kallias ou sobre a beleza”. In. *Limites do belo. Estudos sobre a estética de Friedrich Schiller*. Belo Horizonte: Relicário, 2015, p. 16.

Erhabene) e “Pensamentos sobre o uso do comum e do baixo na arte” (*Gedanken über den Gebrauch des Gemeinen und Niedrigen in der Kunst*), publicados, respectivamente, em 1801 e 1802, nos volumes 3 e 4 dos *Escritos menores em prosa (Kleinere prosaische Schriften)*.³⁴

Em meados de 1794, um ano após a extinção da revista *Neue Thalia*, Johann Friedrich Cotta (1764-1832), um editor de Tübingen, fechou um contrato com Schiller para a criação e a direção de um periódico mensal, *Die Horen*, dedicado à literatura e à poesia, mas também à filosofia. Nesse periódico Schiller publicou, entre outros, os artigos “Dos limites necessários do belo especialmente na apresentação de verdades filosóficas” (*Von den nothwendigen Grenzen des Schönen besonders im Vortrag philosophischer Wahrheiten*), “Sobre a utilidade moral dos costumes estéticos” (*Über den moralischen Nutzen ästhetischer Sitten*), bem como seus trabalhos filosóficos mais representativos *Sobre a educação estética do homem numa série de cartas (Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen)* e “Sobre poesia ingênua e sentimental” (*Über naive und sentimentalische Dichtung*).

Após publicar esse último nos números de novembro e dezembro de 1795 e de janeiro do ano seguinte, Schiller não mais voltaria a escrever textos filosóficos. A partir de então, passaria sua última década de vida dedicado à poesia e à literatura. Seus primeiros poemas, “depois da separação das musas poéticas”,³⁵ apareceram já no número de setembro de 1795 de *Die Horen*. Embora a doença continuasse a atormentá-lo, Schiller escreveu, além de dezenas de obras poéticas, várias peças como *Wallenstein* (1799), *Maria Stuart* (1800), *A donzela de Orleans (Die Jungfrau von Orléans)*, 1801), *A noiva de Messina (Die Braut von Messina)*, 1803) e *Wilhelm Tell* (1804), e também baladas como “O mergulhador” (*Der Taucher*, 1798) e “Os grous de Ibykus” (*Die Kräniche des Ibykus*, 1797).³⁶

A efetiva aproximação com Goethe a partir de 1794³⁷ representou um marco dessa mudança de interesse da parte de Schiller – ou melhor dizendo, do seu retorno às letras. A carta que Schiller escreve a Goethe a 17 de dezembro de 1795 reforça essa ideia quando afirma:

³⁴ BARBOSA. “Introdução”. In. *C.E.*, p. 31.

³⁵ Conforme Schiller escreve ao Príncipe de Augustenburg, a 5 de outubro de 1795, ao lhe enviar a edição de setembro de *Die Horen*, na qual publicara os poemas. *NA* 28, 67, *apud* BARBOSA. “Introdução”. In. *C.E.*, p. 47, nota 91 (do tradutor Ricardo Barbosa).

³⁶ THOMAS. *The life and works of Friedrich Schiller*, p. 308-422.

³⁷ Schiller e Goethe se conheceram em 1788, na ocasião de sua nomeação à cátedra de História em Jena, mas a relação à época se limitou à formalidade institucional. Seus laços de amizade e colaboração intelectual só se estreitaram em 1794, quando se reencontraram em Jena após uma reunião na Sociedade dos Estudos das Ciências Naturais, que rendeu-lhes a conhecida discussão sobre a “flor primitiva”. Dali em diante os dois pensadores selariam uma profícua amizade e parceria intelectual, fazendo surgir o que viria a ser chamado de classicismo de Weimar. Cf. THOMAS, *The life and works of Friedrich Schiller*, p. 210-212; 290-297; KOHLSCHMIDT. “O Classicismo”. In. BOESCH. *História da literatura alemã*, p. 288-289.

“Invejo-vos as disposições poéticas que vos permitem viver neste momento apenas para o vosso *Wilhelm Meister*. Quanto a mim, não me sinto tão prosaico há muito tempo como me sinto hoje em dia; sinto que está na hora de fechar a barraca [*Bude*] filosófica. O coração anseia por um objeto palpável”.³⁸ Esse reencontro com as musas poéticas fica nítido no número de setembro de *Die Horen*, em que publicou nada menos que onze textos poéticos contra apenas um teórico.³⁹

Entre os vários trabalhos filosóficos de Schiller houve um que ele não chegou a publicar, ainda que planejasse fazê-lo na forma de um “diálogo filosófico à maneira platônica”:⁴⁰ foi seu projeto *Kallias ou sobre a beleza* (*Kallias oder über Schönheit*), em que apresenta um conceito objetivo do belo capaz de validar um princípio objetivo do gosto em contraposição a Kant. Esse projeto foi apresentado a seu amigo Körner em uma troca de nove cartas entre janeiro e fevereiro de 1793 e só veio a público, postumamente, em 1847. Tão logo teve início a correspondência com o Príncipe de Augustenburg, em fevereiro de 1793, Schiller suspendeu parcialmente o desenvolvimento do projeto de *Kallias*. Ele mesmo afirma em uma carta a Körner de 20 de junho que o artigo “Sobre graça e dignidade”, publicado na *Neue Thalia* naquele mesmo mês, era um precursor de sua teoria do belo já bem delimitada nas cartas sobre *Kallias*. Isso leva a crer que Schiller ainda mantinha em mente o projeto de *Kallias*, apesar de seu foco agora estar voltado para o Príncipe. Nessa mesma carta Schiller ainda afirma que logo tratará de sua análise do belo com seu mecenas, a qual envolverá os “princípios da bela arte”.⁴¹

No conjunto das reflexões estéticas de Schiller despontam dois aspectos distintos: o primeiro, centrado na investigação do conceito objetivo do gosto e do belo, abordado no projeto de *Kallias* e nos artigos sobre o sublime; o segundo, prático-moral, voltado para o “significado da arte e da experiência estética para a formação do homem”,⁴² objeto de suas cartas ao Príncipe. Esses dois aspectos correspondem às diferenças entre os trabalhos publicados em *Neue Thalia*

³⁸ GOETHE, Johann Wolfgang von. *Correspondance entre Gœthe et Schiller*. Tome premier. Traduction de Mme. La Baronne de Carlowitz. Remisée, annotée, accorpagnée d'études historiques et littéraires par M. Saint-René Taillandier. Paris: Charpentier, Libraire-Éditeur, 1863, p. 236. (Oeuvres de Goethe en 13 volumes - Catalogue de la Bibliothèque Charpentier).

³⁹ Os poemas publicados nesse número são: “O reino das sombras” (*Das Reich der Schatten*), “Natureza e escola” (*Natur und Schule*), “A imagem velada de Sais” (*Das verschleierte Bild zu Sais*), “O egoísta filosófico” (*Der philosophische Egoist*), “O mundo antigo para um caminhante do norte” (*Die Antike an einen Wanderer aus Norden*), “Lealdade alemã” (*Deutsche Treue*), “Brancura e prudência” (*Weißheit und Klugheit*), “Para um melhorador do mundo” (*An einen Weltverbesserer*), “O mais alto” (*Das Höchste*) e “Ilias e imortalidade” (*Unsterblichkeit*). Cf. SCHILLER, Friedrich. *Die Horen*. Neuntes Stück. Tübingen: J. G. Cotta'schen Buchhandlung, 1795, p. 1-136. Cf. tb. FRIEDRICH SCHILLER ARCHIV. *Die Horen*, 9 Stück. 1795.

⁴⁰ BARBOSA. “Introdução”. In. *C.E.*, p. 31.

⁴¹ NA 26, 246-247, *apud* *Ibid.*, p. 32.

⁴² BARBOSA. “Introdução. Fragmentos de um ‘ateliê filosófico’”. In. SCHILLER. *Fragmentos das preleções sobre estética do semestre de inverno de 1792-93*, p. 16.

e em *Die Horen*.⁴³ Apesar de se tratar de duas linhas de pesquisa distintas é possível afirmar que Schiller não as dissociou totalmente no bojo de sua obra filosófica. Pelo contrário, partiu da primeira, já bastante fundamentada, para desenvolver a segunda nas cartas ao Príncipe, “considerando os nexos entre o estético e a razão prática à luz das exigências não satisfeitas pela Revolução Francesa”.⁴⁴ Para Schiller, nem a Revolução nem a *Aufklärung* podiam gerar as condições subjetivas necessárias à transformação na forma de sentir e pensar. Somente por meio da criação de uma cultura estética seria possível solucionar o problema político do homem, qual seja: a instituição da liberdade e de um Estado racional. Esse foi o cerne da temática escolhida por Schiller para apresentar ao Príncipe numa série de cartas como um ato de gratidão e mesmo de prestação de contas da pensão anual que estava recebendo.

Schiller chegou a falar com seu editor George Joachim Göschen (1752-1828), ainda em junho de 1793, que não mais iria publicar *Kallias* no próximo inverno, mas seu “escrito sobre o belo numa série de cartas ao Príncipe de Augustenburg”.⁴⁵ Schiller havia decidido desenvolver o conteúdo abordado em *Kallias* – a teoria da beleza – no conjunto de cartas ao Príncipe, sua “obra principal nessa matéria”,⁴⁶ como disse ao seu editor em uma carta de 24 de outubro. O empenho de Schiller nesse sentido pode ser visto na carta que envia a Körner a 10 de dezembro, solicitando que lhe mande de volta as cartas sobre *Kallias* para que possa desenvolver suas ideias na correspondência com o Príncipe Augustenburg: “Tenha a bondade de me enviar tão logo me escreva ou o original ou a cópia daquelas minhas cartas onde comecei a desenvolver para você minha teoria da beleza”.⁴⁷ Schiller justifica o motivo do pedido:

Preciso dessas ideias agora necessariamente para minha ocupação atual, e estou justamente a desenvolver a teoria do belo. Talvez consiga avançar na correspondência com o Príncipe de Augustenburg a ponto de poder publicar o primeiro volume da mesma na próxima feira. Já tenho prontos dez cadernos, onde considero o belo e o gosto apenas em sua influência sobre os homens e a sociedade e onde as ideias mais ricas de ‘Os artistas’ estão filosoficamente tratadas.⁴⁸

Como documenta mais uma carta que envia a Körner em 3 de janeiro de 1794, Schiller não conseguiu aprontar todo o material para a feira da Páscoa, trabalho para mais quatro meses segundo seus cálculos. Sequer havia começado a tratar do conceito da beleza; mas finalizara ao

⁴³ VIEIRA, Vladimir. “Os dois sublimes de Schiller”. In: SÜSSEKIND, Pedro (Org.). *Friedrich Schiller: do sublime ao trágico*. Tradução e ensaios de Pedro Sússekind e Vladimir Vieira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011, p. 11-12. (Coleção Filó/Estética, n. 1).

⁴⁴ BARBOSA. “Introdução”. In: *C.E.*, p. 33.

⁴⁵ NA 26, 290-291, *apud* BARBOSA. “Introdução”. In: *C.E.*, p. 35.

⁴⁶ NA 34. I, 123, *apud* Ibid., p. 29.

⁴⁷ NA 26, 336, *apud* Ibid., p. 35.

⁴⁸ Ibid., 36.

menos o primeiro conjunto das cartas estéticas, nas quais apresenta “primeiro uma consideração geral sobre o nexa das belas sensações com a cultura como um todo, e em geral sobre a *educação estética da humanidade*”.⁴⁹

Em fevereiro de 1794 houve um grande incêndio no castelo do Príncipe em Copenhague e todas as cartas originais enviadas por Schiller foram destruídas. Assim escreveu o Príncipe a Schiller a 4 de abril solicitando-lhe que reenviasse as cartas estéticas: “Mesmo vossas instrutivas cartas, nobre e venerado homem, que lia com frequência e sempre reiterado prazer, tiveram o mesmo destino. Se puderdes reparar esta perda, todos os vossos amigos daqui ser-vos-ão gratos e ninguém menos do que eu”.⁵⁰ Schiller responde ao Príncipe a 10 de junho se comprometendo a reenviar as cartas, uma vez que tinha cópias dos originais. Mas, Schiller passou o resto do ano de 1794 sem manter contato com o Príncipe de Augustenburg, pois esteve ocupado preparando a versão das cartas que prometera reenviar. A carta que Schiller remete a Körner em 12 de outubro de 1794 testemunha o momento em que o primeiro conjunto de cartas estéticas é finalizado, ganha seu título e se define como um *corpus* teórico independente de sua teoria do belo e distinto das teorias estéticas até então conhecidas. Naquele momento, Schiller estava convicto de que suas cartas representavam uma novidade teórica no campo estético.

Elaboro agora minha correspondência com o Príncipe de Augustenburg, que lhe envio certamente em três semanas. Ela constituirá um todo, sob o título: Sobre a educação estética do homem, e assim será independente de minha própria teoria do belo, embora possa muito bem preparar para isto. Ela me proporciona de novo muita alegria, e procuro dar a ela toda perfeição possível.⁵¹

Körner também colaborou com as cartas dando sugestões em certas passagens. A forma como Schiller pede ao amigo para revisar seu texto mostra isso: “No entanto, se você encontrar uma palavra ou uma locução que pudesse ser substituída por algo mais comum, chame minha atenção para isto. Quero fazer tudo que minha humanidade permite”.⁵² Schiller acautela-se aqui após Körner tê-lo advertido de que o público que lia suas cartas não era, em geral, tão familiarizado com Kant quanto o poeta pressupunha. Körner chamava a atenção para passagens em que Schiller postulava ideias kantianas sem fundamentá-las para o leitor comum. No início de janeiro de 1795, Schiller enviou os originais de suas cartas estéticas ao editor Johann Friedrich Cotta para que fossem impressas. Na ocasião, mostra-se confiante na qualidade de seu trabalho e faz ainda uma acertada previsão de que através dele seria imortalizado:

⁴⁹ NA 26, 342, *apud* Ibid., p. 36.

⁵⁰ NA 34. I, 356, *apud* Ibid., p. 37.

⁵¹ NA 27, 46, *apud* Ibid., p. 38.

⁵² Carta de Schiller a Körner a 5 de janeiro de 1795. NA 27, 115, *apud* Ibid., p. 44.

Tenho de qualificar essas cartas, que ainda se estenderão sobre toda a teoria da arte, como o melhor que fiz e em geral posso produzir; que seja o melhor que possuímos nessa matéria, não é nenhuma grande glória. Bem, essas cartas, com as quais espero chegar à imortalidade, devem ser editadas pelo senhor, caso tenha prazer nisso.⁵³

Naquele mesmo mês, o Príncipe seria surpreendido ao receber as primeiras nove cartas publicadas no primeiro número da revista *Die Horen*. As cartas 10 a 16 saíram em fevereiro, no número 2, e o último conjunto de cartas (17 a 27) em junho, no número 6, sob o título “A beleza suavizante” (*Die schmelzende Schönheit*). Junto ao exemplar de janeiro Schiller enviou uma carta ao Príncipe na qual explicava o motivo da demora no reenvio das cópias solicitadas:

Quando, no ano passado, tratava de cuidar de uma cópia de minhas cartas destruídas em Copenhague, importunaram-me nelas tantas imperfeições, que não mais podia me permitir entregá-las de novo, em sua primeira configuração, nas mãos de Vossa Alteza. Empreendi com isso uma correção que me levou mais longe do que pensava; e o desejo de produzir algo que fosse digno de vossa aprovação motivou-me a dar àquelas cartas não apenas uma configuração inteiramente nova, como também estender o plano das mesmas a um todo maior.⁵⁴

A recepção destas cartas dividiu opiniões no público letrado: enquanto Fichte e Herder fizeram restrições, a aprovação veio do desconhecido Hegel, do jovem Hölderlin, dos amigos Goethe e Körner, e do velho Kant que as considerou “excelentes”.⁵⁵ A crítica mais explícita veio mesmo de Fichte, para quem “o estilo poético das cartas mesclava confusamente conceitos e imagens”,⁵⁶ cabendo inteiramente ao leitor o difícil trabalho de decifrar, pelo entendimento, os efeitos que a imaginação produzia no texto. Por seu turno, a opinião do Príncipe de Augustenburg foi, em certa medida, próxima à de Fichte: “O bom Schiller não foi feito propriamente para ser filósofo. Ele carece de um tradutor que desenvolva com precisão filosófica o que é dito belamente de modo poético, que o traduza do poético na linguagem filosófica”.⁵⁷ Seja como for, as cartas *Sobre a educação estética do homem*, ao proporem a resolução do problema da liberdade política e a reconstrução da própria civilização, não só apontam possibilidades para a criação de uma cultura estética capaz de erigir um novo Estado moral, como também lançam novas bases para a Estética moderna.

⁵³ Carta de Schiller a Johann Friedrich Cotta, de janeiro de 1795. NA 27, 119, *apud* Ibid., p. 40.

⁵⁴ Carta de Schiller ao Príncipe do dia 20 de janeiro. NA 27, 125, *apud* Ibid., p. 41.

⁵⁵ Carta de Kant a Schiller a 30 de março de 1795. NA 35, 181-182, *apud* Ibid., p. 44.

⁵⁶ Ibid., p. 45.

⁵⁷ NA 35, 528, *apud* SCHULZ. *Schiller und der Herzog von Augustenburg in Briefen*, p. 153, *apud* BARBOSA. “Introdução”. In. C.E., p. 46, nota 87 (do tradutor Ricardo Barbosa).

Posição do problema

Para resolver na experiência o problema político
é necessário caminhar através do estético,
pois é pela beleza que se vai à liberdade.

Friedrich Schiller

O problema de nossa tese é posicionado a partir de dois pontos. O primeiro está fixado na seguinte pergunta: por que Schiller propõe uma investigação sobre o belo e a arte em um momento em que todas as atenções se voltam para o cenário político? Pergunta respondida com o estudo da segunda carta sobre a educação estética e das cartas ao Príncipe de 9 de fevereiro e 13 de julho, nas quais Schiller faz seu diagnóstico do presente. O segundo ponto relaciona-se à terapia estética que Schiller prescreve ao final da segunda carta como tese central de sua teoria, segundo a qual “é pela beleza que se vai à liberdade”.⁵⁸ Ponto estudado na terceira carta, em que Schiller justifica a necessidade de um “terceiro caráter” como meio para superar o estado natural para instituir o Estado moral.

A tese central da teoria estética de Schiller é apresentada ao Príncipe de Augustenburg na carta de 13 de julho de 1793 em convergência como o que afirma na segunda carta de *Die Horen*. Aquela carta é enviada por Schiller cerca de quatro meses após o Príncipe ter aceitado sua proposta de expor suas “ideias sobre a filosofia do belo [...] numa série de cartas”.⁵⁹ Logo no início da carta, Schiller agradece ao Príncipe pelo aceite, mostrando-se também aliviado por ter descoberto, pela carta anterior,⁶⁰ que seu mecenas não se considerava “um homem de sistema, um erudito filosófico de ofício”.⁶¹ Com isso, Schiller encontrava liberdade para expor suas ideias estéticas. O que mais importava a ele era a oportunidade de poder, a partir daquelas cartas, sistematizar seu pensamento. Na primeira carta de *Die Horen*, em consonância com

⁵⁸ SCHILLER, Friedrich. *A educação estética do homem: numa série de cartas*. 8. reimp. Tradução de Roberto Schwarz e Márcio Suzuki; introdução e notas de Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 2014, Carta II, p. 24. Doravante citaremos esta obra assim: *E.E.* seguido do número romano relativo à carta e do número da página.

⁵⁹ Esse pedido de Schiller ao Príncipe encontra-se na carta de 9 de fevereiro de 1793: “Isto me conduz a um pedido, o qual desejaria, meu Excelentíssimo Príncipe, que pudesse encontrar acolhida junto a vós. Antes de apresentar ao próprio público minhas idéias sobre a filosofia do belo, desejava estar autorizado a vos remetê-las, por partes, numa série de cartas dirigidas a vós” (cf. *C.E.* 9/fev./1793, § 7, p. 60). Essa passagem se relaciona com o parágrafo inicial da primeira carta sobre a educação estética, onde se lê: “Permitireis que vos exponha numa série de cartas os resultados de minhas investigações *sobre o belo e a arte*” (cf. *E.E.* I, p. 21).

⁶⁰ Essa carta foi enviada pelo Príncipe a Schiller em meados do mês de março. Sua datação não é exata, mas Hans Schulz “a data, com ponto de interrogação, a 15 de março de 1793”. Seguiremos essa indicação para referenciá-la. Cf. *NA* 34. I, n. 204, 247-248; *NA* 34. II, 408, *apud C.E.* 15[?]/mar./1793, p. 63, nota 1 (do tradutor Ricardo Barbosa); SCHULZ. *Schiller und der Herzog von Augustenburg in Briefen*, p. 59.

⁶¹ *C.E.* 15[?]/mar./1793, § 4, p. 66.

aquela carta, ele diz sentir vivamente o “peso de tal empreendimento, mas também seu encanto e sua dignidade”.⁶² Em seguida, anuncia seu objeto de investigação:

Falarei de um objeto que está em contato imediato com a melhor parte de nossa felicidade e não muito distante da nobreza moral da natureza humana. Defenderei a causa da beleza perante um coração que sente seu poder e o exerce, e que tomará a si a parte mais pesada de meu encargo nesta investigação que exige, com igual frequência, o apelo não só a princípios, mas também a sentimentos.⁶³

Diante desse pesado encargo, Schiller admite ser “demasiadamente pouco familiarizado com o uso de formas escolares” e que sua filosofia é fruto de seu “próprio refletir, e criada a partir de [seu] limitado círculo de experiência”.⁶⁴ Na versão de *Die Horen*, ele reforça essa afirmação da seguinte forma: “Minhas ideias, nascidas antes do trato regular comigo mesmo que da rica experiência do mundo ou da leitura, não negarão sua origem; serão culpadas de várias falhas, mas não de sectarismo; irão antes cair por fraqueza própria que ficar em pé por autoridade ou força alheia”.⁶⁵ Para ele, era preferível afundar-se “nos abismos e nos turbilhões da imaginação poetizante” a encalhar “nos áridos bancos de areia das secas abstrações”.⁶⁶ Essa ideia deixar ver o caráter autônomo e o senso estético que Schiller tanto imprimia às suas obras.

Tal como na carta de *Die Horen*, Schiller afirma ao Príncipe que suas ideias não renegarão sua origem na filosofia crítica, mas renunciarão à sua “forma escolástica”. Para ele, o rigor com que as ideias de Kant eram expostas conferiam à sua letra uma dureza tal que tornava estranho seu conteúdo, ou seja, as afastava de seu próprio espírito. Como ele mesmo disse, “a maioria dos discípulos de Kant deixava arrancar antes o espírito que a maquinaria do seu sistema”,⁶⁷ assemelhando-se mais a operários que ao construtor. De acordo com o poeta, tais ideias só podiam ser efetivamente compreendidas se estivessem livres desse tipo de rigor: “Despidas de sua forma técnica, aparecerão como antigas exigências da razão comum, como fatos do instinto moral, que a sábia natureza impôs ao homem como tutor, até que o conhecimento claro o emancipe”.⁶⁸ A Schiller interessava manter sua tomada de posição diante

⁶² *E.E.* I, p. 21.

⁶³ *Id.*

⁶⁴ *C.E.* 13/jul./1793, § 1, p. 67.

⁶⁵ *E.E.* I, p. 21.

⁶⁶ *C.E.* 13/jul./1793, § 1, p. 67.

⁶⁷ *Ibid.*, § 2, p. 68.

⁶⁸ *E.E.* I, p. 21-22.

do pensamento kantiano – especialmente da terceira *Crítica* – e, assim, desenvolver sua teoria estética para além daquele.⁶⁹

Schiller adverte que o modo como a forma técnica desvela a verdade ao entendimento finda por ocultá-la à faculdade dos sentimentos. Como o filósofo só chega à unidade por meio da dissolução, “é pelo tormento da arte que encontra a obra da natureza espontânea”.⁷⁰ A linguagem exige-lhe que transforme em conceitos universais toda a “aparência fugaz” e, com isso, conserve “seu espírito vivo numa precária carcaça verbal”.⁷¹ Para Schiller, esses conceitos não passavam de meras cópias da natureza, pois destituíam o sentimento natural das coisas; e a verdade que eles apresentavam assemelhava-se a um paradoxo, já que contradiziam a lógica da situação ou das coisas que buscavam sintetizar.

A aversão do Príncipe à “mania de sistema” e a maneira de Schiller de conceber as coisas do espírito abriam-lhe caminho para expor suas próprias convicções filosóficas, independente de artifícios. É interessante o pedido que faz a seu mecenas a esse respeito: “Não tolereis que eu defenda a causa da beleza com armas que não são dignas da beleza, que fira as prescrições do gosto no mesmo momento em que apresento a prova para sua validade”.⁷² Schiller pedia a compreensão do Príncipe caso suas investigações afastassem a beleza dos sentidos ao aproximá-la dos conceitos. Aquilo que se afirma a respeito da experiência moral, segundo ele, “vale em maior medida para o fenômeno da beleza”.⁷³ Era preciso, portanto, preservar viva toda a magia da beleza para não suprimir sua essência em conceitos estéreis. Com essa visão e através de suas cartas estéticas, Schiller põe à prova toda a vivacidade de sua teoria do belo a partir do e contra o pensamento kantiano, tendo em vista o emergente problema político de seu tempo.

O diagnóstico do presente

Durante a escrita das cartas a Augustenburg, Schiller se encontrava extremamente revoltado com o Terror jacobino que se seguiu à Revolução Francesa, que em sua visão fora catastrófica, pois não cumprira suas promessas. Isso impediu a consolidação do projeto revolucionário burguês de instituir um novo modelo de Estado: o Estado racional

⁶⁹ BARBOSA, Ricardo. *Schiller e a cultura estética*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004, p. 18. (Coleção Filosofia passo a passo, n. 42).

⁷⁰ *E.E.* I, p. 22.

⁷¹ *Id.*

⁷² *C.E.* 13/jul./1793, § 4, p. 69.

⁷³ *E.E.* I, p. 22.

(*Vernunftstaat*) ou Estado moral, fundado na liberdade política do homem. Esse projeto, no entender de Schiller, não podia jamais se efetivar nos moldes da revolução política que, àquela altura, tanto repudiava.

Esse sentimento de repúdio se justificava na proporção em que a política do Terror se instaurava na França. Para se ter uma ideia da brutal violência daqueles anos, entre 1792 e 1794 cerca de 35.000 pessoas foram mortas após serem condenadas pelo Tribunal Revolucionário, muitas das quais sem direito a julgamento. As execuções se acentuaram a partir da aprovação da lei de Prairial, a 10 de junho de 1794, chegando ao impressionante número de 1.376 mortes no prazo de um mês e meio.⁷⁴ Um registro da indignação de Schiller pode ser lido na carta que enviou a Körner, a 8 de fevereiro de 1793, na qual faz referência à execução do Rei Luís XVI no dia 21 de janeiro daquele ano, demonstrando sua intenção de escrever um manifesto em defesa do monarca: “O que você diz do que se passa na França? Eu efetivamente já comecei um escrito a favor do rei, mas não me senti bem com isso, e assim ele ainda se encontra aqui diante de mim. Há 14 dias que não mais posso ler nenhum jornal francês, tanto me repugnam esses miseráveis carrascos”.⁷⁵ Além das mortes e perseguições, ainda havia a grave crise econômica deflagrada em fevereiro de 1792, levando fome e doenças ao povo francês, que, sob o regime do Terror, tinha apenas “duas ocupações: [...] a fila às portas das padarias desde o amanhecer, para comprar o ‘pão preto da igualdade’, e o espetáculo da guilhotina à tarde, quando se escarnecia, nas carroças onde passavam, daqueles que tinham sido aclamados à véspera na Convenção”.⁷⁶ Terror, escassez e descristianização resumiam no que havia se tornado o projeto burguês de instituir o Estado moderno.

Não sem razão, Schiller passou a criticar os desdobramentos negativos da Revolução, mas não seus ideais; fez dessa crítica sua justificativa para a prerrogativa do estético ante o problema político. Sua escolha da via estética era completamente oposta à tendência da época a temas políticos, os quais não mais se restringiam somente às cortes, mas ocupavam também o dia a dia do homem comum. Essa nova compreensão da política surgida com a Revolução atingiu a maior parte dos países vizinhos à França, como um “impulso secularizador”, transformando “as chamadas perguntas ‘últimas’ em questões sociais e políticas”.⁷⁷ Agora,

⁷⁴ TULARD, Jean. *História da Revolução Francesa: 1789-1799*. Tradução de Sieni Maria Campos. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989, p. 229-230.

⁷⁵ SCHILLER, Friedrich. *Kallias ou sobre a beleza: a correspondência entre Schiller e Körner, janeiro-fevereiro de 1793*. Tradução e introdução de Ricardo Barbosa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002, p. 60. (Coleção Estéticas).

⁷⁶ TULARD. *História da Revolução Francesa*, p. 218.

⁷⁷ SAFRANSKI. *Schiller*, p. 322.

liberdade, igualdade e fraternidade passavam a fazer parte das soluções políticas, ainda que em sua origem fossem temas do campo religioso.

Embora autores como Kant, Goethe e Moritz já houvessem publicado textos sobre Estética naquele contexto revolucionário, Schiller indaga, na segunda carta de *Die Horen*, se não soava como algo fora de época propor um “código de leis para o mundo estético”⁷⁸ quando o grande interesse se voltava para o mundo moral e a investigação filosófica era chamada para “ocupar-se da maior de todas as obras de arte, a construção de uma verdadeira liberdade política”.⁷⁹ Mas, o problema que Schiller colocava era o da constituição da liberdade de forma sólida para garantir a autonomia dos homens e a criação de um novo mundo moral. Nesse sentido, Schiller se referia ao papel da esfera estética na construção de uma sociedade livre, pois estava convicto de que o homem só chegaria à liberdade pela via estética, pela qual encontraria o princípio unificador da cultura que desempenharia função semelhante à da religião, desde que livre de todas as coerções. Isso nos leva a entender o posicionamento de Schiller dentro daquele contexto, tendo em vista a mediação do estético para a solução do problema político do homem.

Enobrecer o caráter do homem por meio de um longo processo de formação de modo a mobilizar integralmente as esferas da razão era o modo que esta solução seria dada. Nesse processo, a razão não se firmaria apenas em seu caráter teórico, pois chegaria ao plano da experiência harmonizando-se com as demais formas da racionalidade. A proposta de Schiller visava, portanto, à radicalização da própria *Aufklärung* por meio de uma formação cultural que conduziria “o esclarecimento às suas raízes: um conceito de razão uno e diferenciado”.⁸⁰ Chegaria a esse objetivo através de um “programa estético de largo alcance para os problemas políticos e culturais de seu tempo”.⁸¹ Embora neste ponto ambas as versões das cartas estejam em concordância, a justificativa para a prerrogativa do estético ante o problema político encontra-se de forma mais clara na carta a Augustenburg de 13 de julho de 1793: “Não é *extemporâneo* preocupar-se com as necessidades do mundo *estético* onde os assuntos do mundo *político* apresentam um interesse tão mais imediato?”⁸² Essa indagação não se relacionava à importância ou ao amor que Schiller tinha pela arte, mesmo ela sendo uma prioridade sua ante

⁷⁸ E.E. II, p. 23.

⁷⁹ Id.

⁸⁰ BARBOSA. Schiller e a cultura estética, p. 28.

⁸¹ BERGHAIN, Klaus. “La revolución estética del *citoyen* Schiller”. In: JIRKU, Brigitte; RODRÍGUEZ, Julio (Eds.). *El pensamiento filosófico de Friedrich Schiller*. Traducción de Jorge Seca. València, España: Publicacions de la Universitat de València, 2009, p. 72.

⁸² C.E. 13/jul./1793, § 5, p. 69.

as demais ocupações do espírito. A pergunta tratava “de como ela se comporta diante do espírito humano em geral e, em particular, diante da *época*”⁸³ em que Schiller se apresentava como seu advogado. Em relação as cartas de *Die Horen*, mesmo com a convergência de suas temáticas, as cartas ao Príncipe apresentam de forma mais enfática não só a prerrogativa do estético ante o problema político, mas a crítica social e a tomada de posição de Schiller perante à artificialização do pensamento, mediante os quais desenvolve seu diagnóstico do presente.

Schiller se referia à necessidade histórica de uma ação para o aqui e o agora, mas com potencial para surtir efeitos para além de seu próprio tempo: “Não quero viver noutra século, nem quero ter trabalhado para outro. É-se tanto cidadão do tempo quanto cidadão do Estado”.⁸⁴ Sua investigação sobre o belo e o gosto não devia ser considerada extemporânea, pois visava a atender às demandas dessa necessidade histórica em prol da humanidade. Do mesmo modo que se considerava indecoroso e ilícito “furtar-se aos costumes e hábitos do círculo em que vive”, perguntava Schiller: “por que seria menos dever considerar a voz da necessidade e do gosto do século na escolha do próprio agir?”⁸⁵ O que Schiller questionava era por qual razão sua escolha pela via estética deveria ser apontada como uma atividade inoportuna e de menor importância em relação às emergentes questões políticas e morais.

Toda atividade que se propõe investigar a verdade deve ser considerada apropriada, dado que tudo aquilo que é “bom em si [...] é bom o tempo todo”,⁸⁶ justificava Schiller ao Príncipe. Em sua opinião, diante das “muitas verdades a ser investigadas, e na escolha que se faz entre elas convém [...] uma voz decisiva à necessidade da época e ao gosto da época”.⁸⁷ Os campos político, filosófico e literário não falavam em proveito da arte, pois o “gênio da época” havia se afastado da “arte *idealizante*”. Concebida como uma ideia inatingível com pretensões puramente estéticas, a arte idealizante atende a uma exigência da razão de “abandonar a realidade e elevar-se com uma certa ousadia sobre a necessidade do presente”.⁸⁸ Foi nesse sentido que Schiller reafirmou em *Die Horen* o que já afirmara ao Príncipe: “a arte é filha da liberdade e quer ser legislada pela necessidade do espírito, não pela privação da matéria”.⁸⁹ Na visão de Schiller, a verdadeira liberdade política ainda não havia sido conquistada, porque a humanidade se encontrava decaída sob o sistema da privação que impunha ao homem coerções

⁸³ Ibid., § 6, p. 70.

⁸⁴ *E.E.* II, p. 23.

⁸⁵ Id.

⁸⁶ *C.E.* 13/jul./1793, § 8, p. 70.

⁸⁷ Id.

⁸⁸ Ibid., § 9, p. 71.

⁸⁹ *E.E.* II, p. 23.

físicas. O homem estava, desse modo, preso às relações de dependência “que o agrilhoam e o enredam cada vez mais com a realidade não-ideal”.⁹⁰ Tal situação destituía suas potências espirituais, tolhia sua liberdade e o impedia de chegar a seu estado Ideal.

Naquela sociedade pragmática, em que todos se ocupavam de atividades cada vez mais individualizadas e as relações giravam em torno de negócios imediatos, a *utilidade* tornava-se o “grande ídolo do tempo”.⁹¹ O “mérito espiritual da arte” nada pesava na “balança grosseira”⁹² da modernidade; e na proporção em que cresciam o conhecimento científico e o pensamento filosófico, a imaginação perdia gradualmente mais espaço estreitando, assim, os limites da arte. Enquanto a arte, privada de todas as fontes de estímulo, sucumbia ante o “mercado do século”,⁹³ filósofos e homens comuns voltavam suas atenções para o panorama político, acreditando ser o meio pelo qual o destino da humanidade seria, enfim, selado. No trecho que corresponde a essa passagem na carta ao Príncipe em estudo, a ênfase recai sobre a Revolução Francesa de forma ainda mais clara que nas cartas de *Die Horen*, embora a crítica se estenda ao problema político do homem de um modo geral: “Mas agora é principalmente a obra de criação política o que ocupa quase todos os espíritos. Os acontecimentos neste último decênio do século dezoito não são para os filósofos menos exortadores e importantes do que, aliás, o são para o ativo *homem do mundo*”.⁹⁴

De certa maneira, a Revolução de 1789 fez surgir uma percepção e uma compreensão acerca dos acontecimentos históricos que alterou o modo como os indivíduos se viam dentro da própria história. Pela primeira vez, “a história recruta também o homem comum para contribuir para a ação histórica”.⁹⁵ É importante ressaltar que desde a eclosão da Revolução, Schiller passou a observar com muita cautela todos os seus desdobramentos, e apesar das expectativas de que ali se abria um “horizonte de um grande futuro”,⁹⁶ o poeta evitava “manifestações públicas de aplauso”.⁹⁷ Ele defendia os ideais revolucionários e seguiu com “simpatia os primeiros passos da Revolução”,⁹⁸ tais como a supressão do sistema feudal francês e a declaração dos direitos do homem. No entanto, restava saber se o pensamento ilustrado seria

⁹⁰ C.E. 13/jul./1793, § 9, p. 71.

⁹¹ E.E. II, p. 23.

⁹² Id.

⁹³ Id.

⁹⁴ C.E. 13/jul./1793, § 10, p. 71.

⁹⁵ SAFRANSKI. *Schiller*, p. 322.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 309.

⁹⁷ *Ibid.*, 323.

⁹⁸ Id.

“forte o suficiente para dirigir a liberdade elementar que foi desencadeada”.⁹⁹ A cautela de Schiller era compreensível porque ele sabia que estava diante de um grande acontecimento histórico, em que “o destino último da razão e da liberdade”¹⁰⁰ estava em jogo. Era preciso uma tomada de posição diante das agruras do tempo, mesmo tendo que correr o risco de parecer indiferente às questões políticas que abalavam a Europa. Schiller estava disposto a arcar com as consequências de sua aposta pela via estética, pois sabia que ocorria “uma evolução não simultânea das forças vitais, que se manifestam na fantasia, no entusiasmo, na disposição ao sacrifício e na vontade de liberdade, por uma parte, e nas forças da razão e da Ilustração, por outra”.¹⁰¹

Para Schiller, esclarecer a relação entre as esferas da estética e da razão prática implicava solucionar o problema político a partir dos efeitos da arte e do gosto na formação do homem. A consequência disso era a criação do Estado racional. Porém, no quadro que a história lhe apresentava, as exigências universais da revolução burguesa não coincidiam com os desdobramentos da revolução política: enquanto aquela oferecia a razão como caminho para a formação do novo homem, esta oferecia os sentimentos em sua mais violenta forma. Mantinha-se, assim, o descompasso entre as esferas teórica e prática. A esfera estética teria, então, o poder de integrá-las, pois somente pela experiência estética seria possível mobilizar a natureza do homem e conduzi-lo à verdadeira criação política. Àquela altura, qualquer proposição fora dos limites do campo político seria considerada passível de culpa “da mais punível indiferença diante do que tem de ser o mais sagrado para o homem”.¹⁰² Por isso, Schiller fez a pergunta retórica a seus leitores: “Abster-se desse diálogo comum a todos não trairá uma reprovável indiferença em relação ao bem comum da sociedade?”¹⁰³ Por seu conteúdo e por suas consequências, esse “grande litígio” estabelecido pela Revolução deveria interessar a todos, tanto ao homem comum quanto “àquele que pensa por si mesmo”,¹⁰⁴ ou seja, ao homem ilustrado tal qual Kant o designara. O que estava em questão era o destino da humanidade, um tema cuja decisão sempre coube ao “direito do mais forte e à conveniência”.¹⁰⁵ Porém, esse tema

⁹⁹ SAFRANSKI. *Schiller*, p. 323.

¹⁰⁰ *Id.*

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 324.

¹⁰² *C.E.* 13/jul./1793, § 11, p. 71.

¹⁰³ *E.E.* II, p. 23.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 23-24.

¹⁰⁵ *C.E.* 13/jul./1793, § 11, p. 72.

tornara-se “pendente diante do tribunal da *razão pura*”,¹⁰⁶ e reivindicava para si um julgamento segundo leis criadas e mantidas pelo espírito racional.

Caberia, portanto, ao homem ilustrado tornar-se o juiz na “corte da razão”,¹⁰⁷ uma vez que, na condição de homem e cidadão do mundo, era o maior interessado na resolução do problema político da modernidade. Schiller, mesmo sendo um homem ilustrado, foi o primeiro a constatar que havia em sua época uma crise nos princípios do Esclarecimento, em cuja base assentava uma rigorosa cultura teórica que afastava o homem cada vez mais de sua natureza. Por esse motivo, os princípios do Esclarecimento não chegavam a ser efetivados na esfera prática. Schiller fez, portanto, um diagnóstico preciso das causas dessa crise – que remetia à crise da modernidade – e, na defesa dessa mesma modernidade, indicou a solução terapêutica para curar as patologias do mundo político com a tese central de sua teoria: “para resolver na experiência o problema político é necessário caminhar através do estético, pois é pela beleza que se vai à liberdade”.¹⁰⁸ Entretanto, para trazer à tona essa prova, seria necessário ressaltar “os princípios mediante os quais a razão se guia em geral numa legislação política”.¹⁰⁹ Em outras palavras, implicava persistir em “princípios racionalmente verdadeiros [e] moralmente corretos”,¹¹⁰ capazes de fundar efetivamente o Estado racional. Essa tarefa somente seria realizada com a formação de uma cultura estética que enobrecesse o caráter do homem e restabelecesse a harmonia necessária entre as culturas teórica e prática. A beleza, como princípio da liberdade no fenômeno, desempenharia esse papel, uma vez que se relaciona “intimamente com a essência moral do ser humano”.¹¹¹

Isto posto, é possível afirmar que a tese central da teoria estética de Schiller, o posicionamento do problema e o diagnóstico do presente convergem em ambas as versões, embora se mostrem mais acentuados na carta ao Príncipe de 13 de julho que nas duas primeiras cartas da segunda versão.

¹⁰⁶ C.E. 13/jul./1793, § 11, p. 72.

¹⁰⁷ E.E. II, p. 24.

¹⁰⁸ Id.

¹⁰⁹ Id.

¹¹⁰ FEIJÓO, Jaime. “Estúdio introdutorio”. In. SCHILLER, Friedrich. *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*. Edición bilingüe [reimpresión]. Estúdio introdutorio de Jaime Feijóo. Traducción y notas de Jaime Feijóo y Jorge Seca. Rubi, Barcelona: Anthropos, 1999, p. LI-LII. (Colección Textos y Documentos Clásicos del Pensamiento y de las Ciencias, n. 8).

¹¹¹ FEIJÓO. “Estúdio introdutorio”. In. SCHILLER. *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*, p. LII.

O “terceiro caráter” e a superação do Estado natural

No pensamento de Schiller o problema político é um problema moral. Daí a tarefa urgente de reformar o homem moralmente, corrigindo seus dois maiores defeitos: de um lado, o excesso de natureza, de outro, o de intelecto. Uma vez enobrecido pela beleza, o homem, independentemente da classe social a que pertencesse, tornar-se-ia capaz e digno de trocar o Estado da necessidade pelo da razão.¹¹² Ao postular um Estado adequado à sociedade moderna, de início, Schiller caracteriza o homem a partir de um Estado natural (*Naturstand*), o qual atua tanto mitigando a relação entre as forças cegas e as leis, quanto satisfazendo os carecimentos do homem no âmbito da cultura. Seu ponto de tensão está no choque entre a realidade e a racionalidade, ou seja, entre o mundo sensível e o mundo abstrato. Segundo Schiller, o homem só se torna racional na medida em que se instaura a ordem do mundo. A princípio, o homem natural é violento, ardiloso e desenvolve sua inteligência muito antes que se tenha desenvolvido sua racionalidade.

Dessa condição natural inicial, o homem parte para constituir um Estado de contratos (*Stand der Verträge*) nascido das necessidades que possibilita a vida em sociedade, contendo a violência, o egoísmo e o desajuste das forças cegas, com base nas próprias forças. Esse Estado de necessitação (*Notstaat*) impede que os homens se destruam uns aos outros pelo impulso de sua natureza selvagem. Serve, portanto, para controlar as demandas da realidade e encaminhar a humanidade a seu curso. Estando, assim, a sociedade ordenada por leis naturais, o Estado da razão (*Zustand der Vernunft*) surge em seguida, também alicerçado na realidade, para tornar o homem guiado pelo dever.¹¹³ Desse modo, o homem elabora em si mesmo uma nova natureza, embasada na razão que nega seu estado natural real. É nesse ponto que ocorre a transição do Estado físico para o Estado dos contratos, fundado na relação de sociabilidade entre os homens. Nesse Estado o homem não mais age exclusivamente por si, mas pela coação racional das leis morais que ordenam o Estado.

O problema político do homem, portanto, é formulado a partir da relação entre o homem natural e o homem ético. O primeiro nasce como uma parte da natureza; o segundo surge artificialmente por obra da razão. De acordo com Schiller, a natureza não privilegia o homem diante de suas demais criações, mas antes atua sobre ele enquanto ainda não atinge sua

¹¹² LEROUX, Robert. “L’application de l’esthétique à la politique”. In. SCHILLER, Friedrich. *Lettres sur l’Éducation Esthétique de l’Homme*. Version française par Robert Leroux. Paris: Aubier, 1992, p. 25-26. (Collection Domaine allemand bilingue).

¹¹³ LEROUX. “L’application de l’esthétique à la politique”. In. SCHILLER. *Lettres sur l’Éducation Esthétique de l’Homme*, p. 24.

inteligência livre para agir por sua própria vontade. Entretanto, o que define o homem é sua capacidade de não permanecer em seu Estado natural originário. Isto se deve à sua habilidade de refazer, por meio da razão,¹¹⁴ todo o caminho trilhado anteriormente com a natureza, de “transformar a obra da privação em obra de sua livre escolha e de elevar a necessidade física à necessidade moral”.¹¹⁵ O processo de criação do Estado, portanto, é promovido pela conquista de princípios racionais que levam a cabo uma legislação política. O que está em jogo nesse processo é a institucionalização da liberdade e as condições em que ela se realiza no homem, enquanto ser essencialmente social.

Como se percebe, já na terceira carta de *Die Horen*, Schiller lança os argumentos que fundamentarão sua teoria do Estado, um tema que representa uma das mais importantes diferenças entre as duas versões das cartas schillerianas, uma vez que não é abordado diretamente nas cartas ao Príncipe. Schiller apresenta esta teoria, primeiramente, explicando sua gênese a partir da evolução da racionalidade humana, afirmando que o homem reconhece sua humanidade distinta de sua animalidade quando, finalmente, desperta de seu torpor sensível. O resultado desse despertar é a criação do Estado. Entretanto, esse Estado de carência ainda não satisfaz ao homem moral, pois fora erigido exclusivamente por sua determinação natural, antes de ser criado livremente de acordo com as leis da razão. Trata-se, portanto, de um Estado legislado por leis naturais, criadas apenas para coibir as forças cegas. Insatisfeito com tal Estado, o homem moral relega o domínio das forças cegas e, como se tivesse começado desde o início, recupera, por meio da razão, sua infância¹¹⁶ para formar “na Ideia um estado de natureza que não lhe é dado por nenhuma experiência, mas é posto como necessário por sua determinação racional”.¹¹⁷ Assim, o homem confere a esse novo *Estado* uma finalidade que não possuía em seu Estado natural efetivo, ao mesmo tempo em que dá a si mesmo um direito de escolha, do qual não era capaz antes de atingir sua maioridade. Por força de seu entendimento e livre arbítrio, o homem reconstrói uma representação aceitável da passagem do Estado físico ao dos contratos.

¹¹⁴ Schiller adota essa ideia de regressar, através da razão, aos princípios do “direito natural”, do pensamento de Rousseau que pode ser verificado no prefácio do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 237.

¹¹⁵ *E.E.* III, p. 25.

¹¹⁶ Conforme Márcio Suzuki, a comparação entre a idade cronológica do homem e da história é frequente no pensamento de Schiller, e tem influência direta das ideias de Herder constantes nas obras *Auch eine Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1774) e *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-1791). *E.E.*, p. 139, nota 11 (do tradutor Márcio Suzuki).

¹¹⁷ *E.E.* III, p. 25.

Por mais engenhoso e sólido que seja o cego arbítrio na fundação de sua obra, por arrogante que seja ao afirmá-la e ainda que a cerque de aparência venerável – o homem pode, nesta operação, considerar tudo como não acontecido, pois a obra de forças cegas não possui autoridade ante a qual a liberdade precise curvar-se, e tudo deve ser submetido ao supremo fim último, que a razão põe em sua personalidade.¹¹⁸

Até então, Schiller considerava todas as tentativas de fundar um Estado ético como se não tivessem sido feitas, pois não conseguiram ultrapassar os limites da necessidade. Em última instância, o que predominava nas sociedades era a obra das forças cegas, à qual a liberdade não se submete. Nesse sentido, para Schiller, a história era a história natural da humanidade, ao longo da qual nenhuma sociedade teria conseguido superar o Estado natural, no qual o homem moderno ainda se encontrava. Nesse Estado natural, entendido como “todo corpo político que tenha sua instalação originalmente derivada de forças e não de leis”,¹¹⁹ o que se tinha eram sociedades que criavam leis apenas para coagir o desequilíbrio das forças e manter o homem físico preso a um sistema pragmático de relações. Conforme Schiller, para que a razão estabeleça o Estado ético pela supressão do Estado natural, terá, necessariamente, de contrapor o homem físico ao homem moral e, assim, pôr em risco a existência da sociedade real em favor de um Ideal de sociedade, “apenas possível, (ainda que moralmente necessário)”.¹²⁰

Nesse processo, a razão retira do homem, necessariamente, a relação de identidade para com a realidade, suprimindo seu caráter natural originário, sem o qual o homem nada possui. Para seu lugar indica “algo que ele poderia e deveria possuir”:¹²¹ um Estado cujo conceito excede à realidade. Aqui, surge a grande dificuldade que impede a correção da sociedade física pelo mecanismo vivo do Estado: na defesa de uma humanidade ainda carente no homem, a razão o priva de toda sua natureza animal. Ao fazê-lo, impede a formação da própria humanidade, pois ainda que a ausência desta não comprometa a existência do homem natural, sua animalidade é a condição para sua humanidade. O homem, cindido dessa forma, jamais chegará à liberdade política, uma vez que, antes mesmo de aderir voluntariamente à lei, a razão destituiu-lhe o caráter natural.

Portanto, a passagem de um Estado a outro deve ser realizada enquanto as relações sociais pulsam em pleno movimento do real, pois é impossível suspender as relações da sociedade física no *tempo*, para que se dê a formação da sociedade moral na *Ideia*.¹²² É preciso

¹¹⁸ *E.E.* III, p. 25-26.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 26

¹²⁰ *Id.*

¹²¹ *Id.*

¹²² Márcio Suzuki lembra que Schiller apresenta a noção de *Ideia*/Ideal já na carta ao Príncipe de Augustenburg de 13 de julho de 1793, onde ele se refere a uma “arte idealizante” (*idealisierende Kunst*). Volta a tratar da

preservar o nexo entre o tempo e a ideia para garantir que as culturas teórica e prática se relacionem mutuamente. Daí a necessidade de haver um *suporte* que possibilite a subsistência da sociedade, tornando-a independente do Estado natural que se pretende dissolver, para instituir em seu lugar um novo Estado racional promovido pela Ideia. Esse suporte não estaria nem no caráter natural do homem, por ser egoísta e violento e concorrer para a destruição da sociedade, nem no caráter ético, por este ainda carecer de uma formação e, por isso, não servir de base para tal fim.

A solução para esse problema deve ser dada pela promoção do divórcio entre o arbítrio e o caráter físico, e entre a liberdade e o caráter moral. Da parte do primeiro, deve haver um acordo com as leis morais e um afastamento da matéria; da parte do segundo, uma dependência das impressões das experiências e uma conseqüente aproximação à matéria. Somente com a confluência dessas situações será possível engendrar um *terceiro caráter* que promova, efetivamente, a “passagem do domínio das simples forças para o das leis”,¹²³ de modo que forneça à “eticidade invisível o penhor dos sentidos”, sem comprometer a “evolução do caráter moral”.¹²⁴ Numa palavra: a razão deve se inclinar um pouco mais aos sentidos e estes, por sua vez, se adequarem mais à razão.

Evidencia-se aqui a relação entre a teoria do Estado e a necessidade da criação de uma cultura estética, defendida nas cartas ao Príncipe, sobre cuja base o Estado moral poderá ser fundado. Na carta seguinte, Schiller aprofunda essa teoria imprimindo-lhe um caráter antropológico graças à recepção das teses de Fichte, a partir das quais chega ao conceito do homem como um *ser absoluto*, como aquele que erigirá o pretendido Estado moral.

mesma na segunda e terceira cartas sobre a educação estética (cf. *C.E.* 13/jul./1793, § 8, p. 70; *E.E.* II, p. 22; *E.E.* III, p. 26). O termo “Ideal” em Schiller possui dois sentidos: o primeiro, como uma Ideia inalcançável, quando se trata de uma exigência da razão; o segundo, um modelo de perfeição relacionado à arte grega. É digno de nota a distinção que Kant faz de Ideia e Ideal na “Analítica do belo”: “*Ideia* significa propriamente um conceito da razão, e *Ideal* a representação de um ser singular como adequado à ideia” (cf. KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade de julgar*. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2016, § 17, //232, p. 128). *E.E.*, p. 138, nota 5 (do tradutor Márcio Suzuki).

¹²³ *E.E.* III, p. 27

¹²⁴ Id.



Friedrich Schiller I. Nanquim s/ papel casca de ovo, 21x29,7cm. Nertan Dias, 2021.

1 O ESTÉTICO COMO CONDIÇÃO PARA A LIBERDADE POLÍTICA DO HOMEM

Dá ao mundo em que ages a direção do bem,
e o ritmo calmo do tempo trará a evolução.
Tu lhe terás dado esta direção quando, ensinando,
tiveres elevado seus pensamentos até o necessário e eterno;
quando, agindo ou formando,
tiveres transformado o necessário e
eterno em objeto de seus impulsos.

Friedrich Schiller

Nas cartas estudadas nesse capítulo, Schiller apresenta as condições culturais e históricas a partir das quais pensou sua teoria estética, indicando de forma clara e persuasiva por quais meios, com que fim e qual o lugar que a beleza ocupa na vida do ser humano. Schiller parte de um diagnóstico preciso do problema da modernidade, ressaltando a alienação do homem a um modo de vida artificial e contraditório, tocado pelo excesso de especialização e pela sujeição às leis e aos dogmas do Estado e do clero. Para Schiller, essa alienação era visível tanto na sociedade, em que os desejos individuais dos cidadãos se chocavam com os desejos do Estado, quanto na subjetividade dos homens, na qual as alegações da razão invalidavam os sentidos.

O prognóstico a que Schiller chega, a partir desse enfermo quadro social e subjetivo, é o de uma possibilidade terapêutica que restaure a plenitude do carácter humano através da criação de uma cultura estética, única forma possível de o homem erigir um novo Estado moral. Uma tarefa para mais de um século, segundo suas previsões.

Com suas cartas, Schiller coloca-nos diante de uma teoria estética em cuja base está a liberdade. Na busca pela liberdade, Schiller acredita haver um terceiro carácter que promova a unidade entre o sensível e suprassensível, anulando o conflito na interioridade do homem, e, conseqüentemente, equilibrando o descompasso entre as culturas teórica e prática.

Tal unidade deverá fundar-se na multiplicidade da natureza humana por meio da beleza. Daí, surgirá um homem Ideal que converterá a obra da necessidade em obra da liberdade e transformará o Estado de natureza em Estado racional, pois que terá sido formado na ideia. Essa deve ser a tarefa do artista, em cuja obra o belo, o sensível e o inteligível coincidem em favor da formação do homem e de sua verdadeira liberdade política.

1.1 O Estado a ser criado

De acordo com Schiller, o Estado racional somente poderá ser erigido sobre uma sociedade de homens transformados moralmente e, por isso, capazes de governar-se a si mesmos e uns aos outros de acordo com sua livre vontade, ou seja, com as leis da razão. Formar homens com coragem para serem sábios é o passo inicial para fundar tal Estado. O Estado racional deverá integrar, também, não apenas as aspirações formais dos homens, mas a multiplicidade de seu caráter natural, pois suas leis deverão abranger os aspectos jurídico e subjetivo de seus cidadãos. Estes últimos só serão dignos desse Estado se forem homens esteticamente enobrecidos e, por isso, moralmente aperfeiçoados. É em função e através deles que o Estado racional deverá ser criado e mantido. No entender de Schiller, um dos motivos que impediram a fundação do Estado racional foi o fracasso da cultura ilustrada em não ter formado a totalidade de caráter no homem, o qual se mantinha cindido entre as instâncias individual e universal no âmbito da sociedade. A partir desse entendimento, Schiller passou a analisar o problema do antagonismo entre indivíduo e sociedade deslocando-o para o plano antropológico, visando à reconciliação (*Versöhnung*) dos domínios formal e sensível no homem. Em sua teoria estética, essa reconciliação é a condição para a fundação do Estado racional, que não só resolveria o problema político, mas cumpriria os ideais do Esclarecimento – e da Revolução –, desde que se evitasse seus métodos até ali praticados.

Mas, conforme Schiller, somente com a predominância de um terceiro caráter numa sociedade será possível transformar o Estado de acordo com princípios morais, e somente esse caráter garantirá sua permanência. Essa transformação deverá transcorrer de forma pacífica mediante um longo processo de formação e não por uma via revolucionária violenta ou por uma via esclarecida unilateral. Por estas últimas duas vias sempre haverá um estranhamento da parte dos cidadãos para com o Estado, pois estes não se reconhecerão partícipes de sua organização, uma vez que terão sido privados da espontaneidade necessária à formação do Estado moral.

Portanto, para erigir tal Estado há que se fundamentar antes na lei moral como uma força ativa capaz de produzir ações que transportem a vontade livre para o “reino das causas, onde tudo se articula com rigorosa necessidade e constância”;¹ ou seja, para onde todos os fenômenos transcorrem um do outro, necessariamente, numa relação de causa e efeito. Os princípios morais necessários à transformação do Estado devem ser também os mesmos princípios que orientam a ação moral de seus indivíduos. Nesse caso, destaca-se a formulação segundo a qual é preciso

¹ E.E. IV, p. 29.

fazer com que a lei moral, a lei da liberdade, seja viva e ativa como se fosse uma lei natural. Aqui, há uma aproximação do imperativo categórico, o qual estabelece a relação entre natureza e liberdade como se esta última correspondesse a uma espécie de segunda natureza. Nestes termos, é como se a determinação da razão sobre o contrato constituísse um poder tão irresistível quanto o poder das leis morais sobre a natureza dos indivíduos.

Contudo, as determinações da vontade do homem mantêm-se sempre contingentes, contrárias à natureza, concorrendo para que as necessidades física e moral não se harmonizem. Segundo Schiller, essa necessária harmonização só se efetiva no *Ser absoluto*, no qual as determinações moral e natural coincidem. Este ser absoluto, para Schiller, é a ideia de um homem levado às suas últimas consequências, resultante da perfeita unidade entre inclinação e dever. Mas, as determinações da vontade são ou físicas ou morais, isto é, ou são assediadas pelas inclinações ou determinadas pela razão. E, de acordo com o princípio moral kantiano, a vontade humana deve ser determinada pela razão independentemente das inclinações, o que significa o *a priori* no sentido moral. É exatamente esse sentido moral *a priori* que Schiller intenta neutralizar para que inclinação e dever possam ser determinados mutuamente, condição esta que constitui o homem como ser absoluto. Assim, caso se espere uma “conduta ética do homem como seus efeitos *naturais*”,² é fundamental que se considere a lei moral como se fosse uma lei natural; ou seja, é preciso que o caráter misto do homem passe por uma tal transformação que possa ser visto como uma manifestação da própria natureza. O homem poderá, assim, ser conduzido por seus impulsos a praticar ações que só podem derivar de um caráter ético, previamente formado com a necessária participação de sua instância natural.

No entanto, Schiller afirma, a “vontade do homem, contudo, é plenamente livre entre dever e inclinação”,³ e nenhuma coerção material pode intervir nesse direito que lhe é soberano. Sob essa perspectiva, tal como está no pensamento kantiano, a razão é a causadora do agir moral no homem, ao mesmo tempo que também lhe restringe as influências da sensibilidade. Schiller diverge desse ponto de vista, pois, para ele, caso o homem precise manter esta faculdade de escolha entre dever e inclinação, sem, no entanto, “deixar de ser um elo seguro no encadeamento causal das forças”,⁴ é imprescindível que, através de um duplo constrangimento, a razão prática leve eticidade à experiência, e esta retorne ao homem racional sua diversidade. É “preciso que os efeitos desses dois móbeis resultem perfeitamente iguais no reino dos fenômenos e que, apesar de toda a diversidade na forma, a matéria de seu querer permaneça a

² E.E. IV, p. 29.

³ Id.

⁴ Id.

mesma”.⁵ Assim, para se ter uma legislação universal os impulsos do homem devem estar satisfatoriamente harmonizados com sua razão.

Kant afirma na *Fundamentação da metafísica dos costumes* que a constituição da moralidade depende da determinação racional da vontade, pois uma ação moral só pode ser realizada na medida em que a vontade for determinada racional e livremente. A vontade, então, é entendida como “a faculdade de escolher *só aquilo* que a razão, independentemente da inclinação, reconhece como praticamente necessário, quer dizer como bom”.⁶ Vontade, segundo esta definição, não é nada além de razão prática, e desponta como o desenvolvimento crítico da faculdade de desejar (*Begehrungsvermögen*). Por sua vez, para Schiller, a vontade não deve estar submissa unilateralmente às determinações da razão. Deve também estar em conformidade com os sentimentos. Desse modo, a vontade deixa de ser guiada meramente por uma “avaliação moral unilateral” fundada numa natureza racional, para assumir lugar em uma “avaliação antropológica plena” que leva em conta a natureza mista do homem.

Agora, não somente a vontade, mas todas as forças do homem devem ser consideradas, pois o que está em jogo é sua unidade imutável. “Todo homem individual, pode-se dizer, traz em si, quanto à disposição e destinação um homem ideal e puro, e a grande tarefa de sua existência é concordar, em todas as suas modificações, com sua unidade inalterável”.⁷ Quanto a essa proposição, Schiller a toma de empréstimo a uma série de preleções públicas proferidas por Fichte na Universidade de Jena no semestre de verão de 1794, mais precisamente à primeira preleção intitulada “Sobre a destinação do homem em si”. Nessa preleção consta a tese antropológica de Fichte, segundo a qual a “destinação última de todos os seres racionais finitos é, portanto, a absoluta unidade, a contínua identidade, a inteira concordância consigo mesmos”.⁸ Foi acerca dessa tese que Schiller fez a primeira das duas menções a Fichte em suas cartas sobre a educação estética: “Remeto aqui a uma publicação recente: *Preleções sobre a Destinação do Doucto* de meu amigo Fichte, onde se encontra uma dedução bastante clara e por uma via jamais tentada dessa proposição”.⁹ A seguir, apresentaremos a tese antropológica de Fichte e como Schiller a recebe em seu pensamento estético.

⁵ E.E. IV, p. 29.

⁶ KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007, p. 47. (Texto filosóficos, n. 56).

⁷ E.E. IV, p. 29.

⁸ FICHTE, Johann Gottlieb. “Primeira preleção: Sobre a destinação do homem em si”. In. _____. *O destino do erudito*. Organização, tradução e posfácio de Ricardo Barbosa. São Paulo: Hedra, 2014, p. 22.

⁹ E.E. IV, p. 29 (nota de Schiller ao § 2).

1.1.1 Excurso sobre Fichte: a tese antropológica na preleção “Sobre a destinação do homem em si”

No semestre de verão de 1794, Fichte proferiu uma série de preleções públicas na Universidade de Jena intitulada *Moral para eruditos (Moral für Gelehrte)*. Essas preleções foram destinadas não somente para estudantes de filosofia, mas também para o público em geral, atraindo centenas de ouvintes, entre os quais Schiller, Wilhelm von Humboldt e Friedrich Hölderlin.¹⁰ De acordo com Fichte, o propósito de suas preleções era o de responder ou incitar seus ouvintes a responder a um encadeamento de questões acerca da destinação do erudito, da sua relação com a humanidade e com as diferentes categorias sociais, assim como dos meios de que ele pode lançar mão para alcançar sua destinação com máxima segurança. Responder a tais questões exigiria, antes de tudo, uma resposta à pergunta pela destinação do homem em si, isto é, pensado meramente como homem, “isolado e fora de toda vinculação que não esteja necessariamente contida no seu conceito”.¹¹

Como só é possível chegar ao conceito do erudito quando este é contraposto aos demais homens não eruditos, pois tal conceito só se deixa ver pela comparação e referência à sociedade, somente podemos pensar a destinação do erudito, enquanto tal, na sociedade, ou seja, na “agregação de homens racionais que vivem juntos no espaço [...] postos em relações mútuas”.¹² Desse modo, para saber qual a destinação do erudito é necessário saber antes qual a destinação do homem na sociedade; por seu turno, a réplica a essa questão presume a resposta a “outra ainda mais elevada, a saber: qual é a destinação do homem em si?”¹³ Considerar o homem em si não é o mesmo que considerar o Eu puro isolado de qualquer coisa fora de si, mas sim, “pensá-lo fora de toda a relação com seres racionais iguais a ele”.¹⁴ Pensado dessa forma, a pergunta pela destinação do homem, por seu conceito e por aquilo que o distingue dos demais seres, deve ser respondida por uma proposição que jaz, inextinguível, no sentimento do homem.

Tão certo quanto o homem ter razão é ser ele o seu próprio fim, ou seja, ele não existe porque outra coisa deve existir — e sim existe pura e simplesmente porque *ele* deve existir: o seu mero ser é o fim último do seu ser ou, o que significa o mesmo, não se pode perguntar sem contradição por nenhum fim do seu ser. Ele é *porque* é. Este carácter do ser absoluto, do ser por via de si mesmo, é o seu carácter ou a sua

¹⁰ FICHTE. “Informe preliminar”. In. _____. *O destino do erudito*, p. 9, nota 1 (do tradutor Ricardo Barbosa).

¹¹ FICHTE. “Primeira preleção: Sobre a destinação do homem em si”. In. _____. *O destino do erudito*, p. 16.

¹² Id.

¹³ Id.

¹⁴ Ibid., p. 20.

destinação, na medida em que é considerado única e exclusivamente como ser racional.¹⁵

O ser absoluto, portanto, é aquilo que é um só e por si mesmo, de modo que todo e qualquer outro deve ser entendido somente como mera coisa fora dele. Entretanto, segundo Fichte, o homem não se constitui apenas unilateralmente um ser absoluto, concernindo-lhe também determinações particulares deste ser: ao “eu sou” seguem atributos que especificam que sou isto ou aquilo. O homem é concebido como um ser racional somente enquanto *ele* é em geral; enquanto é considerado qualquer coisa, é *o que é* “*porque existe algo fora dele*”.¹⁶ Não há autoconsciência empírica sem um Não-eu, cuja ação se dá sobre a faculdade receptiva do homem, ou seja, sua sensibilidade. Dessa forma, enquanto é algo, o homem é um ser sensível. Sob essa fórmula, Fichte não desconsidera a existência sensível do homem, mas a subordina à sua unidade espiritual. Numa palavra: “*o homem deve ser o que é, pura e simplesmente porque é*”; dito de outro modo, “*tudo que ele é deve ser referido ao seu Eu puro, à sua simples eguidade (Ichheit); tudo que ele é, deve sê-lo pura e simplesmente porque é um Eu; e o que ele não pode ser, porque é um Eu, não deve sê-lo de modo algum*”.¹⁷ Tudo aquilo que impede a concepção do Eu como unidade absoluta, deve ser negado para que o Eu puro seja representado como contrário do Não-eu. A afirmação do Eu puro, enquanto plena e absoluta unidade, conseqüentemente, acarreta a negação da natureza enquanto diversidade. Daí, Fichte afirmar que o “Eu puro só se deixa representar negativamente, enquanto contrário do Não-eu”.¹⁸

Segundo essa ideia, na medida que o Eu puro se põe a si mesmo, põe necessariamente também o Não-eu, implicando a negação de um pelo outro. Se no Eu puro não há contradição consigo próprio porque nele não existe diferença, no Eu empírico essa contradição existe, pois neste há diversidade. Essa contradição, que impõe um limite entre o Eu puro e o Eu empírico, assegura que este não seja determinado de acordo com a forma daquele, mas através de “coisas exteriores”.¹⁹ Para Fichte, “isto não deve ser assim, pois o homem é o seu próprio fim; ele deve determinar-se a si mesmo e nunca se deixar determinar por algo estranho; ele deve ser o que é porque quer sê-lo e deve querê-lo”.²⁰ A condição para que isso ocorra é ele pôr em prática a seguinte fórmula: “Age de tal modo que possas pensar a máxima da tua vontade como lei eterna

¹⁵ FICHTE. “Primeira preleção: Sobre a destinação do homem em si”. In. _____. *O destino do erudito*, p. 20-21.

¹⁶ Ibid., p. 21.

¹⁷ Id.

¹⁸ Id.

¹⁹ FICHTE. “Primeira preleção: Sobre a destinação do homem em si”. In. _____. *O destino do erudito*, p. 22.

²⁰ Id.

para ti”.²¹ Esse é o princípio moral fundamental, que, impulsionado pelo Eu puro, justifica as ações do homem e possibilita a consumação de seu fim último – um princípio que também evoca o imperativo categórico de Kant.

No pensamento fichteano, toda e qualquer filosofia ou conhecimento científico deve visar responder à derradeira e suprema questão: “qual é a destinação do homem em geral, e através de quais meios ele pode alcançá-la de maneira mais segura?”²² A primeira parte dessa questão Fichte responde ao afirmar que a “destinação última de todos os seres racionais finitos é, portanto, a absoluta unidade, a contínua identidade, a inteira concordância consigo mesmos”.²³ O homem visa, assim, identificar-se infindavelmente à forma pura do Eu, de modo que, não só sua vontade, mas também todas as suas forças constituídas em uma única força devem se harmonizar em perfeito acordo e identidade entre si. A tese antropológica de Fichte tem como ponto fulcral a ideia segundo a qual, para cumprir seu derradeiro fim o homem deve livremente sujeitar a si e, conforme sua própria lei, desconsiderar “tudo o que é desprovido de razão”.²⁴ Entretanto, enquanto o homem for concebido individualmente como a plena concordância consigo mesmo, sua meta última será sempre inalcançável e o caminho para esta terá de ser infinito. A este homem cumpre uma meta inatingível e uma destinação infinita: atingir, respectivamente, a perfeição e a felicidade. Quanto a isso, Fichte afirma: “se àquela plena concordância consigo mesmo chamarmos de perfeição, no sentido mais elevado da palavra, [...] então a *perfeição* é a meta suprema e inalcançável do homem; mas o *aperfeiçoamento ao infinito* é sua destinação”.²⁵ No cumprimento dessa tarefa infinita, o homem justifica, através do conhecimento e de suas ações, sua verdadeira destinação para si e para com a sociedade, visando sempre tornar-se “eticamente melhor” e tornar “*sensivelmente* melhor” todo seu entorno, o que o faz “a si mesmo cada vez mais feliz”.²⁶

1.1.2 De como Schiller se apropria da tese antropológica de Fichte

A teoria do Estado de Schiller adquire agora um caráter antropológico na medida que ele mobiliza o fundamento central da tese fichteana acerca do homem em função do conceito de Estado. Quanto a isso, ele afirma que este “homem puro, que se dá a conhecer com maior

²¹ FICHTE. “Primeira preleção: Sobre a destinação do homem em si”. In. _____. *O destino do erudito*, p. 22.

²² Ibid., p. 18.

²³ Ibid., p. 22.

²⁴ Ibid., p. 27.

²⁵ Id.

²⁶ Id.

ou menor nitidez em cada sujeito, é representado pelo *Estado*”.²⁷ Este, por sua vez, corresponde à “forma mais objetiva e por assim dizer canônica na qual a multiplicidade dos sujeitos tenta unificar-se”.²⁸ O Estado torna-se, para Schiller, o espaço apropriado onde o homem cindido pode tentar buscar sua totalidade, pois é somente ali que é possível as diferenças confluírem para a unidade. Para nosso autor, há “dois modos diversos de o homem temporal coincidir com o homem ideal e outras tantas de o Estado afirmar-se nos indivíduos”.²⁹ O primeiro modo se dá quando o homem puro oprime o homem empírico, via pela qual o Estado suprime os indivíduos; o outro modo é quando o indivíduo se torna Estado, instante em que “o homem no tempo se *enobrece* em direção ao homem na Ideia”.³⁰ O homem no tempo, portanto, é aquele que está sujeito a todas as transitoriedades da existência, todas as contingências que condicionam sua natureza. Superar essa finitude e essas contingências pelo enobrecimento do caráter é a urgência reclamada por Schiller para erigir o Estado racional.

Nesse caso, fica patente a inviabilidade da aplicação da “avaliação moral unilateral”, pois nesta, a diferença sucumbe diante da validade incondicional da lei da razão em relação à lei natural. Do contrário, somente quando Estado e indivíduo estiverem sob a perspectiva de uma “avaliação antropológica plena”, “quando o conteúdo conta ao lado da forma”,³¹ e for dada voz ao sentimento vivo, será possível tornar o homem no tempo um homem na Ideia. Aqui, evidencia-se o ponto divergente entre Schiller e Fichte. Para o primeiro, “o homem ideal é o homem *nobre*”,³² cujo caráter é determinado pela avaliação antropológica plena, “única capaz da síntese mais alta e mais diferenciada das dimensões que compõem a natureza humana”;³³ para o segundo, o homem deve ser determinado por uma “avaliação moral unilateral”, em que seu caráter sensível está subjugado ao racional.

Na visão de Schiller, o homem fora da avaliação antropológica plena vive em constante conflito com as leis da razão e da natureza: enquanto a primeira exige-lhe unidade, a segunda reclama-lhe diversidade. O homem é reivindicado por ambas as leis, as quais estão impressas nele, respectivamente, por uma consciência incorruptível e um sentimento inextinguível. Esse é o motivo pelo qual se comprova a precariedade de sua formação cultural, uma vez que para

²⁷ *E.E.* IV, p. 29.

²⁸ *Id.*

²⁹ *Ibid.*, p. 29-30.

³⁰ *Ibid.*, p. 30.

³¹ *Id.*

³² BARBOSA, Ricardo. “O ‘idealismo estético’ e o *factum* da beleza. Schiller como filósofo”. In. *Limites do belo. Estudos sobre a estética de Friedrich Schiller*. Belo Horizonte: Relicário, 2015, p. 145.

³³ BARBOSA. “O ‘idealismo estético’ e o *factum* da beleza. Schiller como filósofo”. In. *Limites do belo*, p.146.

fundar seu caráter ético sacrifica-se o natural. Essa formação imperfeita se reflete com mais intensidade na constituição do Estado, no qual só há unidade com a supressão física da multiplicidade. Schiller refere-se aqui diretamente à violência exercida pelo Terror jacobino quando da fundação do Estado burguês. “O Estado não deve honrar apenas o caráter objetivo e genérico nos indivíduos, mas também o subjetivo e específico; não deve, ao ampliar reino invisível dos costumes, despovoar o reino do fenômeno”.³⁴ Esse despovoamento relaciona-se tanto à eliminação das forças naturais do homem subjetivo pela imposição racional, quanto à eliminação do homem físico, propriamente dito, pela violência selvagem.

Segundo a teoria do Estado de Schiller, o Estado moral deve resultar de uma criação moldada harmoniosamente no âmbito da cultura pelas forças naturais e racionais, que devem relacionar-se em uma ação recíproca. Quanto a isso, Schiller afirma que há três modos distintos de abordagem no processo de constituição do Estado, e para cada um desses modos há um tipo específico que desempenha o papel de formador da humanidade. Esses tipos remetem à noção do especialista formador de variados materiais, entre os quais se distinguem a matéria inerte como meio para se chegar a um mero produto, e a matéria humana como nobre fim em si mesma.³⁵ São estes os tipos: o artista mecânico, representado pelo homem físico que realiza uma formação pautada pela técnica; o artista do belo, representado pelo homem estético, cuja ênfase da formação recai sobre a beleza na forma; e o artista pedagogo e político, representado pelo homem moral que tem por meta última alcançar a totalidade do homem na Ideia.

O artista mecânico dá forma a seu material por meio de um ato violento para atender a seus propósitos. Desconsidera a matéria em favor da técnica, pois esta é definida sem a participação daquela. A “natureza que ele elabora não merece por si respeito algum, ele não quer o todo pelas partes, mas as partes pelo todo”.³⁶ Sua intenção é suprimir a multiplicidade em proveito da universalidade de tal forma que a regra possa parecer natural. Por sua vez, o artista do belo elabora essa mesma matéria sem hesitar fazer-lhe violência, embora encontre meios para ocultá-la. Dá tratamento semelhante ao dispensado pelo artista mecânico à sua matéria. Procura valer-se de uma aparente deferência dedicada à matéria por meio da bela aparência, visando a “iludir o olho que protege a liberdade da mesma”.³⁷ Já o artista pedagogo

³⁴ *E.E.* IV, p. 30.

³⁵ CADETE, Teresa Rodrigues. “Comentário”. In. SCHILLER, Friedrich. *Sobre a educação estética do ser humano numa série de cartas e outros textos*. Tradução, introdução, comentário e glossário de Teresa Rodrigues Cadete. Lisboa, Portugal: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1994, p. 136. (Estudos Gerais; Série universitária; Clássicos de filosofia).

³⁶ *E.E.* IV, p. 30.

³⁷ *E.E.* IV, p. 30.

e político, ator por excelência da formação moral, faz do homem seu “material e sua tarefa”,³⁸ cuidando para que a finalidade retorne à matéria como parte imprescindível de sua formação. Nesse processo, o todo passa a servir às partes e estas, ao mesmo tempo, servem ao todo, ou seja, Estado e homens emprestam-se um ao outro mutuamente. O artista político respeita as características específicas e a personalidade do homem subjetiva e objetivamente, tanto “para um efeito ilusório sobre os sentidos”, quanto “para a essência interna”.³⁹

Os tipos físico, estético e moral descritos por Schiller correspondem aos estágios da formação da cultura ao longo da história, e concorrem gradualmente para a constituição do Estado racional. O tipo moral condiz com um homem coletivo e autônomo, apto a formar e manter o Estado moral para além de uma mera ética individual. Tal Estado nunca poderá se desenvolver a partir do tipo físico, mas, necessariamente, do estético, único capaz de conciliar as individualidades dos homens com a uniformidade do Estado. Este, portanto, “deve ser uma organização que se forma por si e para si”,⁴⁰ como imagem do homem de dentro para fora, sendo essa a condição para que se torne real a partir do instante em que suas partes se harmonizam com a Ideia do todo. O ideal de ser humano leva a um ideal de Estado, que por sua vez, serve de “representante da humanidade pura e objetivamente no seio de seus cidadãos”.⁴¹ Essa forma de Estado tem o dever de se relacionar com os cidadãos do mesmo modo como eles se relacionam entre si, e “só poderá honrar-lhes a humanidade subjetiva no *mesmo* grau em que ela estiver elevada à humanidade objetiva”.⁴²

Uma vez que o homem interior conserve sua unidade em si mesmo, preservará também sua singularidade, mesmo diante de toda a universalização de sua conduta. Nesse caso, o Estado será tão somente o “intérprete de seu belo instinto”,⁴³ uma fórmula mais clara de sua legislação interior, ou seja, o exterior efetivado ao máximo no interior como uma síntese política entre Estado e homem, o que realça todo o caráter antropológico da teoria do Estado schilleriana. Nestes termos, o homem, estando em concordância consigo mesmo, merecerá ser honrado por aquele, por ser a forma na qual se objetivam todas as tendências sensíveis e racionais dos homens.⁴⁴ De outro modo, se “no caráter de um povo o homem subjetivo se opõe ainda tão

³⁸ Id.

³⁹ Ibid., p. 30-31.

⁴⁰ Ibid., p. 31.

⁴¹ Id.

⁴² Id.

⁴³ Id.

⁴⁴ LEROUX. “L’application de l’esthétique à la politique”. In. SCHILLER. *Lettres sur l’Éducation Esthétique de l’Homme*, p. 27.

contraditoriamente ao objetivo que apenas a opressão do primeiro permita a vitória do segundo”,⁴⁵ o Estado intervém, rigorosamente, aplicando a lei em favor da comunidade contra o cidadão, anulando sua singularidade que se opõe à coletividade. Isso ocorre quando a síntese política é efetivada pelo Estado como violência legal, contra a hostilidade individual do homem.⁴⁶ Nesse sentido, há duas maneiras distintas de o homem fazer oposição a si próprio: ou bem como “selvagem” (*Wilder*), condição em que seus sentimentos predominam sobre os princípios, ou bem como “bárbaro” (*Barbar*), quando seus princípios destroem os sentimentos. Enquanto o selvagem tem um grande desprezo para com a arte e aceita a natureza como sua soberana irrestrita; o bárbaro “escarnece e desonra sua natureza” e permanece “escravo de seu escravo”,⁴⁷ ou seja, escravo de sua razão de uma maneira ainda mais indigna que a do selvagem.

Observa-se que Schiller expõe aqui o conflito interior do homem que impede a constituição do Estado moral pleno. Percebe-se também que ele não idealiza o tipo selvagem, embora o julgue com mais transigência em comparação ao juízo que faz do tipo bárbaro. Sua intenção é enfatizar o paradigma antropológico da unidade que critica radicalmente o antagonismo entre sensibilidade e razão. Essa ênfase aparece na concepção de homem cultivado, o qual “faz da natureza uma amiga e honra sua liberdade”,⁴⁸ na proporção em que controla seu arbítrio. O homem cultivado deixa tudo o que é meramente individual, para atingir o que é íntegro e nobre no espírito em prol do caráter genérico da espécie. Essa característica o difere da unilateralidade do selvagem e do bárbaro.

Quando estudamos a carta ao Príncipe de Augustenburg de 21 de novembro de 1793, essa ideia aparece vinculada ao processo de formação do caráter do homem. Esse processo se efetiva na medida em que o homem controla seu arbítrio como forma de se desvencilhar das forças naturais. Como um “primeiro anúncio da liberdade da razão”, afasta-se gradualmente da simplicidade da natureza, produzindo os efeitos inaugurais de uma “faculdade de formação (*Bildungsvermögen*) mais livre”.⁴⁹ Essa ideia estava no espírito da *Bildung* que designava um

⁴⁵ E.E. IV, p. 31.

⁴⁶ Ideia similar é encontrada em Rousseau, no texto *Do contrato social*, onde ele afirma que quando o cidadão se submete às leis do contrato social, conseqüentemente, ocorre uma total alienação deste para com a comunidade, fazendo com que sua individualidade sucumba diante a universalidade promulgada pelo Estado. Com isso, no lugar de uma pessoa particular de cada contratante, aparece um corpo moral e coletivo como representante das leis do Estado. ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Do contrato social”. In. _____. *Do contrato social; Ensaio sobre a origem das línguas; Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens; Discurso sobre as ciências e as artes*. 3. ed. Tradução de Lourdes Santos Machado; introduções e notas de Paul Arbousse-Bastite e Lourival Gomes Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 36.

⁴⁷ E.E. IV, p. 31.

⁴⁸ Id.

⁴⁹ C.E. 21/nov./1793, § 8, p. 125.

ideal de educação voltado para a formação cultural do povo, em cuja base Schiller colocava os valores culturais e espirituais da Antiguidade grega, não como mera imitação, mas como uma adequação dos mesmos para formar o homem com base no que é verdadeiro, belo e bom, conforme esses valores. Segundo esses princípios, o ideal dessa formação voltava-se para a totalidade do caráter do homem, ajustando-se a todos os aspectos da vida humana, e visava à promoção de todas as faculdades do indivíduo. Esse é o caminho a ser feito para encontrar a totalidade na multiplicidade quando da troca do Estado da privação pelo Estado da liberdade. Nessa passagem da referida carta ao Príncipe fica mais evidente que a criação do Estado racional depende, antes, do despertar de uma faculdade de formação que jaz no homem como uma predisposição. Ao final da quarta carta sobre a educação estética, Schiller reafirma essa ideia destacando a totalidade do caráter como a base de sua teoria do Estado:

Quando, portanto, a razão transporta para a sociedade física sua unidade moral, ela não deve ferir a multiplicidade da natureza. Quando a natureza procura afirmar sua multiplicidade no edifício moral da sociedade, isso não deve acarretar ruptura alguma à unidade moral; a força vitoriosa repousa a igual distância da uniformidade e da confusão. É preciso, portanto, encontrar *totalidade* de caráter no povo, caso este deva ser capaz e digno de trocar o Estado da privação pelo Estado da liberdade.⁵⁰

Nessa teoria, o Estado da liberdade ou Estado Ideal é um organismo superior formado por forças vivas e sensíveis, no qual todos os cidadãos – governantes e governados –, ao se tornarem estéticos, são meios e fins uns para com os outros e para com o próprio Estado, portanto, são “capazes e dignos da liberdade”.⁵¹ Sua existência e manutenção só são possíveis com a totalidade de caráter desses cidadãos. Assim, tal Estado lhes aparecerá naturalmente como meio para atingir o que Kant chamara de *sumo bem*, ou seja, a felicidade. A partir dessa ideia é possível inferir que Schiller propõe a educação estética em função da criação deste almejado Estado moral, tendo em conta sua efetivação depender da formação de indivíduos esteticamente cultivados. Sob tal condição, a educação estética desempenha um papel imprescindível para a teoria do Estado schilleriana, por servir de *meio* para colocá-la em prática.

1.2 De volta ao diagnóstico do presente: “totalidade de caráter” e a filosofia da história

A crítica de Schiller à modernidade inicia-se com uma caracterização negativa da cultura acerca da degeneração da civilização – em parte, nos termos rousseauianos –, à qual opõe-se

⁵⁰ E.E. IV, p. 31.

⁵¹ LEROUX. “L’application de l’esthétique à la politique”. In. SCHILLER. *Lettres sur l’Éducation Esthétique de l’Homme*, p. 28.

um ideal de liberdade e de homem em um estado natural originário; segue-se com a desagregação da cultura esclarecida, ante a qual se coloca o modelo de maior referência para a formação da totalidade do caráter do homem, que é a cultura da Antiguidade grega; e por último, reclama a necessidade de se instituir uma cultura estética, através da educação da sensibilidade, como meio para superar a cultura esclarecida e o Estado da privação, para em seu lugar erigir o Estado racional. Schiller propõe a efetivação dos pressupostos supremos da razão através de uma cultura mais elevada, que se “encarregue de restabelecer a totalidade da natureza humana”,⁵² suprimida pela artificialidade da cultura teórica.

De acordo com Schiller, do mesmo modo que o Estado da privação foi fundado e regido por leis que coíbem a violência com violência, para atender a uma realidade específica marcada pela barbárie e pela selvageria, o Estado racional também precisa ser fundado a partir de uma transformação da realidade, que dependerá da formação moral plena de todos os indivíduos da sociedade. Nesse Estado racional, os homens agirão em nome das verdadeiras tendências morais, por reconhecerem que estas representam sua própria vontade. A passagem do Estado da privação para o da liberdade deve ser iniciada pela passagem do caráter corrompido para a totalidade de caráter, através de um processo de formação. Daí, a ênfase pedagógica do projeto de educação estética de Schiller, que se apresenta como o único capaz de superar o fracasso dos projetos da cultura ilustrada e de Revolução Francesa, que, até ali só desencaminhavam o destino da humanidade, segundo Schiller.

Ter ignorado esse processo de formação foi, para Schiller, o grande erro do Esclarecimento. Sua crítica recaí diretamente sobre o intelectualismo filosófico que, mesmo tendo abalado superstições e preconceitos há muito cristalizados na cultura, despertado o homem de sua indolência e posto em dúvida opiniões e arbitrariedades oriundas do senso comum, esqueceu-se de levar luz para o reino dos fenômenos, onde era mais necessário. Não bastava à razão anunciar a lei; era preciso também que os sentimentos se abrissem às prescrições e a vontade tivesse a força necessária para aplicá-las. Todo o trabalho realizado pela razão não foi o bastante para fundar o Estado racional, uma vez que carecia do complemento do progresso moral, ausente pela falta de condições subjetivas.

Sobre a necessidade de se encontrar a totalidade do caráter no homem, Schiller pergunta: “Será este o caráter revelado pelo nosso tempo, pelos acontecimentos contemporâneos?”⁵³ Em resposta, afirma que os excessos do tempo revelavam tão somente a decadência a que haviam

⁵² FEIJÓO. “Estúdio introductorio”. In. SCHILLER. *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*, p. LV.

⁵³ *E.E.* V, p. 33.

chegado todos os esforços políticos e filosóficos para tentar fundar o que deveria ser o Estado moderno. Apesar de o homem ter despertado de sua “longa indolência e ilusão” para reivindicar a “restituição de seus direitos inalienáveis”, o fez pelo caminho mais deplorável, pois, mesmo desperto e insatisfeito não se limitou a exigir seus direitos, passando a “tomar pela violência aquilo que, segundo sua opinião, lhe é negado injustamente”.⁵⁴ Schiller mostrava-se claramente descrente de uma regeneração no campo político, diante dos resultados violentos da Revolução, os quais somente lhe mostravam a decadência a que havia chegado o “prestígio da opinião”⁵⁵ e o descrédito do arbítrio, que apesar de seu poder, tornara-se incapaz de atingir a dignidade. O que estava em jogo era a crença de que pelo Esclarecimento realizar-se-ia plenamente a legislação política, tratar-se-ia o homem como um fim em si mesmo e estabelecer-se-ia a verdadeira liberdade como fundamento do Estado.

Caso o Esclarecimento tivesse obtido êxito nesse projeto emancipatório, Schiller afirma que não hesitaria tomar a obra da Revolução como a verdadeira instituição da liberdade, e se afastaria eternamente das artes para dedicar toda sua atividade à monarquia da razão, “a mais magnífica de todas as obras de arte”.⁵⁶ Entretanto, em sua busca pela liberdade política, Schiller pôs em dúvida exatamente o êxito desse projeto. O que se deixa ver com bastante clareza na carta ao Príncipe de Augustenburg de 13 de julho, e que converge com o que Schiller afirma na quinta carta de *Die Horen*, é seu ceticismo em relação ao triunfo das luzes sobre as trevas. Até certo ponto, ele defendia os princípios da *Aufklärung*, sobretudo aqueles estabelecidos em seu início, quando se acreditava que a filosofia e a cultura teórica pudessem desmistificar plenamente os modos de sentir e pensar dos homens. Deveria fazer isso por uma “progressiva assimilação coletiva do saber acumulado pela humanidade”,⁵⁷ assumindo, assim, a tarefa de construir o estatuto da moralidade.

Porém, até ali, Schiller não vislumbrava o cumprimento da promessa do Esclarecimento, pois toda a experiência acumulada desde a filosofia racionalista pré-kantiana, ainda não conseguira preparar os ânimos para a “recepção do melhor”.⁵⁸ Para Schiller, ainda não teria sido possível ao Esclarecimento preparar uma época em que a filosofia assumisse a criação do mundo moral para finalmente levar luz às trevas. “Avançou-se tanto na cultura teórica que mesmo as colunas mais veneráveis da superstição começavam a vacilar, já abalando o trono de

⁵⁴ E.E. V, p. 33.

⁵⁵ Id.

⁵⁶ C.E. 13/jul./1793, § 14, p. 73.

⁵⁷ BARBOSA. *Schiller e a cultura estética*, p. 23.

⁵⁸ C.E. 13/jul./1793, § 15, p. 74.

preconceitos milenares. Nada mais parecia faltar do que o *signal* para a grande transformação e uma união dos ânimos. Ambas estão dadas – mas como isto resultou?”⁵⁹ Esse pessimismo de Schiller reflete uma ruptura com a convicção iluminista acerca do progresso ilimitado da humanidade pelo conhecimento. Para nosso autor, esse progresso era fictício, pois a cultura teórica não teria sido suficientemente absorvida pelas classes mais baixas devido ao seu distanciamento da cultura prática. O resultado disso pode ser medido pelo Terror jacobino!

O cenário da Revolução representava, para Schiller, não apenas uma realidade local do povo francês, mas mostrava um quadro geral do estágio em que se encontrava a humanidade diante de sua própria história: a imagem do homem como um selvagem ou um bárbaro. Ante a instabilidade do “edifício do Estado natural”, afirma Schiller, toda aquela revolução havia se movido por uma vã esperança, mesmo com a “possibilidade física de entronizar a lei, de honrar finalmente o homem enquanto fim em si e fazer da verdadeira liberdade o fundamento do vínculo político”.⁶⁰ O fracasso dos ideais revolucionários era a prova de que a moral estava ausente nos homens. O momento podia ser o mais propício, mas não encontrou uma estirpe que lhe fosse receptiva. Na carta ao Príncipe, ainda que esteja tratando do mesmo problema abordado em *Die Horen*, a crítica de Schiller ao presente é bem mais explícita, como se pode ver pela seguinte referência à Revolução Francesa:

A tentativa do povo francês de estabelecer-se nos seus sagrados direitos humanos e conquistar uma liberdade política trouxe à lume apenas a incapacidade e a indignidade do mesmo, e lançou de volta à barbárie e à servidão não apenas este povo infeliz, mas, com ele, também uma considerável parte da Europa, e um século inteiro. O momento era o mais favorável, mas encontrou uma geração corrompida que não mais lhe era merecedora e não soube nem dignificá-lo nem utilizá-lo.⁶¹

Com os excessos de selvageria e barbárie que se disseminavam pelos Estados europeus nas últimas décadas do século XVIII, ficava claro, para Schiller, que aquela geração, de fato, não era digna de promover a fundação do Estado racional. O gênero humano ainda estava preso à violência tutelar que impedia, precocemente, o desenvolvimento de seu caráter e de sua liberdade; e o “regime liberal da razão” havia chegado cedo demais em um tempo em que o homem não estava “pronto para se defender da brutal violência da animalidade”.⁶² Quanto mais carentes de “liberdade *humana*”⁶³ estavam os indivíduos, mas lhes faltava madureza para exercer a liberdade civil e usufruir de seus direitos constitucionais. Essa realidade só poderia

⁵⁹ Id.

⁶⁰ *E.E.* V, p. 33.

⁶¹ *C.E.* 13/jul./1793, § 16, p. 74-75.

⁶² *C.E.* 13/jul./1793, § 16, p. 75.

⁶³ Id.

ser transformada em benefício do homem e da sociedade, caso se engendrasse um processo de formação dos indivíduos para a liberdade que lhes restituísse a totalidade de caráter.

Mas, os homens esclarecidos que promulgavam os direitos humanos como o principal pilar do Estado burguês, inspirados nas teorias do direito natural de Locke, Voltaire, Montesquieu e Rousseau, eram os mesmos que criavam leis rigorosas para coagir os indivíduos com violência ferindo direitos para eles prescritos. Mesmo ancorados em sólidas bases filosóficas, tais direitos, além de não se fazerem perceber com justiça no estamento mais pobre da sociedade, também não correspondiam, na prática, aos anseios e nem à moral dos homens, que se pintavam cada vez mais como selvagens ou bárbaros a partir de seus próprios feitos.

Ao perceber essa contradição, Schiller exclamava em *Die Horen*: “O homem retrata-se em seus atos, e que figura é esta que se espelha no drama dos nossos dias! Aqui, selvageria, mais além, lassidão: os dois extremos da decadência humana, e os dois unidos em *um* espaço de tempo!”⁶⁴ O homem moderno era representado, então, pela união entre embrutecimento e afrouxamento, “os dois mais tristes descaminhos nos quais o caráter humano pode se perder”,⁶⁵ escreve Schiller ao Príncipe. A partir desses dois descaminhos, nosso autor descreve os respectivos perfis das classes sociais antagônicas: nas “classes mais baixas e numerosas”, movidas por “impulsos grosseiros e sem lei”,⁶⁶ os homens se desvinculam da ordem civil na busca de sua mera satisfação selvagem. O desencadeamento de seus instintos os levou de volta a um estado de selvageria, no qual seus sentimentos não são equilibrados por nenhum princípio. Quanto a isso, Schiller assevera o seguinte na primeira versão das cartas:

Não foi, portanto, a resistência moral interior, mas apenas a violência da coação externa o que até agora deteve o seu rompante. Não foram, portanto, homens livres que o estado reprimira, nem foram apenas animais selvagens que ele pôs em correntes salutares. Tivesse o Estado efetivamente reprimido a humanidade, como se o inculpam, ter-se-ia então de ver a humanidade depois de ele ter sido destruído. Mas o espólio da repressão *externa* apenas torna visível a *interna*, e o despotismo selvagem dos instintos trama todos aqueles crimes que nos repugnam no mesmo grau e nos causam arrepios.⁶⁷

As classes civilizadas, por sua vez, “dão-nos a visão ainda mais repugnante da languidez e de uma depravação do caráter, tanto mais revoltante porque sua fonte é a própria cultura”.⁶⁸ O domínio dos princípios resultou em “um relaxamento da energia e numa depravação da

⁶⁴ *E.E.* V, p. 33.

⁶⁵ *C.E.* 13/jul./1793, § 17, p. 75.

⁶⁶ *E.E.* V, p. 33.

⁶⁷ *C.E.* 13/jul./1793, § 18, p. 75.

⁶⁸ *E.E.* V, p. 33-34.

moral”, que fez os homens barbarizarem-se e rejeitarem a legitimidade dos direitos de sua natureza originária em favor das “convenções sociais mais arbitrárias e da atribuição mais fútil da decência”.⁶⁹ Ao agirem assim, tais homens tornaram-se mais desprezíveis que os selvagens. Reportando-se ao Príncipe de Augustenburg Schiller afirma que as classes civilizadas “oferecem o espetáculo ainda mais deplorável do afrouxamento, da fraqueza de espírito e de uma degradação do caráter”⁷⁰ exatamente por serem formadas pela ociosa cultura aristocrática.

Para Schiller, a cultura filosófica da modernidade, por não ter sido cultivada num terreno que lhe fosse conveniente, não atingiu as virtudes a que tinha direito e findou caindo no extremo oposto de seu propósito inicial. A experiência do presente confirmava isso, pois quanto mais uma parte dessa nobreza fazia os homens ilustrados, mais desprezíveis e corruptas eram suas ações e suas máximas. “Quando a cultura degenera, ela transita a uma corrupção de espécie bem mais maligna do que a barbárie jamais pode experimentar”.⁷¹ A crítica de Schiller às classes civilizadas é, de longe, mais dura em relação às classes inferiores, pois enquanto nestas o homem sensível não pode rebaixar-se mais além da animalidade, uma vez que ali já encontra o limite entre ele e a natureza, naquelas o homem esclarecido “cai ao nível diabólico e atiza um jogo perverso com o que a humanidade tem de mais sagrado”,⁷² qual seja, sua própria natureza. Como sentencia Schiller, do “filho da natureza resulta, quando descamba, um furioso; do discípulo da arte, um indigno”.⁷³ Dito de outro modo, os camponeses, filhos das classes inferiores, ao se revoltarem tornam-se meros selvagens; enquanto os homens esclarecidos, discípulos da arte – entendida aqui como cultura enquanto natureza transformada – fazem-se indignos pela artificialidade dessa própria cultura.

Toda essa disparidade econômica e sociocultural resultava na opressão das classes inferiores pelas superiores. Era natural, portanto, que a humanidade objetiva se sentisse motivada para protestar contra o Estado de privação. Por outro lado, a humanidade subjetiva estava acomodada o suficiente para honrar as instituições estatais, pois, de certa forma, delas dependia. Na dinâmica dessas forças contrárias, caracterizadas, por um lado, pela alienação dos indivíduos a um sistema de privações e, por outro, pela fragmentação do saber racional unilateral, o Estado mantinha-se como um corpo cindido, porém, equilibrado pela tensão dessas forças antagônicas, que se igualavam apenas como contrapesos do pior de cada lado.

⁶⁹ LEROUX. “L’application de l’esthétique à la politique”. In. SCHILLER. *Lettres sur l’Éducation Esthétique de l’Homme*, p. 25.

⁷⁰ C.E. 13/jul./1793, § 19, p. 76.

⁷¹ Id.

⁷² Id.

⁷³ E.E. V, p. 34.

Pensando nessa dialética negativa da sociedade, Schiller pergunta acerca do Estado: “Será lícito censurá-lo por descuidar da dignidade da natureza humana, quando ainda era válido defender-lhe a existência? ou por ter-se apressado em separar pela força de atração ou de unir pela força de coesão, quando ainda não se podia pensar na força formadora?”⁷⁴ Essas perguntas dirigem-se aos homens de um modo geral, mas podem ser respondidas a partir de diferentes pontos de vista, a depender de que lado dos estamentos eles estão. Para os oprimidos das classes inferiores fazia todo sentido censurar o Estado e forçar sua dissolução. Entretanto, a dissolução do Estado era a melhor justificativa para a necessidade de sua existência, o que remetia à conservação da relação antagônica entre os estamentos. Esse argumento era validado entre aqueles que pertenciam às classes superiores.

A força de atração (*Schwerkraft*) e a força de coesão (*Kohäsionskraft*) garantiam, ainda que precariamente, a estabilidade do Estado e remetiam a uma ideia mecanicista de sociedade, contra a qual Schiller se contrapôs veementemente, algo bastante evidente nas *Cartas a Augustenburg*. No lugar destas forças ele coloca a “força formadora” (*bildende Kraft*), que só pode se estabelecer em uma cultura viva onde as tensões se harmonizam pelo duplo constrangimento das forças internas da natureza humana, levando, assim, equilíbrio às forças externas da sociedade. Desponta aqui a necessidade de justificar seu projeto de educação estética como meio para superar o desregramento de uma sociedade que “recai no reino elementar em vez de ascender à vida orgânica”.⁷⁵ Nesse sentido, de nada adianta dissolver o Estado se de seu espólio ainda restará uma humanidade imperfeita e violenta, independentemente da existência de classes. Se o Estado reprime os homens externamente com a violência de suas leis, o homem é igualmente reprimido por si mesmo internamente. Assim, o homem moderno era timbrado por essa mútua repressão, seja pela imposição da razão sobre seus sentimentos, quando se trata do bárbaro; seja pela satisfação animal de seus impulsos rudes contra sua moral, no caso do selvagem. Este era o reflexo da ausência de uma cultura estética, cuja finalidade seria a formação moral do homem, algo que Schiller pensa ser possível a partir de uma radicalização da *Aufklärung*.

No entanto, o Esclarecimento, do qual se esperava a fundação do Estado moral, e do qual orgulhavam-se as camadas mais altas e refinadas da sociedade, se resumia, para Schiller, a uma mera cultura teórica. Considerado por inteiro, revelava “uma influência tão pouco enobrecedora sobre as convicções que antes ajuda apenas a fazer da corrupção um sistema e

⁷⁴ E.E. V, p. 33.

⁷⁵ Id.

torná-la irremediável”.⁷⁶ Desse modo, a corrupção do caráter dos homens solidificava-se “por meio de máximas”,⁷⁷ num efeito invertido da emancipação prometida pela proposta original do Esclarecimento. De acordo com Schiller, o homem nega a natureza no seu devido campo para experimentar sua tirania no campo moral. Por outro lado, recebe seus princípios da natureza, na medida em que resiste às suas impressões. Quanto a isso, Schiller afirma que a “decência afetada de nossos costumes recusa à natureza o *primeiro* voto perdoável, para conceder-lhe em nossa ética materialista o voto *último* e decisivo”.⁷⁸ Em outros termos, na proporção em que a cultura ilustrada negava à natureza o direito de se manifestar, dava a última e decisiva palavra à moral materialista. Schiller constatava, com isso, que prevalecia o desequilíbrio na relação de forças na sociedade moderna. Daí sua crença de que o egoísmo havia se estabelecido plenamente em meio à “sociabilidade mais refinada” e, longe de atingir um “coração sociável”,⁷⁹ o homem sofria todas as formas de coação e assédios por parte da sociedade. Por conta desse egoísmo, submetia-se a um sistema de leis que tornava reféns seu livre juízo da opinião despótica, seus sentimentos dos hábitos bizarros e sua vontade de toda sorte de sedução. Restava-lhe apenas o livre arbítrio para afirmar-se contra os “direitos sagrados” instituídos pelo Estado. Enquanto a “orgulhosa autossuficiência” dos homens esclarecidos oprimia “o coração do homem do mundo”, o coração do “grosseiro homem natural” ainda batia harmoniosamente.⁸⁰ Vê-se aqui a importância que Schiller atribui à natureza humana, que, mesmo em seu estado grosseiro, resguarda a diversidade necessária para a formação da sensibilidade, tão importante para a educação estética do homem.

Entretanto, acreditava-se que a única forma possível de se proteger dos desvarios do sentimentalismo (*Empfindsamkeit*)⁸¹ era renunciando a ele completamente no lugar de educá-lo. Isso fazia com que a zombaria, frequentemente usada por homens esclarecidos para repreender – com certa razão – o fanático (*Schwärmer*),⁸² também servisse para difamar os

⁷⁶ C.E. 13/jul./1793, § 20, p. 76.

⁷⁷ E.E. V, p. 34.

⁷⁸ Id.

⁷⁹ Id.

⁸⁰ Id.

⁸¹ De acordo com Teresa Rodrigues Cadete, esse “sentimentalismo” remete ao enaltecimento do sentimento presente nos “círculos cultivados”, influenciados pelo pietismo e pela tese de Rousseau acerca do regresso do homem à sua espontaneidade natural. CADETE. “Comentário”. In. SCHILLER. *Sobre a educação estética do ser humano numa série de cartas e outros textos*, p. 137.

⁸² Como indicam Jaime Feijó e Jorge Seca, *Schwärmer* pode ter sentido de exaltado, alucinado, entusiasta, denotando o caráter de personagens cegos pelo desejo de realizar a qualquer custo seus ideais sociais, políticos e religiosos, típicos da literatura da época ligada ao movimento sentimentalista que ocorreu paralelo ao Esclarecimento e cuja influência se estendeu até o romantismo. SCHILLER. *Kallias. Cartas sobre la*

sentimentos nobres com o mesmo desdém. Assim, a cultura estava longe de dar liberdade ao homem, pois desenvolvia uma “nova carência a cada força”⁸³ que formava nos indivíduos. Se, de um lado, as forças físicas ameaçavam o impulso de aperfeiçoamento do homem, de outro, “a máxima da obediência passiva” valia mais que sua sabedoria. A cultura fazia-se, assim, cativa de duas forças opostas e simultâneas, caracterizadas respectivamente pelo materialismo e pelo artificialismo. Tais forças tornavam o homem indiferente a toda diversidade de natureza e a toda verdade do pensamento. Na versão original das Cartas correspondente a essa passagem, Schiller equipara a cultura a uma espécie de “epicurismo” que corrompia a moral dos homens, cujo modo de vida era pautado no prazer e na luxúria:

Um epicurismo mais refinado e conseqüente começou a sufocar toda a energia do caráter e o grilhão das necessidades cada vez mais firmemente estrangulador, a aumentada dependência da humanidade do elemento físico levou gradualmente a que a máxima da passividade e da obediência doentia valha como a suprema regra de vida.⁸⁴

Schiller apresentava nas cartas ao Príncipe uma crítica contumaz ao desequilíbrio entre as culturas teórica e prática, a seu ver, causado principalmente pelo excesso do intelectualismo. Essa crítica à cultura ilustrada já havia sido feita por Rousseau, em 1759, no *Discurso sobre as ciências e as artes*,⁸⁵ em um momento em que o Iluminismo dominava o mundo político e intelectual europeu. De uma certa maneira, Schiller absorveu a tese rousseauiana, segundo a qual o desenvolvimento da cultura resultou na decadência dos costumes. Daí seu posicionamento ante o Esclarecimento, tendo-o como uma mera cultura teórica. Nas *Cartas a Augustenburg*, Schiller constatava que o espírito do tempo ainda padecia do mesmo problema moral denunciado por Rousseau havia pouco mais de três décadas. Por isso, o poeta afirmava que “a estreiteza no pensar, a falta de força no agir, a lamentável mediocridade no produzir”⁸⁶

educación estética del hombre, p. 140-141, nota 12 (dos tradutores Jaime Feijó e Jorge Seca). Entretanto, conforme Vladimir Vieira, o emprego do termo remete a Lutero. Originalmente *Schwarm* significa “enxame”, especificamente de abelhas, e denota a formação de “um agregado móvel desordenado”. Era nesse sentido que Lutero “se referia, pejorativamente, aos grupos de fiéis que se apinhavam em torno de seus adversários políticos”. Assim, *Schwärmen* indica “um excesso da alma”, e, nesse sentido, “o *Schwärmer* é aquele que possui a imaginação inflamada por fantasias de revelações que nunca tiveram lugar; *Schwärmerei*, por sua vez, denota sua atitude, o fanatismo, a insanidade provocada por uma falsa inspiração divina”. VIEIRA, Vladimir. “Exaltação”. *Estudos Kantianos*, Marília, v. 6, n. 2, p. 87-96, jul./dez., 2018.

⁸³ E.E. V, p. 34.

⁸⁴ C.E. 13/jul./1793, § 20, p. 76-77.

⁸⁵ Segundo Rousseau, “nossas almas se corromperam à medida que nossas ciências e nossas artes se encaminharam para a perfeição”. ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Discurso sobre as ciências e as artes”. In: _____. *Do contrato social; Ensaio sobre a origem das línguas; Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens; Discurso sobre as ciências e as artes*. 3. ed. Tradução de Lourdes Santos Machado; introduções e notas de Paul Arbousse-Bastite e Lourival Gomes Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 337. (Coleção Os pensadores).

⁸⁶ C.E. 13/jul./1793, § 20, p. 77.

caracterizava a época. Tal espírito oscilava “entre a barbárie e a frouxidão, a incredulidade e a superstição, a rudeza e a delicadeza, e é apenas o *equilíbrio dos vícios* que ainda mantém coeso o todo”.⁸⁷ Numa palavra: era somente o “contrapeso do ruim”⁸⁸ que eventualmente ainda colocava limites no espírito do tempo.

1.3 Schiller e o contraste entre os modernos e os antigos

Para Schiller, a modernidade se apresentava dominada por um racionalismo estéril, que convertia as relações sociais em uma mera tensão de forças materialistas e utilitaristas, que pendiam entre “perversão e grosseria, entre desnaturado e meramente natural, entre superstição e descrença moral”.⁸⁹ Esse quadro retratava não somente a humanidade de seu tempo, mas “todos os povos a caminho da cultura”,⁹⁰ que, por imposição da sofisticação (*Vernünftelei*),⁹¹ abdicaram da diversidade de sua natureza, antes mesmo de estarem em condições de retornar a ela pela força da razão.

Essa renúncia ao que é múltiplo e espontâneo na natureza tornava o homem moderno carente de uma unidade sensível-espiritual, que, segundo Schiller, somente os gregos antigos foram capazes de atingir. O contraste entre as culturas antiga e moderna podia ser percebido com um olhar atento para o gênio do tempo. Toda a formação intelectual e todo o refinamento dos costumes da cultura moderna ainda a deixava abaixo da natureza grega. Esta “desposou todos os encantos da arte e toda a dignidade da sabedoria sem tornar-se [...] vítima dos mesmos”;⁹² já a cultura moderna não soube preservar os valores da natureza junto com os da razão. Por isso, distanciou-se da simplicidade peculiar da cultura grega, que, embora ainda servisse de modelo para a modernidade, sucumbia diante da “inaturalidade” dos costumes modernos. Enquanto os gregos eram “ricos, a um só tempo, de forma e de plenitude, filosofando e formando, delicados e enérgicos, unindo a juventude da fantasia à virilidade da razão em magnífica humanidade”,⁹³ os modernos rompiam a unidade de sua constituição humana.

⁸⁷ Id.

⁸⁸ *E.E.* V, p. 34.

⁸⁹ Id.

⁹⁰ *E.E.* VI, p. 35.

⁹¹ Na tradução portuguesa das *Cartas sobre a educação estética*, o termo *Vernünftelei* aparece como “raciocínios sofisticos”, com uma conotação pejorativa para indicar, como escreve Teresa Rodrigues Cadete, “a fase negativa, ou antitética, do processo histórico-civilizacional [...], bem como a terceira fase do regresso à natureza”. CADETE. “Comentário”. In. SCHILLER. *Sobre a educação estética do ser humano numa série de cartas e outros textos*, p. 137.

⁹² *E.E.* VI, p. 35.

⁹³ *E.E.* VI, p. 35.

O confronto entre os antigos e os modernos e o culto à Antiguidade greco-latina, foram uma constante nas reflexões estéticas da maioria dos pensadores alemães, a partir da segunda metade do século XVIII. Suas origens remontam à famosa *querelle des anciens et des modernes* (querela dos antigos e modernos), desencadeada por franceses, ingleses e, posteriormente, por alemães ilustrados, entre o final do século XVII e meados do século seguinte. Tratava-se de uma disputa intelectual, surgida na Academia francesa, acerca da superioridade ou não da produção cultural da Antiguidade clássica ante a moderna. Enquanto, para um lado, a criação inspirada na imitação das formas literárias e artísticas da Antiguidade era superior à moderna, por serem modelos de perfeição insuperável; para o outro, os autores modernos suplantavam os antigos por representarem a inovação nas formas literária e artística, como produtos dos progressos técnicos e científicos da modernidade, os quais não dependiam da influência antiga.

Entre os alemães, a querela foi encetada a princípio pelos zuriquenses Johann Jakob Bodmer (1698-1783) e Johann Jakob Breitinger (1701-1776). Eles mantiveram em seu periódico *Diskurse der Mahler (Discursos dos pintores)*, fundado em 1721, uma exaustiva defesa de uma nova concepção de arte que valorizasse a poesia medieval alemã, a “liberdade da fantasia e o emprego do milagroso nas obras de Klopstock e Milton”.⁹⁴ Na outra ponta da querela estava, entre outros, Johann Christoph Gottsched (1700-1766), defendendo a imposição das regras do Classicismo francês sobre a literatura alemã, como forma de disciplinar a mentalidade do povo. Até por volta de 1740, o espírito da Renascença ainda não havia chegado à Alemanha que, até então, era muito mais influenciada pelo racionalismo francês. Esse fato a colocava em desvantagem em relação às nações europeias que vivenciaram o humanismo renascentista. Outro fator que dificultou a disseminação da cultura latina em solo alemão naquela época foi a Reforma luterana, que, “pela sua fixação no irracional e no exclusivismo do mundo sobrenatural”,⁹⁵ combatia com veemência o humanismo italiano de inspiração católica. No âmbito político, a Alemanha estava muito longe de se tornar uma nação, pois o que havia eram muitos principados independentes e dispersos ao longo de seu território. Esses fatores levaram uma geração de pensadores alemães setecentistas a se voltar para os valores da Antiguidade grega, no afã de reintegrar aquele país à cultura europeia, partindo de um processo de formação (*Bildung*) cultural. As fases desse processo se desenvolveram por toda segunda

⁹⁴ AUGÉ, Paul. “Literatura suíça”. In. KOOGAN, Abraham. (Org.). *Enciclopédia Delta Larousse*. Vol. VII. 2. ed. Coordenação de Manuel Bandeira; traduzida e adaptada da *Encyclopédie Larousse Méthodique* de Paul Augé. Rio de Janeiro: Editora Delta, 1964, p. 3.481.

⁹⁵ BORNHEIM, Gerd. “Introdução à leitura de Winckelmann”. In. _____. *Páginas de filosofia da arte*. Rio de Janeiro: Uapê, 1998, p. 78.

metade do século XVIII com o Esclarecimento, o movimento pré-romântico *Sturm und Drang* (Tempestade e ímpeto), o Classicismo de Weimar e o Romantismo de Jena e Berlim.⁹⁶

Foi a partir de Johann Joachim Winckelmann (1717-1768) que a ideia da cultura antiga, especialmente a grega, como modelo máximo da civilização, se tornou fonte de inspiração para a formação cultural alemã. Sua obra pode ser considerada uma investida inicial na solução para a querela entre antigos e modernos na Alemanha, e foi decisiva para dar aos antigos “uma nova modalidade de presença na cultura do Ocidente”.⁹⁷ Essa ideia está na base de um novo humanismo, gestado no movimento *Sturm und Drang*, que durou toda a década 1770 e foi encabeçado, entre outros, por Hamann, Herder, Goethe, Lenz e mais tarde por Schiller, cujas obras de maior impacto no movimento foram *Os bandidos* (1781) e *Intriga e amor* (1784).

O movimento *Sturm und Drang* buscava a autonomia das letras germânicas a partir da negação do espírito do Esclarecimento e dos valores dos classicismos francês e inglês. Embora relacionado à literatura e ao teatro, marcou ainda o “início da ligação entre poesia e reflexão filosófica e a consideração da estética e da ética na formação espiritual do homem”.⁹⁸ Enquanto o humanismo tradicional era limitado aos estudos de fraseologia ciceroniana e gramática latina, o humanismo do *Sturm und Drang* tinha entre suas referências a cultura medieval, a literatura de Shakespeare e os estudos da arte e das várias formas de literatura grega, envolvendo poesia, drama, eloquência, história e filosofia. Suas temáticas abrangiam a oposição entre indivíduo e sociedade, a liberdade do gênio criador ante as regras acadêmicas da arte, o individualismo nas produções artísticas, o sentimentalismo em contraposição ao mero racionalismo, bem como o princípio da natureza rousseauiano.⁹⁹

As ideias estéticas de Winckelmann não só alimentaram a vanguarda literário-filosófica alemã, como também promoveram a “abertura do Iluminismo aos tesouros da Antiguidade”,¹⁰⁰ de uma forma distinta do humanismo renascentista italiano. A marca de sua influência está na “propensão específica da cultura alemã para um ‘*Ueberleben der Antiken*’”,¹⁰¹ que marcou não

⁹⁶ FERNÁNDEZ, Berta Raposo. “Introducción. La literatura alemana em la época de ‘Los bandidos’”. In: SCHILLER, Friedrich von. *Los bandidos: um drama*. Edición de Berta Raposo Fernández; traducción de José Antonio Calañas Continente. Madrid: Cátedra, 2006, p. 11. (Colección Letras Universales).

⁹⁷ BORNHEIM. “Introdução à leitura de Winckelmann”. In: _____. *Páginas de filosofia da arte*, p. 80.

⁹⁸ VIRASORO, Rafael. “Herder y su época”. In: *Vico y Herder. Ensayos conmemorativos del segundo centenario de la muerte de Vico y del nacimiento de Herder*. Buenos Aires: Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires, 1948, p. 289.

⁹⁹ WERLE, Marco Aurélio. “Winckelmann, Lessing e Herder: estéticas do efeito?” *Trans/Form/Ação: Revista de Filosofia*, v. 23, n. 1. São Paulo: Universidade Estadual Paulista – UNESP, 2000, p. 23.

¹⁰⁰ BARRÓN, Jorge Uscatescu. “Johan Joachim Winckelmann, un perfil”. *Estudios clásicos*, v. 34, n. 101, 1992, p. 77.

¹⁰¹ Id.

somente o pensamento de Schiller, mas também o de Lessing, Holderlin, Goethe e Hegel, chegando mesmo até Marx, Nietzsche e Wolfflin. Entre os trabalhos de Winckelmann que influenciaram Schiller constam *Reflexões sobre a imitação das obras gregas na pintura e na escultura (Gedanken über die Nachahmung der Griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst)*, de 1755, e *História da arte da Antiguidade (Geschichte der Kunst des Altertums)*, de 1764. Também constituem fontes importantes de Schiller nessa temática a obra de Herder *Ideias para a filosofia da história da humanidade (Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit)*, publicada em quatro volumes entre 1784 e 1791, e o texto de Wilhelm von Humboldt, *Sobre o estudo da Antiguidade e do grego em particular (Über das Studium des Alterthums, und des Griechischen insbesondere)*, de 1793.¹⁰²

O interesse de Schiller pela Antiguidade grega se dá a partir de meados da década de 1780, em um momento de sua vida marcado por um relativo fracasso de suas obras literárias e pelo endividamento. Se, por um lado, em seus escritos históricos ele tinha apoio nos fatos para suas afirmações, nos poéticos era amparado tão somente pela atmosfera criadora, graças à qual preservava suas dúvidas acerca do sentido da arte. Desse conflito, conclui que, embora o artista tenha que submeter seu trabalho ao mercado, “sua própria estima ordena-lhe que conserve a dignidade e a significação das obras de sua imaginação”.¹⁰³ No final daquela década, o jovem Schiller deu um passo importante em seu pensamento literário-filosófico, ao considerar a necessidade do senso estético como principal elemento formativo do caráter. Nesse período, dedicou-se ao estudo da arte e da literatura gregas, tendo-as como as principais fontes dessa formação estética, seja lendo ou assistindo à peça *Ifigênia em Táuris*, de Goethe, seja estudando poemas de Homero ou traduzindo as tragédias de Eurípedes *Ifigênia em Áulis* e *As fenícias*. Na forma como Schiller compreende o ideário estético helênico, os gregos não submetiam a beleza e suas ideias às necessidades do tempo. Pelo contrário, as incorporavam naturalmente à própria vida. Assim, o belo se tornava para os gregos – e para Schiller – o principal elemento vinculante entre as forças da natureza e do espírito em prol da formação do caráter. Nesse ponto, Schiller entendeu que o artista devia servir somente à beleza e suas ideias, mesmo que, em momentos de dúvida, estas ficassem vulneráveis ao gosto da época e à necessidade de justificação.

Na primavera de 1788, um ano antes da Revolução Francesa, materializou a recepção do ideário grego no poema “Os deuses da Grécia” (*Die Götter Griechenlandes*), marco de seu crescimento espiritual por representar uma transição da juventude para sua maturidade poética.

¹⁰² E.E. p. 141, notas 20 e 94 (do tradutor Márcio Suzuki).

¹⁰³ SAFRANSKI. *Schiller*, p. 276.

Nesse poema, Schiller lamenta o desencantamento do mundo a partir da imposição da cultura cristã e do racionalismo abstrato, que baniram a imaginação e a consciência mítica dos homens. Há aí uma relação entre o monoteísmo cristão, que criou um mundo invisível e privado de alma, e o culto moderno da razão, que se apropriou desse mundo cristão e o artificializou com o cientificismo. A temática causou grandes debates entre aqueles que interpretavam o poema como uma mera crítica à concepção cristã de mundo. Entretanto, o lamento de Schiller pelo declínio da humanidade grega se transformava em uma “possibilidade superior de retornar, através da poesia, ao reino da beleza”.¹⁰⁴ Portanto, no referido poema, há bem menos censura ao cristianismo que a ênfase no retorno do senso estético e da consciência mítica como forma de devolver aos homens o belo mundo antigo.

Mundo belo, que é feito de ti? Regressa,
Abençoada idade florida da natureza!
Só na terra das fadas, das canções,
Vive ainda o teu vestígio fabuloso.
Definhados e tristes, estão agora os campos,
Porque nenhuma divindade se oferece
ao meu olhar.
Desses quadros palpitantes de vida,
Apenas nos resta a sua sombra.¹⁰⁵

Para Schiller, os deuses gregos haviam nascido da fantasia dos homens, para desenvolver seu senso estético e intervir sobre as coisas e seus próprios destinos. A consciência mítica era a forma de os gregos entrarem em contato com a natureza divina e reterem seu significado na vida terrena, pois em “tudo havia o vestígio de um deus”.¹⁰⁶ Na visão de Schiller, enquanto o deus cristão é inatingível, refere-se somente a si próprio e induz os homens a uma relação infértil para consigo mesmos, os deuses da Grécia “dão alma à natureza, revivem os grandes sentimentos dos que amam e padecem, e produzem o entusiasmo dos artistas”.¹⁰⁷ Schiller concebeu esse “poder vital da consciência mítica” grega como “um poder da vida que devolve ao ser a plenitude do festivo”,¹⁰⁸ presente no sentido poético como uma forma de o

¹⁰⁴ SCHILLER Friedrich Von. *Seis poemas “filosóficos” y cuatro textos sobre la dramaturgia y la tragédia*. Introducción de Romà de la Calle; traducción e notas de Martín Zubiría y Josep Monter. València: Museu Valencià de la Il·lustració i de la Modernitat, 2005, p. 23, nota 7 (do tradutor Martín Zubiría). (Coleccion Biblioteca, v. 2).

¹⁰⁵ “Schöne Welt, wo bist du? Kehre wieder, / Holdes Blütenalter der Natur! / Ach, nur in dem Feenland der Lieder / Lebt noch deine goldne Spur. / Ausgestorben trauert das Gefilde, / Keine Gottheit zeigt sich meinem Blick, / Ach, von jenem lebenswarmen Bilde / Blieb nur das Gerippe mir zurück” (cf. *SW*. 1, p. 167). BARROSO, Maria do Sameiro. “Schiller e o mundo clássico: utopia, clarividência e desencanto. ‘Os deuses da Grécia’”. Tradução de Maria do Sameiro Barroso. *Boletim de Estudos Clássicos*, n. 37, Coimbra, Universidade de Coimbra, 2002, p. 143.

¹⁰⁶ SCHILLER. “Die Götter Griechenlands”. In. *SW*. 1, p. 163.

¹⁰⁷ SAFRANSKI. *Schiller*, p. 281.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 282.

homem se divinizar, promover a comunhão entre seus semelhantes e superar a indiferença perante a natureza. Ao final de “Os deuses da Grécia” Schiller atribui à arte um sentido muito próximo do religioso, consagrando-a como o único meio para restabelecer a humanidade. Mas, era preciso que os deuses retornassem para devolver aos homens “tudo o que era grande e belo”.

Ociosos, voltaram para a poesia,
 Para a sua casa, os deuses, desnecessários
 Ao mundo que, pela sua mão nascido,
 No seu próprio peso se sustenta.
 Sim, eles regressaram à sua casa e levaram consigo
 Tudo o que era grande e belo,
 Todas as cores e todos os matizes da vida.
 Ficou-nos a palavra empobrecida.
 Retirados das vagas do tempo, pairam,
 A salvo, nos cumes do Pindo.
 O que permanece imortal, no canto,
 Tem que perecer, na vida.¹⁰⁹

No âmbito dos negócios burgueses e da carência mítica do tempo a arte tornava-se desnecessária. Por isso, o intento de Schiller era reavivar a consciência mítica dentro do sentido poético, recuperando o encanto e a alma do mundo que, a seu ver, foram usurpados pelo racionalismo, e, assim, devolver à arte sua verdadeira finalidade. Como um homem ilustrado, é provável que Schiller não rechaçasse gratuitamente os conhecimentos científico e filosófico. Pelo contrário, relacionava poesia e filosofia para elevar a primeira ao campo do saber e devolver à segunda o espírito que lhe fora retirado pela abstração. Schiller pensava essa relação simbolicamente, articulando conceito e contemplação, técnica e gênio.¹¹⁰

Ele acreditava haver um progresso histórico em curso, no qual a modernidade cumpria um estágio de transição para uma humanidade livre da cisão de sua natureza mista. Nesse meio caminho, todos os carecimentos humanos se justificavam, já que eram parte de um processo de evolução cultural. Ao longo da história da cultura, diversos foram os modelos de civilização que se alternaram. Na Antiguidade, o modelo fora marcado pelo ideal da beleza artística; na cultura cristã, foi o rigor moral monoteísta que sufocou a sensibilidade e trouxe desencanto ao mundo; na modernidade, dava-se continuidade ao modelo precedente, porém, tendo a razão científica como o novo deus. Era contra a unilateralidade desse novo deus que Schiller dirigia sua crítica e convocava a bela arte. Daí a necessidade de se imitar o modelo dos gregos antigos para retomar seu senso estético e sua consciência mítica para formar uma nova cultura estética.

¹⁰⁹ BARROSO. “Schiller e o mundo clássico: utopia, clarividência e desencanto. ‘Os deuses da Grécia’”. *Boletim de Estudos Clássicos*, p. 144.

¹¹⁰ SCHILLER, Friedrich. *Poesía filosófica*. 4. ed. Traducción y estudio introductorio de Daniel Innerarity. Edición bilingüe. Madrid: Hiperión, 2002, p. 11. (Colección Poesía Hiperión, v. 186).

Para além do poema “Os deuses da Grécia”, o texto de Schiller que mais se relaciona com o debate do contraste entre modernos e antigos é sem dúvida *Poesia ingênua e sentimental*, publicado em 1800.¹¹¹ À base desse texto está o antagonismo entre natureza e cultura que, por sua vez, remete àquele debate. Schiller intenta superar tal oposição mediante a tarefa do poeta, mas também do indivíduo moderno em geral, de tentar recuperar a totalidade perdida do homem em razão do desenvolvimento da cultura. Não se trata de um mero retorno do indivíduo moderno a seu estado natural primitivo, mas de se criar condições no presente para que o “Ideal de natureza humana”, como fim último da espécie, possa ser realizado no mundo.¹¹² Schiller defende a tese segundo a qual a poesia conduz o homem a este Ideal de humanidade.

Este Ideal tem a cultura grega antiga como modelo por ela resguardar um contato mais efetivo com a natureza, o que torna os antigos perfeitos e harmônicos em relação aos modernos. Enquanto aqueles são determinados pelo contato com a natureza e pela completude que os mantêm limitados em si mesmos, estes o são pelo princípio da racionalidade e da liberdade, que os torna ilimitados na busca pelo Ideal de perfectibilidade. Portanto, é mediante a razão que o homem moderno pode retornar à sua unidade primordial, em uma busca infinita movida por um sentimento de nostalgia. Esse sentimento, causado pelo afastamento entre a cultura e a natureza, leva o homem moderno a desejar a simplicidade de sua infância perdida e a querer sentir naturalmente como os antigos.¹¹³

Para Schiller, os poetas são os guardiões da natureza, ora sendo eles mesmos natureza, quando mantêm uma relação imediata com ela, ora buscando a natureza perdida, no caso de esta relação sofrer alguma interferência da cultura.¹¹⁴ Os primeiros são os poetas ingênuos, que criam irrefletidamente mediante um dom natural; os últimos são os sentimentais, que criam a partir da reflexão e levam a ela seus leitores. Essa distinção não se restringe apenas ao contexto histórico, pois remete às maneiras como os poetas comovem o público, seja pela natureza (ingênuos), seja pelas Ideias (sentimentais). Ambos podem coexistir numa mesma época, inclusive no tempo presente, assim como também podem definir as épocas antiga e moderna. Portanto, o que os diferencia são as maneiras como o gênio trata a natureza: ou como ingênuos, atendo-se ao real, ou como sentimentais, referindo-se à natureza pela reflexão. Esses conceitos

¹¹¹ A obra é constituída por três artigos: “Do ingênuo” e “Os poetas sentimentais”, publicados em 1795, respectivamente, nos números 11 e 12 da revista *Die Horen*, e “Conclusão do ensaio sobre os poetas ingênuos e sentimentais”, publicado em 1796 no número 1 da mesma revista.

¹¹² SUZUKI, Márcio. “Apresentação”. In. SCHILLER, Friedrich. *Poesia ingênua e sentimental*. Estudo e tradução de Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1991, p. 11. (Coleção Biblioteca Pólen).

¹¹³ SCHILLER, Friedrich. *Poesia ingênua e sentimental*. Estudo e tradução de Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1991, p. 56. (Coleção Biblioteca Pólen).

¹¹⁴ SÜSSEKIND, Pedro. “Schiller e os gregos”. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 46, n. 112, p. 253, dez. 2005.

definiriam mais adiante as concepções de Clássico e Romântico. *Poesia ingênua e sentimental* marca a posição de Schiller acerca do Classicismo, firmada “em uma crítica da noção de uma volta ao passado, tanto no caso de um retorno à natureza nos moldes de Rousseau, quanto no de um retorno ao modelo grego nos moldes do Neoclassicismo, baseado em Winckelmann.”¹¹⁵

Nesse sentido, um dos textos de Winckelmann que mais influenciaram a recepção do ideário helênico por Schiller é *Reflexões sobre a imitação das obras gregas na pintura e na escultura*, sobretudo quanto à atualização do conceito de *mimese*, concebida como um retorno à cultura grega clássica pela imitação de seus modelos artísticos, como forma de captar o caráter unitário daquele povo. Para Winckelmann, o modelo helênico constituía um paradigma inquestionável a ser seguido, portanto, o “único meio de nos tornarmos grandes e, se possível, inimitáveis, é imitar os antigos”.¹¹⁶ Essa frase não deve ser interpretada como se Winckelmann defendesse o propósito de uma mera cópia dos modelos helênicos, pois não “se tratava de levar a uma imitação pura e simples, ingênua dos gregos”.¹¹⁷ Seu sentido aponta para uma ideia de *mimese* mais ampla, segundo a qual era necessário que os artistas modernos imitassem o belo universal dos gregos em sua concepção de vida para se tornarem tão inimitáveis quanto eles.

A noção de *mimese* proposta por Winckelmann relaciona-se a um princípio formativo voltado para o *eidos*, na medida em que busca imitar o pensamento, os costumes e a função da arte para os gregos, ou seja, imitar as práticas cotidianas gregas que se perderam na artificialidade dos costumes modernos.¹¹⁸ Assim, a imitação torna-se um ato de criação e formação de um *ethos* cultural. Segundo Winckelmann, esse princípio formativo não podia ser plenamente realizado pelo homem moderno, por este ser incapaz de atingir a perfeição da alma humana e a divindade em uma mesma unidade, atingida apenas pela comunhão entre “a natureza, o espírito e a arte”.¹¹⁹ Para ele, a imitação dos modelos artísticos gregos permite um aprendizado mais eficaz, pois o artista encontra ali os extremos da beleza: o humano e o divino.

O caráter distintivo da alma nas obras gregas, segundo Winckelmann, é revestido de “uma nobre simplicidade e uma grandeza serena tanto na atitude como na expressão”.¹²⁰ Essa alma é revelada na fisionomia de *Laocoonte*, mesmo expressando o mais intenso sofrimento, o

¹¹⁵ SÜSSEKIND. “Schiller e os gregos”. *Kriterion*, p. 254.

¹¹⁶ WINCKELMANN, Johann Joachim. “Reflexões sobre a imitação das obras gregas na pintura e na escultura”. In. *Reflexões sobre a arte antiga*. 2. ed. Introdução de Gerd Bornheim; tradução de Herbert Caro e Leonardo Tochtro. Porto Alegre: Movimento, 1975, p. 39-40. (Coleção Dialética, v. 3).

¹¹⁷ BORNHEIM. “Introdução à leitura de Winckelmann”. In. _____. *Páginas de filosofia da arte*, p. 92.

¹¹⁸ BORNHEIM. “Introdução à leitura de Winckelmann”. In. _____. *Páginas de filosofia da arte*, p. 93.

¹¹⁹ WINCKELMANN. “Reflexões sobre a imitação das obras gregas na pintura e na escultura”. In. *Reflexões sobre a arte antiga*, p. 48.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 53.

qual “não se manifesta por nenhuma violência, seja na face ou no conjunto da atitude. [...] A dor do corpo e a grandeza da alma estão repartidas com igual vigor em toda a estrutura da estátua e por assim dizer se equilibram”.¹²¹ Para Winckelmann, a grandeza de caráter grego, expressa na alma de *Laocoonte*, transcende à imitação da bela natureza, de modo que, para atingir esse grau de representação, “o artista devia sentir em si mesmo a força de espírito que o fazia exprimir-se através do mármore”,¹²² reunindo no seu próprio ser arte e sabedoria.

O próprio Schiller, quando visitou, em 1783, a coleção de esculturas do renomado Salão da Antiguidade (*Antikensaal*) de Mannheim, se deparou com uma cópia do conjunto de *Laocoonte* e escreveu impressões similares às de Winckelmann: “Essa aguçada dor nos olhos, nos lábios, no peito laboriosamente elevado; é um instante, um estado em que a natureza se esquece a si mesma com alegria, degenera com gosto até o horrendo e, em meio a toda a verdade, resulta muito agradável”.¹²³ Aquela escultura, para Schiller, representava “o triunfo da beleza sobre a terrível verdade”,¹²⁴ algo possível somente em uma cultura em que o belo se insere nos costumes como o ponto de encontro entre homens e deuses, pensamentos e mitos.

Para os gregos, a obra de arte reivindicava uma exigência moral para ser bela. Seu conjunto devia integrar não somente os requisitos da beleza pura, mas as metáforas morais que serviam como referências para o homem comum suportar os sofrimentos de sua vida, com atitudes dignas de uma grande alma. A dignidade do caráter da alma diante das fatalidades e do grandioso era, portanto, o componente para expressar o sublime. Por outro lado, a bela forma natural assegurava o perfeito equilíbrio entre o humano e o divino, entre a alma bela e o corpo belo. Ao perceberem essa relação, Winckelmann e Schiller desvelaram o vínculo entre ética e estética na formação da cultura grega e o incorporaram junto com o Ideal helênico às suas concepções acerca da beleza. A imitação tornava-se um processo pedagógico que ensinava não somente a pensar sobre a unidade do belo, mas sobre o bom. Conhecer o caminho que conduzia para ambos revelava “os limites extremos tanto do belo humano como do belo divino”.¹²⁵

Quando o artista constrói sobre essa base e deixa a regra grega da beleza dirigir sua mão e seus sentidos, está no caminho que o levará com segurança à imitação da natureza. As noções da Antiguidade sobre o todo indiviso e do perfeito na natureza se purificarão, e tornarão mais sensíveis para o artista as noções do dividido em nossa natureza. Descobrendo as suas belezas, saberá então ligá-las ao belo perfeito e, com

¹²¹ Id.

¹²² Id.

¹²³ Fragmento da “Carta de um viajante dinamarquês”, de Schiller, *apud* SAFRANSKI, *Schiller*, p. 279.

¹²⁴ Id.

¹²⁵ WINCKELMANN. “Reflexões sobre a imitação das obras gregas na pintura e na escultura”. In. *Reflexões sobre a arte antiga*, p. 48.

auxílio das formas sublimes, sempre presentes a seus olhos, ele tornar-se-á uma regra para si mesmo.¹²⁶

Veja-se que se trata de uma pedagogia da imitação da natureza pura, pautada pela metodologia dos cânones gregos que, por sua vez, visam à indivisibilidade e à perfectibilidade do natural como fundamentos de uma educação da sensibilidade, ideia que representa um dos mais importantes reflexos do pensamento de Winckelmann sobre o de Schiller. O que pretendia Schiller – bem como todos aqueles que se influenciaram com essas concepções de *mimese* e de alma – não era competir com os antigos pela mera imitação, mas, a partir dela, ater-se à inspiração da cultura grega clássica, para atingir seu ímpeto criador e estético pela máxima expressão artística. Ao glorificar a humanidade bela da cultura helênica, esses pensadores viam na *mimese* winckelmanniana o caminho para atingir a expressão livre e natural daquilo que havia de ideal na natureza humana, qual seja, o divino.

Porém, a fragmentação da cultura esclarecida se opunha a esse ideal de humanidade, pois há muito havia estabelecido a cisão entre as razões teórica e prática, o que desfazia a unidade de caráter no homem. Para Schiller, a modernidade não podia escapar à dinâmica da fragmentação do saber e do homem, pois se tratava de um processo de alienação intrínseco ao desenvolvimento da cultura. Já na cultura antiga, “os sentidos e o espírito não tinham ainda domínios rigorosamente separados”.¹²⁷ Isso se devia, de acordo com Winckelmann, ao fato de a Grécia ser o lugar onde “o povo se consagrava desde a juventude ao prazer e à alegria, e onde certo bem-estar burguês jamais prejudicou a liberdade dos costumes”,¹²⁸ como ocorria na modernidade. A bela natureza era apresentada sem dissimulações para proveito dos artistas e dos homens de um modo geral. É nesse sentido que Schiller afirma que entre os gregos a “poesia não cortejara a espirituosidade, nem a especulação se rebaixara pelo sofisma”,¹²⁹ ou seja, as artes não haviam se rendido aos requintes das cortes, típicos da sociedade moderna. Quando muito, ocorria na velha Grécia, eventualmente, uma troca natural de seus misteres sem prejuízo

¹²⁶ Id.

¹²⁷ *E.E.* VI, p. 35.

¹²⁸ WINCKELMANN. “Reflexões sobre a imitação das obras gregas na pintura e na escultura”. In. *Reflexões sobre a arte antiga*, p. 43.

¹²⁹ *E.E.* VI, p. 35. O termo “espirituosidade” empregado aqui por Schiller está em sentido pejorativo, próximo ao sentido da palavra alemã *Witz* (pode significar graça ou espírito, como também piada, pilhéria, gracejo, troças de algo, ter graça). É oportuno transcrevermos aqui a interessante nota de Márcio Suzuki acerca desse tema: “Na época, o vocábulo ainda não ganhara o sentido mais forte de ‘chiste’, como se vê em Friedrich Schlegel e Novalis. Significa, antes, uma qualidade da alma, tal como define Johann Christoph Gottsched, em 1734: ‘Uma capacidade do entendimento de perceber as semelhanças entre as coisas’ (*Primeiros Fundamentos de Toda a Sabedoria*, citado em *18. Jahrhundert - Texte und Zeugnisse*. Munique: Beck, 1983, vol. I, p. 291). Wolff, em quem Gottsched se baseia, usa *Witz* para traduzir o termo latino *ingenium*. Além dessas referências, cabe lembrar que a palavra *Witz* traduzia normalmente no século XVIII o que os franceses denominavam ‘bel esprit’”. Cf. *E.E.*, p. 141-142, nota 21 (do tradutor Márcio Suzuki).

de suas naturezas, visto que cada um dignificava a verdade de acordo com seu feitio específico. Quanto a isso, Schiller afirma:

Por mais alto que a razão se elevasse, trazia sempre consigo, amorosa, a matéria, e por fina e rente que a cortasse, nunca a mutilava. Embora decompusesse a natureza humana e a projetasse, ampliada em suas partes, em seu magnífico círculo divino, não a dilacerava, mas a mesclava de maneiras diversas, já que em deus algum faltava a humanidade inteira. Quão diferente é a situação entre nós outros modernos!¹³⁰

Na visão de Schiller, o uso teórico da razão não afastava o homem grego de sua razão prática, e mesmo quando era necessário a ênfase na abstração, a matéria continuava a ser uma referência positiva da natureza humana inscrita no círculo divino. O homem grego, dessa forma, garantia a unidade de sua natureza a partir da reciprocidade entre o belo natural e o belo divino. Quanto a essa característica, Winckelmann afirma que a “beleza sensível deu ao artista a bela natureza; a beleza ideal, deu-lhe os traços sublimes: da primeira tomou o caráter humano, da outra o caráter divino”.¹³¹ À base da formação do caráter grego estava a bela arte, como um instrumento pedagógico que, a partir de si mesma, ensinava sobre a necessidade da unidade na forma e a plenitude no espírito. Como sustenta Winckelmann, “na formação dos belos corpos gregos, como nas obras dos mestres antigos, havia mais unidade no conjunto de sua estrutura, uma mais nobre ligação das partes, uma plenitude mais acentuada”.¹³² Algo bem diferente das tensões encontradas na arte, na literatura e no caráter dos modernos, pois, segundo sua visão, por mais que buscassem a perfeição da cultura grega de outrora, jamais a atingiriam.

Herder, no “Décimo terceiro livro” de *Ideias para uma filosofia da história da humanidade*, diz algo parecido. Ele afirma que houvera uma “feliz constelação de circunstâncias que favoreceram a cultura grega”,¹³³ tornando-a ímpar na história da civilização e impossível de se repetir, mesmo nas regiões que a viram nascer. Entre essas circunstâncias Herder destaca a situação geográfica, o clima e a população multiétnica como fatores que contribuíram, singularmente, para a riqueza da diversidade cultural e do espírito de liberdade gregos. Também aponta o idioma, a mitologia e a arte poética como elementos particulares da formação do caráter e da arte gregos. As belas artes seriam referências superiores indispensáveis, a partir das quais os gregos elevaram-se “naturalmente, em todas as artes da

¹³⁰ E.E. VI, p. 35-36.

¹³¹ WINCKELMANN. “Reflexões sobre a imitação das obras gregas na pintura e na escultura”. In. *Reflexões sobre a arte antiga*, p. 46.

¹³² WINCKELMANN. “Reflexões sobre a imitação das obras gregas na pintura e na escultura”. In. *Reflexões sobre a arte antiga*, p. 48.

¹³³ HERDER, Johann Gottfried. *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*. Traducción de J. Rovira Armengol. Buenos Ayres: Lousada, 1959, p. 404.

vida, do necessário ao belo e agradável”, alcançando a “perfeição em todas as ordens do seu mundo”.¹³⁴ Por fim, Herder sublinha a filosofia moral, a política, as ciências, a mitologia e as artes como saberes responsáveis pela formação ética e pelos costumes daquela cultura.

Enquanto a beleza era imprescindível para a formação do homem na Grécia antiga, as belas artes, por sua vez, eram os suportes ideais para que o belo aparecesse e educasse os homens sensivelmente, tese que Schiller incorpora à sua proposta de educação estética. A religião favoreceu, em grande medida, as artes gregas nesse sentido pedagógico, pois os deuses se apresentavam fisicamente ao povo através do belo artístico. Isso, salienta Herder, gerava um desejo comum de ver o objeto de adoração com um senso estético. Daí a necessidade de imaginar ou representar os deuses, pela arte, com suas virtudes, heroísmos e belezas, já que não havia proibição pela lei ou pela própria religião de assim representá-los.¹³⁵ Pelo contrário, tratava-se de um processo de formação estética livre e comum a toda Grécia.

Essa unidade grega entre beleza, religião e espírito, responsável pela formação dos antigos, estava ausente nos modernos, conforme Schiller. Ele afirma que, entre os modernos, havia se projetado a imagem da espécie nos indivíduos, porém, de forma fragmentada por conta de tanta especialização. Reconstituir a totalidade de caráter da espécie demandava a fatigante tarefa de indagar homem a homem sobre sua unidade, que se fazia ausente numa cultura que negava a humanidade ao próprio gênero humano. Essa atividade era impossível de realização, posto que faltava aos modernos o senso mítico-estético dos antigos, tão necessário quanto indispensável à formação do caráter. É nesse sentido que, para Schiller, somente por meio de uma cultura estética seria possível dar cabo dessa tarefa, ainda que, diga-se de passagem, se sabe infinita. No estágio cultural em que se encontravam os homens modernos, a divisão de sua natureza mista se mostrava como uma patologia desde o seu interior, até chegar ao seu exterior como sintoma de uma racionalidade reduzida ao mero entendimento. A fragmentação dos indivíduos modernos se deixava ver não apenas nas faculdades do ânimo, mas também na experiência. A fragmentação era tamanha a ponto de haver não só sujeitos isolados, “mas também classes inteiras de pessoas que desenvolvem apenas uma parte de suas potencialidades, enquanto as outras, como órgãos atrofiados, mal insinuam seu fraco vestígio”.¹³⁶

Schiller reconhece que os modernos podiam afirmar sua superioridade perante os antigos, caso aqueles fossem tomados somente como uma “unidade na balança da razão”.¹³⁷ No

¹³⁴ HERDER. *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, p. 409.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 409.

¹³⁶ *E.E.* VI, p. 36.

¹³⁷ *Id.*

entanto, o confronto entre modernos e antigos deveria ocorrer de tal modo que o todo fosse medido com o todo. Schiller adverte aqui que não se comparem modernos e antigos apenas do ponto de vista racional e tecnológico, mas a partir da totalidade do caráter. Ele chama a atenção para duas concepções de humanidade totalmente distintas e incongruentes entre si. O que estava em jogo era, exatamente, qual dessas concepções representava o verdadeiro conceito de humanidade. Ainda conforme Schiller, o motivo de os gregos representarem tão bem o seu tempo estava no fato de que recebiam suas forças da própria natureza, “que tudo une”.¹³⁸ Eles sabiam que era possível manter a diversidade da natureza na totalidade do caráter. Já o homem moderno recebia suas forças do mero entendimento, “que tudo separa”.¹³⁹ Numa palavra, onde houver totalidade, só pode haver totalidade! A resposta para o porquê da relação desvantajosa entre antigos e modernos é dada em razão da espécie, em seu conjunto, ser superior nos primeiros, e não nos últimos, sentencia Schiller.

A fragmentação das potencialidades do homem moderno, que o impedia de avançar à totalidade, se devia ao próprio desenvolvimento da cultura. Se, de um lado, a experiência, com o domínio da natureza, e o pensamento esclarecido forçaram uma cisão evidente das ciências, de outro, o mecanismo cada vez mais sistematizado do Estado provocou uma severa separação dos estamentos e dos negócios dos homens. Isso teria rompido a “unidade interior da natureza humana e uma luta funesta separou as suas forças harmoniosas”, de modo que o “entendimento intuitivo e o especulativo dividiram-se com intenções belicosas em campos opostos”.¹⁴⁰ Com isso, o homem moderno isolou-se de toda a diversidade da natureza em uma restrita esfera de conhecimento. Preso à fragmentação do saber unilateral, tornou-se senhor para si mesmo e, assim, restringiu sua atuação ao subjugar e oprimir todas as suas outras potencialidades. A imagem do homem moderno, para Schiller, era substancialmente falsa, pois não representava o conceito puro de humanidade, por isso, seu intento era destruir essa imagem partindo da própria essência natural do homem. Assim, devolver-lhe-ia a imagem de sua infância e, conseqüentemente, a possibilidade de restauração da totalidade de seu caráter. Faria isso a partir de um retorno à cultura grega antiga, único meio de recuperar essa humanidade perdida.

De acordo com Schiller, por mais que toda a exuberância grega parecesse patológica para o racionalismo moderno, foi exatamente através dela que os gregos puderam combinar todas as artes ao máximo de sua potência, fazendo disso um modelo de educação adequado para a formação integral do homem. De um modo totalmente inverso, na modernidade, o homem foi

¹³⁸ Id.

¹³⁹ Id.

¹⁴⁰ *E.E.* VI, p. 36.

submetido internamente a uma fragmentação com a artificialidade e a erudição da cultura, fragmentação esta, que foi aprimorada e universalizada pelo trabalho até se tornar um “novo espírito de governo”.¹⁴¹ Conforme com esse diagnóstico de Schiller, os rumos da civilização moderna apontavam tão somente para a degeneração da humanidade, e resultavam da alienação do homem de suas próprias forças. O recalque de toda a espontaneidade e diversidade humanas provocado por essa alienação frustrava quaisquer tentativas de o homem universalizar-se enquanto espécie. Para Schiller, àquela altura, eram incomparáveis os patamares culturais entre antigos e modernos, pois os primeiros representavam um mundo orgânico composto por elementos lúdicos e belos; os últimos, um mundo mecânico, fracionado e preso a carecimentos.

Herder trata da característica peculiar da “natureza de pólipo dos Estados gregos”, observado por Schiller, quando elenca sua situação geográfica, formada em sua maior parte por um conjunto de ilhas, como um dos fatores preponderantes do desenvolvimento da mentalidade livre daquele povo. Essa situação propiciou aos gregos múltiplos contatos étnico-culturais decisivos para sua organização política em Estados livres e independentes, mas, que conservaram em comum uma unidade no caráter e um modo de vida espiritual. Já as nações continentais, que recebem “suas luzes de um só lugar e as fixa por leis inamovíveis”,¹⁴² ficam precocemente limitadas às referências culturais endógenas. Essas limitações impedem a “proveitosa amplitude de visões e versatilidade que só se adquire no meio de uma ativa competição com outras nações”.¹⁴³

Wilhelm von Humboldt também se refere à riqueza da multiplicidade dos Estados gregos em seu texto *Sobre o estudo da Antiguidade e do grego em particular*, no qual afirma: “Quando um Estado existe sozinho e por si só, a formação de suas forças toma o caminho que uma determinada força deve tomar. Eleva-se em si mesmo e, quando atinge uma certa medida, degenera em outra coisa”.¹⁴⁴ Ele segue afirmando que as degenerações pelas quais passam esses Estados sempre são motivadas pela formação unilateral de forças. Entretanto, na Grécia antiga havia uma comunidade recíproca de diferentes nações e em distintos graus de cultura e formação, que se transferiam entre os Estados com muito mais frequência e eficiência que nos Estados continentais. Schiller compara a organização dos Estados gregos a pólipos exatamente

¹⁴¹ Ibid., p. 37.

¹⁴² HERDER. *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, p. 399.

¹⁴³ HERDER. *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, p. 399.

¹⁴⁴ HUMBOLDT, Wilhelm von. “Sobre el estudio de la Antigüedad, y de lo griego en particular”. In. _____. *Historia de la decadencia y ocaso de los Estados libres griegos y otros textos sobre la antigüedad clásica*. Edición de Salvador Mas, Madrid, Plaza y Valdés, 2010, § 30, p. 74.

devido a sua capacidade de se organizar, mesmo na diversidade, de uma forma singular típica dos organismos celenterados, que, uma vez separados, regeneram-se e voltam a formar um todo.

Segundo Herder, a totalidade de caráter, tão cara aos gregos, provém desse traço de sua formação cultural. Para ele, o grego foi o único povo que apreendeu verdadeiramente a simplicidade natural dos costumes; e, ao mesmo tempo que desenvolveu o pensamento filosófico, também considerou o que a natureza lhe oferecia. Com seu aguçado senso estético, formou suas comunidades orgânicas em torno do belo e do bom, respeitando a individualidade de seus cidadãos e a multiplicidade da natureza. Assim, promoveu a unidade natural entre homens, instituições e costumes, tendo o belo como sua maior referência. Entretanto, como salienta Schiller, na modernidade essa unidade fora substituída por graves rupturas.

Divorciaram-se o Estado e a Igreja, as leis e os costumes; a fruição foi separada do trabalho; o meio, do fim; o esforço, da recompensa. Eternamente acorrentado a um pequeno fragmento do todo, o homem só pode formar-se enquanto fragmento; ouvindo eternamente o mesmo ruído monótono da roda que ele aciona, não desenvolve a harmonia de seu ser e, em lugar de imprimir a humanidade em sua natureza, torna-se mera reprodução de sua ocupação, de sua ciência.¹⁴⁵

A principal causa da substituição da unidade pela fragmentação na natureza humana, conforme Schiller, foi a ênfase no racionalismo técnico que separou a especulação da intuição. Como resultado, houve a prevalência do uso unilateral de apenas uma das faculdades. Assim, os homens seguiram individualizados e fragmentados, unidos precariamente ao todo, não de uma forma espontânea, mas determinada por um rigoroso formulário que regulamentava as relações sociais e mantinha “preso o livre conhecimento”.¹⁴⁶ A liberdade não podia se expressar nesses Estados mecânicos, já que negavam aos homens sua natureza e o uso integral de suas faculdades, pois valorizavam mais a letra que o espírito, mais o artifício que a humanidade dos indivíduos. “A letra morta substitui o entendimento vivo, a memória bem treinada é guia mais seguro que gênio e sensibilidade”.¹⁴⁷ Estava posta a consumação da alienação do homem ante a mecânica modernidade. Esse processo de fragmentação das faculdades e das relações humanas, historicamente, tornou-se necessário e mesmo inevitável. A partir do instante em que a ciência e o pensamento filosófico sistematizaram o conhecimento e o Estado passou a se organizar em torno dessas sistematizações, houve o conseqüente distanciamento entre homem e natureza. As ciências e o pensamento se compartimentalizaram em atividades isoladas, levando os homens a agir e pensar cada vez mais dentro de pequenos círculos especializados. É nesse sentido que

¹⁴⁵ *E.E.* VI, p. 37.

¹⁴⁶ *E.E.* VI, p. 37.

¹⁴⁷ *Id.*

Schiller os compara a um “pequeno fragmento do todo”,¹⁴⁸ pois os considerava meras engrenagens do mecanismo estatal. As atividades lhes eram impostas pelo Estado em nome da artificialidade e das abstrações e não do progresso da humanidade.

Por seu turno, o Estado seguia a mesma lógica divisora das ciências, acomodando seus cidadãos em estamentos discrepantes entre si, imputando-lhes obrigações alienantes e instituindo leis cada vez mais desnaturadas e violentas. Os cidadãos das classes inferiores não se identificavam com esse Estado, por este não os considerar como fins, mas como meros meios de produção. As grandes questões da modernidade levaram Schiller a relacionar política e estética em seu propósito de solucionar o problema do homem. Essa solução só seria possível se integrada a uma filosofia da história, segundo a qual a finalidade última do homem, enquanto espécie, deveria concorrer para o progresso da civilização. Assunto abordado no tópico a seguir.

1.4 Dialética do progresso: a tese histórica de Schiller e a filosofia da história de Kant

Nas cartas estéticas de Schiller a natureza do progresso histórico é marcada por etapas de aperfeiçoamento cultural. Em cada etapa o homem deve desenvolver ao máximo suas potencialidades naturais e suas constituições cultural, política e moral, de modo a aprimorar sua humanidade. Em sua primeira etapa de aperfeiçoamento cultural, o homem encontra-se no Estado de necessidade (*Notstaat*), regido unilateralmente por seus impulsos e por relações limitadas ao mundo físico. A etapa intermediária, ou Estado estético (*ästhetische Verfassung*), é a condição segundo a qual o homem concilia razão e sensibilidade, e organiza uma sociedade dirigida pela beleza. Na etapa final, institui o Estado racional (*Vernunftstaat*), passando a controlar a natureza pela conquista da liberdade.¹⁴⁹ Para Schiller, a necessidade de se recuperar o espírito estético dos gregos antigos justificava-se pelo fato de ser o Estado estético o ponto de transição histórica do homem físico ao moral, ponto este em função do qual a educação estética desempenha seu papel de formadora da moralidade.

Porém, para Schiller, a modernidade não se encontrava ainda nesse ponto de transição, pois, de um modo geral, no século XVIII a interpretação da história era “menos a de um edifício acabado, de contornos bem delimitados, do que a de uma força agindo em todos os sentidos”.¹⁵⁰ Naquele contexto, a preocupação da filosofia iluminista era a de tentar rever essa interpretação,

¹⁴⁸ Id.

¹⁴⁹ LEROUX. “L’application de l’esthétique à la politique”. In. SCHILLER. *Lettres sur l’Éducation Esthétique de l’Homme*, p. 23-24.

¹⁵⁰ CASSIRER, Ernst. *A filosofia do Iluminismo*. Tradução de Álvaro Cabral. Campinas: Unicamp, 1992, p. 269. (Coleção Repertórios).

aproximando os problemas da história dos problemas da natureza, para estabelecer uma unidade entre eles. Tal unidade teria de ser imune a qualquer tentativa arbitrária de dissolução que intentasse analisar esses problemas separadamente. Para o Iluminismo, era fundamental que se aplicasse o mesmo “equipamento intelectual”¹⁵¹ ao tratar dos problemas da natureza e da história, ou seja, que eles fossem analisados sob o prisma universal da razão. Todo o esforço dessa análise deveria voltar-se para a tentativa de firmar natureza e história em campos específicos, mas sob os mesmos princípios racionais. O objetivo era “fixá-las em suas articulações centrais”, uma vez que a ciência negava, já há algum tempo, qualquer conotação “sobrenatural ou trans-histórica”¹⁵² na interpretação da natureza.

Buscava-se, antes de tudo, uma crítica histórica acerca dos fatos, justamente para se libertar das interpretações dogmáticas baseadas nas Escrituras, típicas da ortodoxia dos séculos anteriores. A filosofia iluminista, portanto, tentava tornar o conhecimento histórico tão sólido e independente quanto a ciência física que Galileu havia desenvolvido, a ponto de tornar suas teses um fato natural incontestável, mesmo que passível de discussão. À história era imposta uma necessidade de completar-se, pois agora era concebida como uma espécie de inventário, como “um catálogo de fatos, [...] um devir, um movimento”.¹⁵³ A intenção não era comparar a história à física ou à matemática, mas fundamentá-la racionalmente. Caberia ao filósofo a tarefa de sustentar teses históricas acerca dos fatos ou de seus indícios. Na ausência de fatos a história passaria a ser hipotética por ser fundamentada em conjecturas, porém não menos verdadeira.

Kant, em seu texto “Início conjectural da história humana” (*Mutmaßlicher Beginn der Menschheitsgeschichte*), de 1786, apresenta essa preocupação de se conceber uma história da espécie por meio de conjecturas, apontando para o risco de torná-la uma mera ficção, um romance. “Entretanto, o que não se permite ousar no desdobramento da história do agir humano, bem pode ser tentado através de conjecturas em relação ao primeiro início mesmo, desde que a natureza o produza”.¹⁵⁴ Para ele, não é permitido uma invenção da história, mas uma especulação pautada na experiência, cabendo ao filósofo historiador fazer “uma suposição que está de acordo com a analogia da natureza e não traz consigo nenhum risco”.¹⁵⁵

¹⁵¹ CASSIRER. *A filosofia do Iluminismo*, p. 270.

¹⁵² Id.

¹⁵³ CRAMPE-CASNABET, Michèle. *Kant: uma revolução filosófica*. Tradução de Lucy Magalhães; revisão técnica de Julio Cesar Ramos Esteves. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994, p. 106. (Coleção Biblioteca de Filosofia).

¹⁵⁴ KANT, Immanuel. “Início conjectural da história humana”. Tradução de Joel Thiago Klein. *Ethic@*, v. 8, n. 1, p. 157, 2009.

¹⁵⁵ Id.

É claro que essa história conjectural só poderia ser realizada pelo esforço intelectual coletivo. Aqui, a filosofia do Iluminismo não se bastou ao papel de organizadora dos fatos científicos, mas realizou, ela mesma, “tarefas de uma ciência propriamente dita”.¹⁵⁶ A historiografia filosófica iluminista buscou equilibrar esses dois campos de conhecimento, retirando da história “novos problemas filosóficos”,¹⁵⁷ sem, no entanto, sujeitar unilateralmente a história às exigências da filosofia. Com isso, a história tornava-se “o modelo metodológico a que o século XVIII conferiu uma nova e profunda compreensão da tarefa universal e da estrutura específica das *ciências humanas*”.¹⁵⁸

Para Schiller, a história permitia o enlace ideal entre a realidade, a filosofia e a fantasia, uma vez que só se eleva sobre a fria documentação quando seu sentido é posto à luz do pensamento, da vida e da arte. Por outro lado, a concepção de história de Schiller também tem um vínculo com a visão iluminista, quando relacionada à filosofia da história kantiana, sobretudo ao texto *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* (*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*), de 1784. Nesse texto, Kant sustenta que a natureza tem papel central no progresso histórico, segundo o qual todas as ações do homem e todos os acontecimentos naturais estão sujeitos a leis naturais universais. Assim, a história encontra seu curso regular nas ações individuais dos sujeitos, ainda que estas não se manifestem explicitamente no sentido de um progresso universal. O “que se mostra confuso e irregular nos sujeitos individuais, poderá ser reconhecido, no conjunto da espécie, como um desenvolvimento continuamente progressivo, embora lento, das suas disposições originais”.¹⁵⁹

A nona proposição do referido texto kantiano trata da plausibilidade de uma “*tentativa filosófica de elaborar a história universal do mundo segundo um plano da natureza*”,¹⁶⁰ que objetive atingir a máxima perfeição da união civil da espécie humana. Uma vez aceita a tese de que a natureza possua um plano que conduz a um propósito final, esta servirá, no mínimo, como um fio condutor capaz de evidenciar, “como um *sistema*, aquilo que de outro modo seria um *agregado* sem plano das ações humanas”.¹⁶¹ Ao concatenar os episódios históricos ocorridos nas grandes civilizações, juntamente com a história política dos povos segundo seu

¹⁵⁶ CASSIRER. A filosofia do Iluminismo, p. 271.

¹⁵⁷ Id.

¹⁵⁸ Ibid., p. 272.

¹⁵⁹ KANT, Immanuel. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. 4. ed. Organização de Ricardo R. Terra; tradução de Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016, p. 3. (Coleção Biblioteca do Pensamento Moderno, n. 16).

¹⁶⁰ KANT. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, 9ª Prop., p. 19.

¹⁶¹ Ibid., p. 20.

desenvolvimento cultural, o filósofo descobrirá “um curso regular de aperfeiçoamento da constituição política (*Staatsverfassung*)”,¹⁶² que servirá de base para leis em todas as partes do mundo. Essas constituições civis, suas leis e as relações entre os Estados, vêm se prestando ao longo da história para elevar culturalmente os povos pela promoção de sua ciência e sua arte. Em contrapartida, por força dos vícios e da liberdade inerentes às ações humanas, os povos são tentados a se destruírem, obedecendo cegamente à dinâmica da natureza. Porém, para Kant, mesmo que cheguem a tal ponto, ainda assim restará um germe do Iluminismo, que se desenvolve pouco a pouco sempre que a humanidade galga um degrau a mais na escalada da cultura. Esse germe é quem tece o fio condutor que esclarece o “confuso jogo das coisas humanas”,¹⁶³ bem como abre perspectivas para a espécie destinar-se a si mesma, através do trabalho, a um estado em que todas as disposições naturais possam se desenvolver livremente, como que por uma *providência* da natureza.

Para Kant, já que o filósofo não pode presumir propósito racional algum nos homens, não lhe resta outro recurso a não ser investigar na absurda trajetória das coisas humanas um propósito da natureza, a partir do qual trace uma história sujeita ao plano secreto natural, destinada a “criaturas que procedem sem um plano próprio”.¹⁶⁴ As disposições naturais, nesse sentido, ficam sujeitas a uma finalidade, independentemente do estágio cultural em que a humanidade se encontra, assim como das intenções individuais da livre vontade dos homens. Caso se renuncie a esse princípio, conseqüentemente deixa-se de ter uma natureza ordenada por leis e pelo fio condutor da razão, restando apenas um mero “jogo sem finalidade da natureza”.¹⁶⁵

Se, por um lado, o homem foi dotado de capacidade racional para tirar de si mesmo todas as potencialidades e, assim, transpor a “*ordenação mecânica de sua existência animal*”,¹⁶⁶ por outro, a natureza foi-lhe extremamente econômica, concedendo-lhe o mínimo possível de dotes animais. Com isso, o homem tornou-se capaz de se elevar da “máxima rudeza à máxima destreza”¹⁶⁷ pelo mérito individual de seu trabalho. A natureza aqui parece ter privilegiado sua autoestima racional em detrimento de seu bem-estar, mesmo que no curso de sua vida tenha de encontrar mais dificuldades que facilidades. O que se deixa ver nesse modo de compreender o progresso da humanidade é que o homem se torna digno pelo trabalho racional, e não pelo uso instintivo de suas disposições, ideia que gera uma tensão no modo como Schiller compreende

¹⁶² Ibid., p. 21.

¹⁶³ Id.

¹⁶⁴ KANT. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, 1ª Prop., p. 4.

¹⁶⁵ Ibid., p. 5.

¹⁶⁶ Ibid., 3ª Prop, p. 6.

¹⁶⁷ Ibid., p. 7.

a natureza humana como uma natureza mista, na qual razão e sentidos participam em pé de igualdade no desenvolvimento da espécie. O inusitado nesse ponto, de acordo com Kant, está no fato de que “as gerações passadas parecem cumprir suas penosas tarefas somente em nome das gerações vindouras”,¹⁶⁸ pois todo o seu esforço é feito, inadvertidamente, em prol da espécie. O homem, nesse curso cego, não usufrui de sua meta derradeira, que é a felicidade. Do contrário, apenas a prepara individualmente para que futuras linhagens possam gozar dela. Embora isso pareça fazer da vida humana uma incógnita, a ponto de não denotar um sentido maior para sua existência, o que está em jogo é a imortalidade da espécie. O homem põe-se, assim, em uma relação mediata para com sua finalidade, e nessa condição deve “atingir a plenitude do desenvolvimento de suas disposições”¹⁶⁹ por maçantes tentativas.

Assim, o homem cumprirá um progresso moral pelo dever que lhe cabe de trabalhar para sua descendência. Ao receber essa incumbência da natureza, ganha também o poder de tocar o curso de sua história, desde que suas ações sejam conduzidas moralmente. A moral torna-se aqui o ponto culminante do desenvolvimento da cultura, pois, pelo dever, o homem passa a agir sempre como se o advento do reino dos fins derivasse somente de seu empenho.¹⁷⁰ Numa palavra: a felicidade como meta derradeira do homem vincula-se necessariamente ao dever. Em seu diagnóstico do presente, Schiller aponta para a negatividade desse fato, destacando a total ausência de condições subjetivas nos homens como um dos principais fatores que impediam a relação entre sua finalidade e o dever. O resultado prático desse impedimento era a impossibilidade de os homens se elevarem do Estado de necessidade ao Estado moral.

Embora a história estivesse em pleno curso, o progresso da humanidade estava sendo retardado pela gradual fragmentação do homem, cuja causa era a dupla tensão que sofria interna e externamente das forças cegas. Ainda que Kant dissesse ser exatamente o antagonismo de forças o meio do qual a natureza se utiliza para desenvolver as disposições no homem, Schiller insistia em afirmar que sem a mediação do fator estético esse conflito de forças jamais seria resolvido, o que colocava em risco todo o progresso moral da humanidade. Para Schiller, o desenvolvimento das disposições humanas havia sido relegado em nome de interesses mesquinhos por parte do Estado moderno, afastando o homem de sua natureza e impossibilitando-o de perseguir sua finalidade última. Assim, o Estado moderno, com suas

¹⁶⁸ Id.

¹⁶⁹ Ibid., p. 7-8.

¹⁷⁰ LEBRUN, Gérard. “Uma escatologia para a moral”. In. KANT, Immanuel. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. 4. ed. Organização de Ricardo R. Terra; tradução de Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016, p. 82. (Coleção Biblioteca do Pensamento Moderno, n. 16).

práticas mecânicas, impedia ao homem qualquer acesso à felicidade. Para Schiller, esse impedimento era o problema a ser resolvido, mesmo que Kant enxergasse ali um “*plano oculto da natureza*”,¹⁷¹ capaz de conduzir ao estabelecimento de uma constituição política interna e externamente perfeita, e desenvolver plenamente todas as disposições da humanidade.

Entretanto, para Schiller, o Estado moderno honrava o homem somente por seu diminuto saber mecânico, sua memória ou seu “entendimento tabelar”,¹⁷² tomando essas habilidades como sua única medida. Se, por um lado, o caráter perdia espaço para o conhecimento, por outro, compensava-se um simples saber pelo “espírito de ordem”¹⁷³ e pela obediência à lei. Ao Estado interessava que o homem desenvolvesse ao máximo seus afazeres isoladamente, ao mesmo tempo em que perdia toda a extensão de suas disposições. Nesse cenário, Schiller pergunta: “pode admirar que as demais disposições da mente sejam preteridas para que os cuidados todos se voltem para uma única, que traz honra e recompensa?”¹⁷⁴ Não era surpresa alguma que Schiller tenha respondido a essa pergunta negativamente, pois, para ele, todas as faculdades espirituais remanescentes eram negligenciadas em favor de uma única, que procurasse apenas um prêmio ou uma recompensa social individual. Somente homens dotados de um gênio vigoroso fugiam a essa regra divisora do Estado, pois extrapolavam suas esferas profissionais para atender a seus impulsos de criatividade. Quando a isso, Schiller afirma:

Embora saibamos que o gênio poderoso não faz dos limites de sua profissão os limites de sua atividade, é certo que o talento mediano consome no ofício que lhe tenham atribuído toda a parca soma de suas forças, e é preciso ser já uma cabeça incomum para conservar suas predileções sem prejuízo de sua profissão.¹⁷⁵

A prescrição do Estado moderno é a de que as forças não devem superar as ocupações dos indivíduos, e muito menos que a “mais alta carência espiritual do homem de gênio rivalize com o seu ofício”.¹⁷⁶ De acordo com Schiller, as relações do Estado para com seus cidadãos eram pautadas por um regime de domínio, em que estes se tornavam cativos de suas especializações, pois a formação que recebiam se dava pelo sacrifício de suas potencialidades. Alterar o sentido dessa formação fragmentada para uma plena formação do caráter e disseminá-la no âmbito da cultura prática era – e ao que parece continua a ser – uma das grandes dificuldades para a efetivação do projeto de educação estética de Schiller, uma vez que o Estado

¹⁷¹ KANT. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, 8ª Prop., p. 17.

¹⁷² *E.E.* VI, p. 37.

¹⁷³ *Id.*

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 38.

¹⁷⁵ *E.E.* VI, p. 37.

¹⁷⁶ *Id.*

compartilhava “mais facilmente seu homem com uma Vênus Citereia que com uma Vênus Urânia”.¹⁷⁷ Em outras palavras, o Estado preferia entregar seus homens às relações vulgares e violentas, típicas do amor pandêmico, a deixá-los livres das coações, inspirados no espiritual e afeiçoados “ao que é de natureza mais forte e que tem mais inteligência”,¹⁷⁸ tal como ocorre no amor celeste, e tal como se almeja na educação estética do homem.

Segundo a tese kantiana, expressa na oitava proposição de seu texto *Ideia de uma história universal*, os Estados mantinham entre si uma relação tão artificial que, quando se permitiam “negligenciar a cultura interna”,¹⁷⁹ perdiam poder e influência diante dos demais Estados. Se seus ambiciosos planos não podiam assegurar de imediato o progresso, pelo menos garantiam a finalidade natural da espécie. Eis porque os Estados, de um modo geral, investiam mais no aperfeiçoamento das instituições políticas e na formação individual dos homens do que no aprimoramento de seu caráter, ideia que Schiller recepciona em sua crítica ao Estado moderno. A mesma lógica do antagonismo que se verificava entre os homens servia para a relação entre os Estados. Com efeito, eram aqueles mesmos homens entregues às relações vulgares que detinham o zelo do Estado, justamente os que criavam o descrédito e o desregramento da sociedade. De acordo com Schiller, na proporção que a vida concreta individual se consumava, o caráter abstrato do todo mantinha sua mesquinha existência. Esse era o processo de alienação que separava os homens da realidade e tornava o Estado cada vez mais estranho a eles, porque também era estranho a seus sentimentos.

A justificava para a existência e manutenção do Estado se pautava no egoísmo e na incessante busca pela grandeza. Para manter-se forte nas relações exteriores, o Estado, além de ampliar a liberdade civil dos homens para não prejudicar seus ofícios e negócios, também difundia o conhecimento técnico-científico em nome da mera especialização. Sobre isso, Kant afirma: “Se se impede o cidadão de procurar seu bem-estar por todas as formas que lhe agradem, desde que possam coexistir com a liberdade dos outros, tolhe-se assim a vitalidade da atividade geral e com isso, de novo, as forças do todo”.¹⁸⁰ À remoção das restrições à pessoa em suas ações segue-se o paulatino aumento da liberdade universal, inclusive religiosa. Com isso, aos

¹⁷⁷ Id. Nessa passagem Schiller se refere à distinção que Pausânias faz no *Banquete* platônico acerca dos dois tipos de amor: o primeiro, atribuído a Afrodite Pandêmia, a Popular (Vênus Citereia ou Vênus Meretrix), filha de Zeus e de Dione, deusa jovem do amor sensual e terreno; o segundo, a Afrodite Urânia, a Celestial (Vênus Urânia), filha de Urano, deusa mais velha do amor puro e espiritual. Cf. PLATÃO. “O Banquete”. In. _____. *Diálogos*. 5. ed. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha; tradução e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Nova Cultural, 1991, 180 D, p. 47. (Coleção Os pensadores).

¹⁷⁸ PLATÃO. “O Banquete”. In. _____. *Diálogos*, 180 D, p. 48.

¹⁷⁹ KANT. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, 8ª Prop., p. 18.

¹⁸⁰ KANT. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, 8ª Prop., p. 18.

poucos, surgiu o Iluminismo (*Aufklärung*) “como um grande bem que o gênero humano deve tirar mesmo dos propósitos de grandeza egoísta de seus chefes, ainda que só tenham em mente suas próprias vantagens”.¹⁸¹ Mas, para Schiller, apesar da promessa iluminista, o Estado continuava a alienar os homens internamente a um mundo abstrato, e externamente a um mundo de privações. Na passagem a seguir, Schiller explica a dinâmica dessa dupla tensão:

Forçada a simplificar a multiplicidade dos homens pela classificação e recebendo a humanidade somente por representações de segunda mão, a parte governante acaba por perdê-la completamente de vista, já que a mistura é um mero produto do entendimento, e a parte governada não pode receber senão com frieza as leis que são tão pouco endereçadas a ela.¹⁸²

Enquanto o entendimento se apresentava como uma força cuja função era dominar a natureza e classificar os homens para servirem ao Estado, a “sociedade positiva” (*positive Gesellschaft*) – sociedade civil concreta em determinado momento histórico –, transformava-se na força que controlava os homens por convenções e leis incompatíveis com os costumes, gerando o estranhamento ante o Estado. Devido ao vínculo precário do Estado com a sociedade positiva, esta decaía a um mero “estado de natureza moral”¹⁸³ (*moralischer Naturstand*), condição em que predomina o instinto de conservação em uma civilização.¹⁸⁴

Schiller tinha como referência o Estado criado pela Revolução Francesa, “no qual o poder público é apenas um partido a *mais*, odiado e ludibriado por aquele que o torna necessário e acatado somente por aquele que pode dispensá-lo”.¹⁸⁵ Ele se referia à anomia pós-revolução que destruiu as classes sociais e as recompôs sob a égide de um poder público artificial, que surgira tanto para coagir o povo segundo leis, quanto para proteger a parte governante. Na carta ao Príncipe de Augustenburg de 13 de julho, a referência à França é incontestável e reforça o ponto vista de Schiller acerca do cenário político a partir do qual teceu sua crítica ao presente e sua teoria do Estado: “Uma nação rica em espírito, plena de coragem e por muito tempo considerada como modelo, começou a abandonar violentamente o seu estado social positivo e a recair no estado de natureza, para o qual a razão é a única e absoluta legisladora”.¹⁸⁶

A data dessa carta dista apenas 22 dias da promulgação da Constituição francesa de 21 de junho, cujas marcas históricas trazem o rompimento como o regime monárquico pela

¹⁸¹ Id.

¹⁸² *E.E.* VI, p. 38.

¹⁸³ *E.E.* VI, p. 38.

¹⁸⁴ CADETE. “Comentário”. In. SCHILLER. *Sobre a educação estética do ser humano numa série de cartas e outros textos*, p. 139.

¹⁸⁵ *E.E.* VI, p. 38.

¹⁸⁶ *C.E.* 13/jul./1793, § 11, p. 72.

proclamação da República e a inclusão da igualdade como um direito concreto dos homens. Em seu preâmbulo, anuncia a “Declaração dos direitos do homem e do cidadão”, tornando-os públicos “para que o povo tenha sempre diante de seus olhos os fundamentos de sua liberdade e felicidade; o magistrado a regra de seus deveres; o legislador o objeto de sua missão”.¹⁸⁷ Observa-se aqui que os legisladores franceses destacaram a garantia dos direitos naturais do homem como direitos sagrados e inalienáveis, bem como fundamentais para se evitar as “desgraças do mundo” (*malheurs du monde*) e manter a paz em sociedade. O texto ainda conclama os homens contra a opressão e a tirania por eventuais atos do governo, bem como a reivindicar por sua liberdade e felicidade. Embora essa Constituição nunca tenha sido efetivada, sua importância histórica é merecida, entre outros fatores, por ser um documento que marca as bases dos direitos fundamentais do homem.

Segundo Schiller, a tentativa dos franceses de organizarem-se a partir de seus “sagrados direitos humanos”¹⁸⁸ para alcançar liberdade política, apenas revelou sua incapacidade e indignidade. Essa tentativa havia chegado naquele século como um dever que recaía sobre a espécie humana de alcançar uma sociedade civil capaz de administrar o direito universalmente. Porém, seu efeito foi inverso a seus propósitos, e no lugar de erigir um Estado ético, levou o homem de volta à barbárie e à servidão. Tal problema demandava a institucionalização de um poder público controlador, que garantisse a efetivação dos direitos naturais dos homens e sua liberdade. A Constituição foi o objeto criado para concentrar esse poder e, assim, controlar a sociedade mediante leis artificiais. Em troca, apesar de toda a artificialidade do direito estatutário, “que procede da vontade de um legislador” e se baseia apenas em “princípios *a priori*”,¹⁸⁹ ainda que fundado sob os princípios dos direitos naturais, Kant afirma:

[...] uma sociedade na qual a *liberdade sob leis exteriores* encontra-se ligada no mais alto grau a um poder irresistível, ou seja, uma *constituição civil* perfeitamente *justa* deve ser a mais elevada tarefa da natureza para a espécie humana, porque a natureza somente pode alcançar seus outros propósitos relativamente à nossa espécie por meio da solução e cumprimento daquela tarefa.¹⁹⁰

¹⁸⁷ *Constitution du peuple Français du 24 Juin 1793, l'na deuxième de la République*. Documento disponível no sítio da *Bibliothèque Nationale de France*. Cf. tb. “Constitution de l'an I - Première République - du 24 juin 1793”. In. ROUSSEL, Jules. *Constitutions de la République Française*. Paris: e-Codes Alliage, 2014, pos. 2275. (E-book).

¹⁸⁸ *C.E.* 13/jul./1793, § 16, p. 74.

¹⁸⁹ KANT, Immanuel. *Metafísica dos costumes*. Tradução (primeira parte) de Clélia Aparecida Martins; tradução (segunda parte) Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2013, p. 41. (Coleção Pensamento Humano).

¹⁹⁰ KANT. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, 5ª Prop., p. 10.

Por força da necessidade e da liberdade irrestrita, os homens entram no estado de coerção sobretudo devido à maior de todas as necessidades: aquela que se infligem reciprocamente e que os impede de viver em sociedade sob uma liberdade selvagem. Para Kant, somente cerceadas por uma constituição civil as inclinações dos homens revelam-se úteis para o bem da espécie. Porém, não é tanto por conta do dever moral de deixar o estado de natureza selvagem que os homens, com seu egoísmo, buscarão instituir uma sociedade civil, mas, pelas misérias que decretam uns aos outros.¹⁹¹ Um exemplo disso está na Constituição francesa de 1793,¹⁹² cujos direitos ali estabelecidos representam bem o cerceamento jurídico ao qual os homens se impõem tacitamente na tentativa de resolver o problema da espécie humana, mediante uma administração coercitiva e universal da sociedade obtida pelo recurso legal.

Schiller acompanhava com grande interesse os desdobramentos revolucionários e, provavelmente, conhecia o teor das constituições francesas, inclusive aprovava os princípios ali impressos. Porém, o que ele percebia era a total falta de sentido entre a letra daquelas constituições, principalmente a de 1793, e a realidade na qual vivia o povo francês. Para ele, a Revolução Francesa havia se apartado completamente de seus princípios, pois guiava a nação meramente pela regra do mais forte sobre o mais fraco. Em seu texto “Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita”, Kant aponta para esse tipo de comportamento ao afirmar que o homem é um *animal* que, ao viver entre seus semelhantes, “*tem necessidade de um senhor*”.¹⁹³ Essa necessidade decorre do abuso da liberdade que o homem efetua contra outros, ferindo o direito à liberdade que todos também têm. Como deseja leis para limitar a liberdade do grupo, movido por interesses egoístas, pratica contra si mesmo um regime de exceção. Por isso, necessita de um senhor para suprimir sua vontade privada e o obrigar a “obedecer à vontade universalmente válida, de modo que todos possam ser livres”.¹⁹⁴

Era nesse sentido que o povo francês se tornava, para Schiller, o mais prático exemplo da fragmentação que marcava a modernidade. De acordo com nosso autor, o problema moral que assolava a França era o mesmo que afligia o homem moderno de um modo geral. Schiller compreendia esse problema como uma dialética dos espíritos: a um só tempo o homem era coagido pelo espírito especulativo (*spekulativer Geist*), que lhe exigia o afastamento do mundo

¹⁹¹ TERRA, Ricardo Ribeiro. “Algumas questões sobre a filosofia de história em Kant”. In: KANT, Immanuel. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. 4. ed. Organização de Ricardo R. Terra; tradução de Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016, p. 56. (Coleção Biblioteca do Pensamento Moderno, n. 16).

¹⁹² Cf. “Constitution de l’an I - Première République - du 24 juin 1793”. In: ROUSSEL. *Constitutions de la République Française*, pos. 2275.

¹⁹³ KANT. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, 6ª Prop., p. 11.

¹⁹⁴ Id.

sensível em favor da abstração, e pelo espírito de negócios (*Geschäftsgeist*), que lhe impunha fórmulas rígidas, empobrecendo sua esfera e anulando sua totalidade. Diante dessa constatação, Schiller perguntava: “Sofrendo esta dupla pressão, do interior e no exterior, poderia a humanidade tomar caminho diverso daquele que realmente tomou?”¹⁹⁵ Na perspectiva histórica que Schiller apontava, a resposta mais uma vez seria negativa. Entretanto, ainda que a percepção de progresso parecesse até ali algo improvável, a humanidade seguia o seu curso inexoravelmente, mesmo sofrendo com o estranhamento radical entre razão e sensibilidade e com a perversa divisão do trabalho que lhe privava da diversidade. O progresso da história seguia seu curso mesmo na França, onde estava em pleno vigor o Terror jacobino!

A esse respeito, em seu texto sobre a história universal, Kant afirma que após todos os males que as guerras causam aos homens, os Estados são conduzidos a deixar o estado de selvageria para entrar numa confederação de nações (*Foedus Amphictyonum*). No âmbito dessa confederação, todos os Estados podem garantir a paz, a segurança e o direito por meio de “um poder unificado e da decisão segundo leis de uma vontade unificada”.¹⁹⁶ Algo que a razão poderia estabelecer sem que o homem precisasse recorrer à violência para conseguir.

Entretanto, de acordo com Schiller, a cultura teórica se empenhava em “modelar a realidade de acordo com o pensável, e levar as condições subjetivas de sua faculdade de representação a leis constitutivas da existência das coisas”.¹⁹⁷ Por outro lado, a cultura prática caía “no extremo oposto, avaliando toda a experiência em geral segundo um fragmento particular de experiência e querendo aplicar, sem distinção, as regras de seu negócio a todos os outros”,¹⁹⁸ como que forçando a universalização. Esse quadro apresentado por Schiller parecia não conduzir a humanidade a um ambiente de paz e liberdade. Faltava reciprocidade entre as esferas teórica e prática, pois, se para uma era impossível perceber a singularidade nos homens, por se colocar muito acima da realidade, para a outra, por situar-se demasiadamente ao nível da experiência, a totalidade lhe era inatingível. Enquanto aquela era vítima de sua vã sutileza, sacrificando a diversidade, esta padecia das especializações das atividades profissionais, que não necessariamente eram ligadas a uma vocação. Este descompasso entre as esferas teórica e prática se mostrava para Schiller um entrave para a solução do problema político do homem; mas, ao mesmo tempo apontava para sua justificativa de propor uma educação estética como forma de resolvê-lo não só do ponto de vista político, mas também subjetivo.

¹⁹⁵ E.E. VI, p. 38.

¹⁹⁶ KANT. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, 7ª Prop., p. 13.

¹⁹⁷ E.E. VI, p. 39.

¹⁹⁸ Id.

Oprimido pela divisão do trabalho e pelo Estado, condenado a uma atividade particular numa esfera de ofício que lhe era estranha, o indivíduo se via separado de si próprio e dos seus semelhantes. O mais grave dessa direção do espírito (*Geistesrichtung*) era que, além de atingir o conhecimento especulativo e a produção, estendia-se também ao sentimento e à ação. Daí, a necessidade de se oferecer ao homem uma formação estético-moral para além daquela formação meramente tecnicista. Entre o homem abstrato e o homem de negócios não havia a troca necessária de saberes e potencialidades, pois mantinham-se isolados e privados, mutuamente, da luz de um e do calor do outro. Schiller descreve essa relação na passagem abaixo:

Sabemos que a sensibilidade da mente depende, segundo seu grau, da vivacidade e, segundo sua extensão, da riqueza da imaginação. Ora, o domínio da faculdade analítica rouba necessariamente a força e o fogo à fantasia, assim como a esfera mais limitada de objetos diminui-lhe a riqueza. Por isso o pensador abstrato tem, frequentemente, um coração *frio*, pois desmembra as impressões que só como um todo comovem a alma; o homem de negócios tem frequentemente um coração *estreito*, pois sua imaginação, enclausurada no círculo monótono de sua ocupação, é incapaz de elevar-se à compreensão de um tipo alheio de representação.¹⁹⁹

Por não se alinharem, os espíritos especulativo e de negócios causavam descompasso geral entre o gosto e a moral, entre as ações e a sensibilidade do ânimo (*Sensibilität des Gemüths*). Este último abrange o conjunto de todas as faculdades do homem, compreendendo razão, imaginação, sensibilidade e entendimento. É responsável por um apelo imediato a uma ação vital, que corresponde à afirmação da própria vida, dada somente pelo senso estético. Aqui, sensibilidade diz respeito a uma predisposição imediata de ser afetado quanto ao grau e extensão de vivacidade. Refere-se à capacidade que a imaginação tem de fazer relações e sínteses da experiência. Na carta ao Príncipe citada algumas páginas acima – em convergência com a carta de *Die Horen* em pauta –, Schiller já alertava sobre a urgência de restabelecer a sensibilidade do ânimo no homem, diante de tudo o que já havia sido feito pela cultura filosófica. A necessidade da época, escreve ele, era “o enobrecimento dos sentimentos e a purificação ética da vontade”.²⁰⁰ Era preciso unir o espírito à “seriedade exaltada do olhar do homem do mundo”,²⁰¹ para que a humanidade como espécie se encontrasse com o homem enquanto indivíduo. Aqui, ainda que não mencione diretamente, Schiller já antecipa a finalidade de seu projeto de educação estética, ao reclamar por essa necessidade de enobrecer os sentimentos e purificar a vontade mediante a unidade espiritual-sensível do homem.

¹⁹⁹ *E.E.* VI, p. 39.

²⁰⁰ *C.E.* 13/jul./1793, § 26, p. 79.

²⁰¹ “*Schwärmers Ernst des Weltmanns Blick*”. Fragmento do poema de Schiller “Luz e calor” (*Licht und Wärme*), de 1797, publicado no *Almanaque das Musas do ano de 1798*. *C.E.* p. 79-80, nota 19 (do tradutor Ricardo Barbosa). Cf. *SW.* 1, p. 217.

Porém, promover essa unidade implicava a superação da dialética dos espíritos. Se de um lado a humanidade, como espécie, ganhara com a fragmentação do homem, visto que toda a disciplina aplicada em sua especialização o elevou gradualmente da animalidade a patamares culturais mais civilizados, de outro, a humanidade, como indivíduo, perdera muito com todo esse processo, pois quanto mais fragmentado o homem, mais distante de sua natureza e, conseqüentemente, mais distante de atingir a totalidade de seu caráter. Para Schiller, o progresso da civilização pagou um alto preço com a fragmentação, embora dela tenha se aproveitado. Ao revelar o curso desfavorável do caráter do tempo e as causas do problema político do homem, Ele admite que, mesmo a fragmentação não trazendo benefícios para o indivíduo, não haveria outro meio de a espécie progredir. Aqui, Schiller contraria a tese rousseauiana, segundo a qual o desenvolvimento das artes e das ciências conduzem ao fracasso do progresso humano.

A história, nesse sentido, se configurava como o campo por excelência das coerções, e estas, como o meio para se chegar à cultura. Era preciso renunciar à individualidade e optar pela ênfase no conhecimento humano para que a humanidade se desenvolvesse em termos culturais e subjetivos. Todavia, cabia somente à cultura estética a tarefa de reintegrar o indivíduo à espécie por meio de uma síntese da humanidade, para dar continuidade ao progresso humano. De acordo com Schiller, essa era uma tarefa ainda a ser realizada, pois o predomínio da razão levou à fragmentação e se impôs sobre o desenvolvimento da cultura. Entretanto, para ele, é justamente o antagonismo entre as forças que serve de instrumento para a cultura, tornando possível ao homem desenvolver suas potencialidades. Todavia, trata-se de um mero instrumento, dado que, no cumprimento do plano histórico, o homem estará tão somente a caminho da cultura. Por isso, Schiller aponta para uma necessária intervenção estética na cultura prática para que a humanidade se coloque neste caminho de uma forma efetiva.

Apesar da concepção de filosofia da história de Schiller se fundamentar na de Kant, é possível estabelecer aqui um ponto de tensão entre ambas. Se em Kant a história segue por um fio condutor teleológico condicionado por “leis naturais universais” e por “um desenvolvimento continuamente progressivo”,²⁰² em Schiller ela transcorre também em contínuo progresso, porém, por meio de um processo que visa à restauração da unidade do homem num plano superior. Essa ideia se deixa ver quando ele condiciona o progresso da cultura ao antagonismo das forças, de modo que da cisão na natureza mista do homem surja “uma nova totalidade”.²⁰³

²⁰² KANT. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, p. 3.

²⁰³ SCHILLER. Friedrich. *Sobre la educación estética del hombre en una serie de cartas. De lo sublime. Sobre lo sublime*. Traducción del Alemán, introducción y notas de Martín Zubiria. Mendoza, Argentina: Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, 2016, p. 75, nota 103 (do tradutor Martín Zubiria).

De acordo com Schiller, no progresso histórico, essas forças entram em “conflito com a verdade das coisas”²⁰⁴ pelo simples fato de estarem separadas umas das outras e almejam uma legislação própria. O antagonismo obriga “o senso comum, em geral pousado com preguiçosa suficiência na aparência exterior, a penetrar na profundidade dos objetos”.²⁰⁵ Esse conceito de senso comum é aclarado na passagem abaixo da carta ao Príncipe de 21 novembro de 1793:

Em pouquíssimos casos o entendimento atua *logicamente*, a saber, com nítida consciência das regras e princípios que o dirigem; de longe, na maioria dos casos, ele atua esteticamente, e como uma espécie de ritmo, como Vossa Alteza pode ver já pelo uso linguístico, que introduziu em todas as línguas a expressão *sensu comum* (*Gemeinsinn*) para este gênero de entendimento. Não como se a sensibilidade jamais pudesse pensar; o entendimento atua aqui igualmente como junto ao pensador formado segundo as regras da escola, só que as regras segundo as quais ele procede não são retidas na consciência, e, num tal caso, não chegamos a saber da operação mesma do entendimento, apenas do seu efeito sobre o nosso estado através de um sentimento de prazer ou desprazer.²⁰⁶

Nessa passagem, Schiller explica que o entendimento pode atuar de duas maneiras: uma, segundo regras, e outra, apenso às contingências. Na prática, seu efeito se faz mais claro por meio dos sentidos, que quando de sua operação através da lógica. Na carta de *Die Horen* ora apresentada, Schiller coaduna-se com essa ideia e a retoma nos seguintes termos: “Enquanto o entendimento puro usurpa uma autoridade no mundo sensível e o entendimento empírico procura submetê-lo às condições da experiência, as duas disposições maturam até o limite possível e esgotam toda a extensão de suas esferas”.²⁰⁷ Assim, ambas as faculdades exaurem mutuamente suas forças, o que as impossibilita de ir além de suas potencialidades. Nesse momento, a imaginação, por seu livre arbítrio, articula essas duas formas de entendimento, dissolvendo a ordem do mundo e obrigando “a razão a ascender às fontes mais elevadas do conhecimento e a buscar, contra ela, o auxílio na lei da necessidade”.²⁰⁸ Tais fontes remetem à sensibilidade do ânimo, conceito caro a Schiller por representar, como já foi dito, o conjunto de todas as faculdades humanas que se relacionam entre si por meio da imaginação. Aqui, Schiller chama a atenção para o problema do exercício unilateral das forças, pois este fatalmente leva o indivíduo ao erro, embora possa conduzir a espécie à verdade. De acordo com nosso autor, quanto mais o indivíduo concentrar, unilateralmente, a energia de seu espírito em um “*único*

²⁰⁴ E.E. VI, p. 40.

²⁰⁵ Id.

²⁰⁶ C.E. 21/nov./1793, § 16, p. 130-131.

²⁰⁷ E.E. VI, p. 40.

²⁰⁸ Id.

foco” e contrair todo o seu ser em uma “única força”, mais essa força crescerá e será conduzida isolada e “artificialmente para além dos limites que a natureza parece ter-lhe imposto”.²⁰⁹

Essa ideia de um duplo constrangimento entre forças, que leva a espécie a se desenvolver, se ajusta ao que Kant chamou em sua quarta proposição de “*insociável sociabilidade*”, ou seja, a tendência dos homens ao antagonismo quando entram em sociedade, “que está ligada a uma oposição geral que ameaça constantemente dissolver essa sociedade”.²¹⁰ Por mais paradoxal que pareça, tal disposição se evidencia na natureza humana. Segundo Kant, o “*meio de que a natureza se serve para realizar o desenvolvimento de todas as suas disposições é o antagonismo delas na sociedade, na medida em que ele se torna ao fim a causa de uma ordem regulada por leis desta sociedade*”.²¹¹ É nesse jogo de acordo e desacordo entre os homens que a natureza garante o progresso de suas disposições. Desse modo, o antagonismo se dá por duas vias distintas, sendo a primeira o individualismo concernente ao homem, e a segunda o caráter coletivo da natureza. Se de um lado o homem inclina-se naturalmente à associação com seus semelhantes, de outro, tem um forte pendor para separar-se dos mesmos. Esse antagonismo age sobre todas as suas forças, suplantando sua propensão à preguiça e conduzindo-o a buscar projeção e domínio sobre seus companheiros. É a partir dessa particularidade, a qual corresponde ao valor social do homem, que são dados “os primeiros verdadeiros passos que levarão da rudeza à cultura”.²¹² Com efeito, gradativamente, o homem desenvolve todos os seus talentos ao longo do progresso da cultura pela oposição de suas forças. Com isso, forma o gosto, o entendimento e o discernimento moral, que sem as qualidades da insociabilidade ficariam para sempre escondidos sob uma “vida pastoril e arcádica”.²¹³ Enquanto o homem almeja concórdia e uma vida cômoda e prazerosa, a natureza se lhe opõe reivindicando discórdia, exigindo-lhe que abandone a indolência para lançar-se ao trabalho e à fadiga, “de modo a conseguir os meios que ao fim o livrem inteligentemente dos últimos”.²¹⁴

Kant afirma ser o homem “a única criatura racional sobre a Terra”,²¹⁵ e a razão, uma disposição natural distinta das demais, capaz de ampliar as regras e propósitos de todas as outras faculdades, para além de qualquer instinto natural. Entretanto, é uma disposição natural que necessita de cultivo para poder progredir. Esse cultivo só se deixa desenvolver no âmbito da

²⁰⁹ Id.

²¹⁰ KANT. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, 4ª Prop., p. 8.

²¹¹ Id.

²¹² KANT. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, 4ª Prop., p. 8-9.

²¹³ *Ibid.*, p. 9.

²¹⁴ Id.

²¹⁵ *Ibid.*, 2ª Prop., p. 5.

espécie, no qual é facultado ao homem estender ao infinito os limites de seus projetos. O progresso da razão se dá por um fatigante processo formativo tocado por tentativas, exercícios e ensinamentos, que conduzem a humanidade, gradualmente, a níveis superiores de inteligência. Esse processo não pode ser executado plenamente por indivíduos isolados, já que no curto tempo de uma vida é impossível perceber a evolução do mesmo. É preciso, portanto, um infindável número de gerações que transfiram, sucessivamente, todo o conhecimento acumulado para as posteriores, de modo a entregar à espécie “o grau de desenvolvimento que é completamente adequado ao seu propósito”.²¹⁶ Tal propósito constitui a meta de todos os esforços do homem, ainda que este não se aperceba do caráter teleológico da natureza. Assim, é na totalidade da espécie que se realiza o progresso da humanidade. Schiller admite que, se todos os indivíduos se esforçarem conjuntamente para observar os astros, tendo apenas os olhos como instrumentos, não enxergarão nada além dos limites visuais humanos. Do mesmo modo, o mais caro esforço de pensamento do homem não seria capaz de analisar com tamanha clareza e distinção a verdade das ideias se não partisse de uma mente capacitada e determinada. Esta mente, uma vez isolada da espécie pela mais pura abstração, se desloca da relação de identidade para a de não-identidade com a natureza.

É certo que os indivíduos humanos, tomados todos juntos e com a capacidade visual que a natureza lhes deu, nunca chegariam a vislumbrar o satélite de Júpiter, que o telescópio desvendou para o astrônomo; como é seguro, também, que a capacidade de pensamento humana não teria elaborado uma análise do infinito ou uma crítica da razão pura se a razão não se isolasse em sujeitos de especial vocação, se não tivesse se libertado de toda matéria e armado o seu olhar para o absoluto, através do mais alto esforço de abstração. Entretanto, dissolvido em entendimento puro e pura intuição, será o espírito capaz de trocar as severas algemas da lógica pelo livre andamento da força poética, e apreender a individualidade das coisas com um sentido fiel e casto?²¹⁷

A pergunta de Schiller se dirige a um ponto fulcral de sua teoria estética, pois procura saber como esse tal espírito, reduzido a puro entendimento e pura intuição, poderá deixar todo o rigor das abstrações em favor do senso poético. Schiller alude aqui ao senso poético que os gregos cultuavam em sua entrega à singularidade da realidade, com toda a verdade e pureza que a vivacidade do ânimo lhes era capaz de proporcionar. Porém, por mais que o homem moderno se esforçasse para realizar essa mudança, a individualização unilateral de suas forças não o permitia. Conforme Schiller, mesmo que haja ganhos para o mundo com a formação individualizada das forças no homem, todos os indivíduos que atingirem tal formação serão detidos pelo limite que a natureza coloca para o gênio universal. Na mesma proporção, a

²¹⁶ Ibid., p. 6.

²¹⁷ E.E. VI, p. 40.

“verdade irá fazendo mártires enquanto a filosofia tiver na prevenção ao erro a sua mais nobre ocupação”.²¹⁸ Era justamente seguindo essa cautela de resguardar-se ou de tomar as medidas eficazes contra o erro que a filosofia do Iluminismo e, precisamente, toda a crítica kantiana se comportavam, revelando o que Schiller chamou, na passagem a seguir, de uma “maldição”:

Ainda que o mundo como um todo ganhe, portanto, com a formação separada das forças humanas, é inegável que os indivíduos atingidos por essa formação unilateral sofrem sob a maldição desse fim universal. Ainda que o exercício ginástico forme corpos atléticos, somente o jogo livre e regular dos membros desenvolve a beleza. Assim também a tensão de forças espirituais isoladas gera homens extraordinários, mas apenas a temperatura uniforme das mesmas os faz felizes e perfeitos.²¹⁹

Schiller reivindicava uma devida proporção na formação das forças do homem, pois que o antagonismo se dava de forma incompatível com o necessário equilíbrio das disposições naturais para um saudável desenvolvimento da espécie. Este era o motivo que impedia o progresso da humanidade, sendo também o que levava Schiller a propor um projeto de educação estética para remediar exatamente esse desequilíbrio das forças humanas e, conseqüentemente, da própria sociedade. Para Schiller, a tese de Kant, segundo a qual o antagonismo é o meio natural para o progresso da espécie, tinha validade somente na medida em que entre as forças antagônicas houvesse um equilíbrio recíproco. Quanto a isso, para Kant, bastaria a supremacia do condão racional para que a natureza executasse seu plano na curta vida dos homens. Porém, Schiller questiona: “Qual, pois, a relação em que estaríamos com as épocas do mundo passadas e futuras, caso a formação da natureza humana tornasse necessário um tal sacrifício?”²²⁰ Caso assim o fosse, o homem teria desempenhado um papel de mero servo da humanidade, emprestando irrefletida e servilmente sua força de trabalho durante incontáveis séculos e delegando às futuras gerações a tarefa de cuidar da formação moral em prol de sua espécie.

“Pode o homem ser destinado a negligenciar a si mesmo em vista de outro fim qualquer? Deveria a natureza, através de seus fins, roubar-nos uma perfeição que a razão, através dos seus, nos prescreve?”²²¹ Schiller responde não ser necessário sacrificar a totalidade em nome de uma formação fragmentada, pois compete somente ao homem restabelecê-la em sua própria natureza, pois os aspectos natural e moral são exatamente aqueles que devem ser unidos para comporem o todo da humanidade. Para cumprir tal tarefa, ao final da sexta carta, Schiller propõe uma terapêutica para restabelecer a totalidade na natureza humana mediante uma arte superior

²¹⁸ Id.

²¹⁹ Ibid., p. 41.

²²⁰ *E.E.* VI, p. 41.

²²¹ Id.

(*höhere Kunst*), e assim, permitir que o processo histórico-civilizacional retome seu curso natural. Essa terapêutica incorpora à noção de educação estética um ideal de “arte superior” que Schiller encontra na cultura da Grécia antiga.

Como mostramos, ao recorrer à filosofia da história, Schiller não apenas caracterizou a modernidade como também levou a cabo seu diagnóstico do presente, para, em seguida, justificar sua teoria estética. Com isso, ele prepara o caminho que o levará mais adiante à abstração, marcando a diferença mais importante entre as duas versões de suas cartas estéticas. Por outro lado, no tópico a seguir, veremos que o encadeamento realizado nas cartas de *Die Horen* entre o diagnóstico do presente, a terapia estética e o prognóstico segue no mesmo sentido em que é apresentado nas cartas ao Príncipe.

1.5 O problema político da modernidade: diagnóstico, terapia e prognóstico

Na sétima carta sobre a educação estética Schiller retoma sua tese inicial, segundo a qual a solução do problema político do homem deve ser dada pela prerrogativa de uma formação estética. Em seus dois primeiros parágrafos volta a tratar do diagnóstico do presente, indicando uma terapia para as patologias do mundo político. Finaliza com um prognóstico, afirmando que a restauração do caráter da época é “uma tarefa para mais de *um século*”.²²²

“Seria o caso de esperarmos tal obra do Estado?”,²²³ pergunta Schiller logo no início da carta, referindo-se ao restabelecimento da totalidade no homem. Em resposta, afirma não ser possível a promoção da totalidade pelo Estado, por este ser o causador de todos os males que afligiam o homem e a sociedade modernos. Por outro lado, o Estado moral almejado pela razão na Ideia, também não poderia realizar tal obra, pois sua criação dependia de uma humanidade ainda a ser fundada. Essas condições anulavam as possibilidades de um aperfeiçoamento moral do Estado e, conseqüentemente, impediam a garantia dos direitos naturais universais do homem. Todas essas dificuldades tinham origem em um nível mais profundo do problema político, qual seja, a carência de uma cultura estética que engendrasses a formação do caráter do homem. O grande obstáculo era que tal cultura não poderia ser criada enquanto a natureza humana permanecesse cindida. Vencer esse obstáculo significava movimentar as esferas teórica e prática, de modo que entre elas houvesse uma troca benéfica e recíproca de suas disposições. Enquanto a razão deveria levar para a sociedade física sua regra moral, sem, no entanto,

²²² E.E. VII, p. 44.

²²³ Ibid, p. 43.

desmerecer a multiplicidade da natureza, esta, por sua vez, firmaria sua multiplicidade na unidade moral da sociedade, sem que houvesse rupturas na mesma.

Para ser criado segundo essa lógica, o Estado ético requer equilíbrio entre o uniforme e o diverso. Daí ser necessário recuperar o caráter do homem para formar uma humanidade igualmente ética, cuja vontade harmonize natureza e forma na contingência e promova a troca do Estado da privação pelo da liberdade. Para Schiller, o homem só pode passar da privação à liberdade com o necessário estabelecimento do estado estético, cuja principal função é intermediar essa passagem pelos efeitos formativos do belo sobre o caráter. A preocupação de Schiller não era tanto com a fundação de “uma teoria transcendental da possibilidade do conhecimento, mas com o lugar da arte como expressão da humanidade plena”.²²⁴ Ao elevar a arte ao imprescindível papel de formadora moral da humanidade, Schiller retoma o que Kant já havia sugerido em sua terceira *Crítica*, onde afirma ser o belo “o símbolo do bem moral”.²²⁵ Schiller buscava no belo e na arte a máxima expressão da autonomia para fazer “uma analogia entre a autonomia da arte e a autonomia do indivíduo moral”.²²⁶ Assim, estabelecia a ligação entre beleza e moralidade, sem sobrepor esta àquela. Segundo Schiller, a importância da beleza para a humanidade se deve não só a que ela seja um símbolo da liberdade, mas, principalmente, a que ela viabiliza a autodeterminação moral no homem. Pressupõe-se aqui que Schiller tem em mente aquela concepção de beleza e de arte que defendeu na carta anterior, ao exaltar a plenitude ético-estética dos gregos antigos, ainda que esteja falando de uma formação moral de amplo alcance para a humanidade que deve resultar na criação do Estado racional.

Schiller acreditava que a criação política do Estado não se realizaria por princípios. Estes estavam demasiadamente distantes da cultura prática, condição em que a natureza é posta em conformidade à regra e não à arte. Os princípios mostram-se, assim, incompatíveis com a liberdade. Além do mais, a tarefa primeira a ser realizada era elevar a humanidade da fragmentação à totalidade, e não tentar fundar um novo Estado sob uma geração corrompida. Resolver esse impasse implicava dar um primeiro e verdadeiro passo da determinação natural para a autodeterminação. Tão logo evidenciasse, na prática, sua inconformidade com o que a natureza instintiva lhe oferecia, o homem deixaria o estado dos carecimentos e confirmaria a conquista de sua humanidade. Faria isso por meio da razão e da livre vontade moral. Entretanto,

²²⁴ SHARPE, Lesley. “Concerning Aesthetic Education”. In. MARTINSON, Steven D. (Ed.). *A companion to the works of Friedrich Schiller*. Rochester, New York: Camden House; Suffolk, UK: Boydell & Brewer Limited, 2005, p. 150. (Studies in German Literature, Linguistics, and Culture).

²²⁵ KANT. *Crítica da faculdade de julgar*, § 59, //353, p. 251.

²²⁶ SHARPE. “Concerning Aesthetic Education”. In. MARTINSON. *A companion to the works of Friedrich Schiller*, p. 150.

Schiller tinha expectativas pouco animadoras acerca das questões políticas de seu tempo, pois, em sua visão, todas as tentativas de conduzir o homem à liberdade mostravam-se até ali inadequadas à realidade. Isso fica mais evidente na passagem a seguir da carta ao Príncipe de 13 de julho, na qual encontramos uma consonância com a carta de *Die Horen* ora apresentada:

Se me é pois permitido, Magnânimo Príncipe, dizer minha opinião sobre as expectativas e necessidades políticas do presente, confesso que considero extemporânea toda tentativa de uma constituição de Estado a partir de princípios (pois qualquer outra é mera obra de emergência e remendo), e como quimérica toda a esperança nela fundada, até que o caráter da humanidade tenha sido novamente elevado de sua profunda decadência – um trabalho para mais de um século.²²⁷

Schiller condicionava a constituição do Estado racional à supressão da cisão no interior do homem, pois somente dessa forma sua natureza se desenvolveria “o suficiente para ser, ela mesma, artista e capaz de assegurar realidade à criação política da razão”.²²⁸ A modificação do Estado era pensada a partir da necessidade de se alterar por completo a estrutura interna do homem para que este, restabelecido em suas disposições naturais e já dotado de uma formação moral, se tornasse por si mesmo o operador ideal na fundação de um novo Estado. Para tanto, era preciso desenvolver apenas uma das faces da natureza humana, há muito renegada pela hegemonia da razão. Schiller advoga que a natureza possui duas faces antagônicas, sendo a primeira representada pelas forças cegas, instintivas, e a segunda pela espontaneidade e diversidade. Era esta última que deveria ser desenvolvida para que o homem despontasse como a mais perfeita criação da natureza. No processo de criação física, a natureza indica o caminho a ser seguido na criação moral, ou seja, somente quando acalmada a “luta das forças elementares nos organismos inferiores”, a natureza se eleva plenamente à “nobre formação do homem físico”.²²⁹ O mesmo ocorre com o homem ético, no qual o conflito das forças cegas precisa ser primeiro abrandado, para em seguida cessar o antagonismo entre os impulsos antes de se beneficiar a multiplicidade.

Schiller segue aqui o pensamento de Herder que consta na obra *Ideias para uma filosofia da história da humanidade*, onde afirma ser o homem organizado naturalmente para a liberdade, mesmo possuindo todos os instintos que qualquer outro animal. Porém, contrário aos “organismos inferiores”, os instintos humanos são suavizados conforme sua organização racional, o que torna possível o desenvolvimento da cultura.²³⁰ Nesse sentido, o homem, como

²²⁷ C.E. 13/jul./1793, § 22, p. 77-78.

²²⁸ E.E. VII, p. 43.

²²⁹ Id.

²³⁰ HERDER. *Ideas para uma filosofia de la história de la humanidad*, p. 110.

ser natural, traz em si todas as disposições instintivas inerentes às demais criaturas; no entanto, é o único que possui a capacidade racional de se desenvolver no decorrer da vida por meio de uma formação moral, que, para Schiller, deve ser tocada pela educação estética.

Segundo Schiller não se deve sujeitar a multiplicidade do homem à unidade do Ideal sem antes assegurar a autonomia de seu caráter e garantir que uma “liberdade decorosa” tome o lugar das “formas estranhas e despóticas”.²³¹ Fica claro agora que na síntese político-moral schilleriana a multiplicidade da natureza deve ser respeitada e preservada, por se tratar de um conjunto de disposições essenciais sem o qual não é possível dar unidade ao homem. Essa síntese identifica-se com a maior de todas as metas do homem para se chegar à cultura, que é a formação de seu caráter como base para a instituição da liberdade. Diante dessa meta, o homem como um ser sensível-inteligível jamais poderá ser concebido unilateralmente como pura receptividade ou pura autonomia. Seu caráter deve, necessariamente, se fundar na síntese entre natureza e liberdade, e ter “o vigor necessário para se elevar acima da finitude dos estímulos e dos fins materiais em direção ao ponto de vista do incondicionado, da ‘autoconsciência pura’”.²³² Segundo essa determinação, a lei moral, com sua validade imutável e universal, torna-se para o homem a mais cara compensação da formação de seu caráter.

Não obstante, enquanto o caráter não for plenamente formado, não será possível vislumbrar liberdade no homem natural, muito menos multiplicidade no homem artificial. Quando Schiller, em seu prognóstico, adia para mais de *um* século a tarefa de reerguer o caráter da época, deixa claro o quão difícil era solucionar a médio prazo o problema político do homem. Ele se deparava com uma situação de extrema degradação humana espiritual e física, em que as forças artificiais e cegas disputavam, interior e exteriormente, o homem para seus domínios. Segundo Schiller, as soluções para esse problema apresentadas pela via revolucionária e pelo Esclarecimento não se mostraram eficazes. Resolvê-lo demandava uma nova e demorada estratégia, pois implicava afastar o homem de sua degradação material na medida em que o aproximasse de sua “simplicidade, verdade e plenitude”,²³³ ou seja, de sua liberdade.

No entender de Schiller, a liberdade sempre será vista pelo Estado como subversiva e por isso sempre será temida. Porém, o “temor à liberdade” recai também sobre o homem real, levando-o a anular-se comodamente como um escravo do Estado, ou, “pelo desespero provocado por uma tutela pedante”, a retornar para “o selvagem descompromisso do estado de

²³¹ *E.E.* VII, p. 43.

²³² ZUBIRIA, Martín. “Introducción”. In. SCHILLER, Friedrich. *Sobre la educación estética del hombre en una serie de cartas. De lo sublime. Sobre lo sublime*. Traducción del Alemán, introducción y notas de Martín Zubiria. Mendoza, Argentina: Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, 2016, p. 36.

²³³ *E.E.* VII, p. 44.

natureza”.²³⁴ Essa cômoda servidão, pontuada por Schiller, remete à afirmação kantiana em seu opúsculo “Resposta à pergunta: que é o Esclarecimento?” (*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*), de 1784, segundo a qual é cômodo manter-se na menoridade. Para Kant, a preguiça e a covardia são as causas de grande parte de os homens renunciarem à sua própria vontade para se entregar à supervisão de tutores ao longo de suas vidas.²³⁵ É pela carência de decisão e de coragem que eles, assustados pela liberdade (*Von der Freiheit erschreckt*) – como diz Schiller –, preferem ser guiados por outros a se servirem de seu próprio entendimento.

Se o temor à liberdade é sentido tanto pelo Estado, por considerá-la subversiva, quanto pelos homens que preferem a cômoda servidão à autonomia, e se é esse mesmo Estado que coage estes mesmos homens a tolher sua liberdade, a formação de seu caráter como base para se instituir a liberdade em um novo Estado moral parece ser uma tarefa muito difícil de se executar, uma vez que depende não só de um longo processo de formação – algo para mais de um século, como o próprio Schiller prevê – como também de uma profunda alteração no próprio modo como o Estado se relaciona com seus cidadãos e estes com aquele. Isso requer, no mínimo, a intervenção de forças intelectuais, artísticas, civis e políticas nas estruturas do próprio Estado, algo que depende muito do modo e da vontade política de quem o administra. Schiller reconhece esse problema já na terceira carta, quando aponta para a dificuldade de se fazer a passagem do Estado natural ao moral em concomitância com as relações sociais. Ele indica a necessidade de um *suporte* capaz de manter a sociedade ao mesmo tempo em que favorece a criação do Estado moral independente do Estado natural. Mais adiante, também reconhece que as forças capazes de promover uma revolução estética nos homens ainda se limitam a pequenos círculos. Apesar de justificar sua terapia estética, não fica claro o suficiente *como* o processo de educação estética se aplica na sociedade do ponto de vista didático-metodológico e institucional, se o considerarmos como um projeto político pedagógico. Essa é uma questão que fica de fora das cartas estéticas de Schiller.

Essa dificuldade admitida por Schiller aparece ao final da sétima carta, onde ele afirma que no conflito entre os princípios moral e natural a “força cega”, travestida em Estado, intervirá sempre de forma violenta no afã de resolvê-lo não se importando que naquele conflito está em jogo a questão mais importante para o bem-estar da sociedade: a formação humana. Em suas palavras: “A usurpação apoiar-se-á na debilidade da natureza humana, e a insurreição em sua

²³⁴ Id.

²³⁵ KANT, Immanuel. “Resposta à pergunta: que é ‘Esclarecimento?’ (‘Aufklärung?’)”. In: _____. *Textos seletos*. Edição bilíngue. 2. ed. Tradução de Raimundo Vier e Floriano Sousa Fernandes; introdução de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 1985, A 481-483, p. 100-102. (Coleção Textos Clássicos do Pensamento Humano, n. 2).

dignidade, até que finalmente a grande senhora de todas as coisas humanas, a força cega, intervenha e resolva o pretense conflito de princípios como se fosse um vulgar pugilato”.²³⁶ Aproxima-se, por fim, esse trecho de uma passagem da carta ao Príncipe aqui em estudo: “Mas enquanto o princípio supremo dos Estados testemunhar um revoltante egoísmo, e enquanto a tendência do cidadão estiver limitada apenas ao bem estar físico, temo que a regeneração política, que se acreditou tão próxima, continuará a ser um belo sonho filosófico”.²³⁷ Esta é uma discussão cara à filosofia da *Aufklärung*, que Schiller traz como temática central de sua oitava carta sobre a educação estética.

1.6 A *Aufklärung* e o problema da modernidade: passagem da “cultura estética” à “educação estética do homem”

A filosofia europeia do século XVIII foi marcada pela metáfora da luz como forma de indicar o conhecimento racional como negação ao obscurantismo religioso e às formas despóticas de controle. Para os filósofos do Esclarecimento, assumir o uso público da razão tornava-se uma questão não somente filosófica, mas sobretudo ética, pois esquivar-se do conhecimento racional por escolha própria era o mesmo que assumir, covardemente, o descompromisso para com a verdade. Ousar ser sábio para desvelar a verdade a todos os homens, portanto, passava a ser a premissa maior do movimento da *Aufklärung*. Sabe-se que as discussões acerca do sentido da *Aufklärung* têm seu ponto de partida em uma proposição, em certa medida despretensiosa, de Johann Erich Biester (1749-1816) apresentada em seu artigo “Proposta de não mais se dar trabalho aos eclesiásticos na consumação do matrimônio” (*Vorschlag, die Geistlichen nicht mehr bei Vollziehung der Ehen zu bemühen*), publicado em 1783, na edição de setembro do *Berlinische Monatsschrift*²³⁸ (*Mensário Berlinense*) – periódico de grande referência para os círculos ilustrados alemães, editado por Biester e Friedrich Gedike, de 1783 a 1796. Em seu texto, Biester defende que o casamento civil entre pessoas ilustradas não precisaria da sanção religiosa para sua efetivação.

A resposta a esta proposição veio no artigo do pastor luterano Johann Friedrich Zöllner (1753-1804) – do mesmo grupo de Biester –, publicado no número de dezembro do referido periódico, sob o título “Será aconselhável não mais sancionar o vínculo matrimonial pela

²³⁶ E.E. VII, p. 44.

²³⁷ C.E. 13/jul./1793, § 22, p. 78.

²³⁸ Cf. BIESTER, Johann Erich. “Vorschlag, die Geistlichen nicht mehr bei Vollziehung der Ehen zu bemühen”. *Berlinische Monatsschrift*. Herausgegeben Friedrich Gedike und Johann Erich Biester, Berlin: Bei Johann Friedrich Unger, Zweiter Band, Julius bis December, 1783, p. 265–276 (September-Ausgabe).

religião?” (*Ist es rathsam, das Ehebündniß nicht ferner durch die Religion zu sanciren?*).²³⁹ Zöllner avalia ser imprudente descartar a religião nos assuntos profanos em nome do Esclarecimento, sob o risco de “confundir as cabeças e os corações dos homens”.²⁴⁰ O argumento de Zöllner se centra na ideia segundo a qual valer-se do Esclarecimento de um modo ilimitado e acrítico poderia levar à subversão e à anarquia e, assim, ameaçar todo o trabalho realizado pelo Esclarecimento até ali.²⁴¹ A partir dessa réplica, Zöllner formula a famosa questão que será objeto de discussões ao longo da década: “O que é Esclarecimento? Essa pergunta, que é quase tão importante quanto: o que é a verdade, deveria ser certamente respondida antes que se comece a ilustrar! E eu ainda não a encontrei respondida em parte nenhuma!”.²⁴²

A partir da provocação de Zöllner muitos pensadores apresentaram respostas, entre os quais destaca-se Kant com seu opúsculo “Resposta à pergunta: que é o Esclarecimento?”, publicado no número 4 do *Berlinische Monatsschrift*, em 1784.²⁴³ Com sua resposta Kant deu ao debate sobre o Esclarecimento um contorno filosófico, pois a ênfase da reflexão recaiu sobre seu sentido e suas conjecturas, a partir dos quais apresentou razões para considerar o Esclarecimento essencial para o desenvolvimento da sociedade e dos costumes, uma vez que o que estava em jogo era a questão ética em torno do bom ou mau uso da razão.²⁴⁴ Com isso, Kant defende o avanço do Esclarecimento contra as omissões ou abusos do uso público da razão, considerando-os crimes contra a natureza humana cometidos de uma geração a outra. Ele enfatiza que restrições prolongadas ao Esclarecimento podem torná-lo improdutivo, impedindo o progresso da humanidade. Mesmo preso ao uso privado de sua razão, por ocupar algum cargo ou função institucional, o homem não pode se furtar a manifestar suas ideias por si mesmo publicamente. Como erudito, o homem “tem completa liberdade e até mesmo o dever de dar conhecimento ao público de todas as suas ideias, cuidadosamente examinadas e bem

²³⁹ Cf. ZÖLLNER, Johann Friedrich. “Ist es rathsam, das Ehebündniß nicht ferner durch die Religion zu sanciren?”. *Berlinische Monatsschrift*. Herausgegeben Friedrich Gedike und Johann Erich Biester, Berlin: Bei Johann Friedrich Unger, Zweiter Band, Julius bis December, 1783, p. 508-516 (December-Ausgabe).

²⁴⁰ ZÖLLNER, Johann Friedrich. “Será aconselhável não mais sancionar o vínculo matrimonial pela religião?”, *apud* TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. “Respondendo à pergunta: quem é a Ilustração?” *Discurso*, n. 14, 1983, p. 103.

²⁴¹ TORRES FILHO. “Respondendo à pergunta: quem é a Ilustração?” *Discurso*, p. 103-104.

²⁴² ZÖLLNER. “Ist es rathsam, das Ehebündniß nicht ferner durch die Religion zu sanciren?”. *Berlinische Monatsschrift*, p. 516. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. Cf. TORRES FILHO. “Respondendo à pergunta: quem é a Ilustração?” *Discurso*, p. 104.

²⁴³ Cf. KANT, Immanuel. “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?”. *Berlinische Monatsschrift*, Herausgegeben Friedrich Gedike und Johann Erich Biester, Berlin: Bei Haude und Spener, Vierter Band, Julius bis December, 1784, p. 481-494 (December-Ausgabe).

²⁴⁴ Cf. CACCIOLA, Maria Lúcia. “Apresentação”. MENDELSSOHN, Moses. Sobre a pergunta: o que quer dizer Ilustrar? Apresentação e tradução de Maria Lúcia Cacciola. *Discurso*, n. 19, 1992, p. 60.

intencionadas sobre o que há de errôneo”²⁴⁵ nas regras de sua profissão, de seus deveres civis e mesmo do credo religioso. É possível ao homem, por algum tempo, adiar o Esclarecimento, porém, “renunciar a ele, quer para si mesmo quer ainda mais para a sua descendência, significa ferir e calcar aos pés os sagrados direitos da humanidade”.²⁴⁶

A oitava carta de Schiller sobre a educação estética mantém uma relação direta não só com esse debate ocorrido na década anterior, mas, principalmente, com o referido opúsculo kantiano. Quando se compara essa carta com sua primeira versão de 11 de novembro de 1793, encontramos muitas convergências entre ambas, porém, fica muito mais clara nesta última a razão pela qual Schiller propõe uma radicalização da *Aufklärung* visando à sua efetivação na cultura prática. De acordo com Schiller, essa efetivação só pode ser realizada por meio de uma “cultura estética” a ser criada por um longo processo de formação, algo que remete diretamente aos fins de sua proposta de educação estética. Na síntese político-moral de Schiller, a “liberdade política e civil permanece sempre e eternamente o mais sagrado de todos os bens, a mais digna meta de todos os esforços e o centro de toda cultura”.²⁴⁷ No entanto, para se criar uma cultura estética capaz de instaurar a liberdade no seio do pretense Estado racional, exige-se que sua fundação se eleve sob o caráter enobrecido dos homens; e a única forma de reunir as diferentes disposições humanas em um todo coerente é por meio de uma pedagogia voltada para a formação de cidadãos éticos e, portanto, aptos a engendrar uma constituição para si mesmos. Na medida que tiverem seu caráter enobrecido, rejeitarão todas as imposições normativas que lhes causem estranhamento para com o Estado, e assim fundarão o Estado racional. Todo esse argumento delinea o conceito da educação estética, pois remete ao processo de criação de uma cultura estética, sem a qual não é possível realizar no homem a liberdade.

Se o Estado da necessitação foi instituído para limitar o egoísmo e a violência do homem físico e para dar subsistência, ainda que precária, à sociedade, o Estado racional deve, igualmente, partir das demandas da realidade. Porém, com a diferença de ser sua fundação calcada sob princípios morais superiores, representados por um código de leis que reflita a vontade de cidadãos livres. Trata-se, portanto, de um Estado criado pelos anseios de autonomia dos homens. A instituição desse Estado tornava-se um problema que parecia insolúvel, pois tinha à sua base uma humanidade fragmentada que deveria ser, ela mesma, a fundadora da liberdade. Assim, a formação do caráter do cidadão dependia tanto de uma constituição, quanto

²⁴⁵ KANT. “Resposta à pergunta: que é ‘Esclarecimento’? [‘*Aufklärung*’]”. In: _____. *Textos seletos*, A 486-487, p. 106.

²⁴⁶ *Ibid.*, A 489-490, p. 110.

²⁴⁷ *C.E.* 13/jul./1793, § 23, p. 78.

esta jazia sob o seu caráter.²⁴⁸ Eis o trabalho a ser realizado pela cultura estética: vencer o conflito das forças cegas e, ao mesmo tempo, enobrecer o caráter dos homens. Na prática, esse trabalho levaria cultura teórica à experiência, a partir do desenvolvimento integral das variadas formas de racionalidade. Em contrapartida, a experiência traria vivacidade ao Esclarecimento.

No início da referida oitava carta, Schiller inquirir acerca do papel da filosofia diante desse trabalho: “Deve a filosofia então retirar-se, desencorajada e sem esperanças, deste campo? Enquanto o domínio das forças se amplia em todas as direções, deve este âmbito mais importante de todos ficar à mercê do acaso informe? Deve o conflito de forças cegas durar eternamente no mundo político sem que a lei da sociabilidade jamais vença o egoísmo hostil?”²⁴⁹ Sua resposta é taxativa: “De maneira nenhuma!”²⁵⁰ A razão não podia efetivar uma luta imediata contra o poder das forças naturais, justifica Schiller, por este lhe impor resistências físicas. “A razão fez o que pôde para encontrar e estabelecer a lei; sua aplicação depende da vontade corajosa e do vivo sentimento”.²⁵¹ Essa ideia dará o tom de toda a oitava carta, sendo o ponto de partida para se compreender não só a passagem da cultura estética à educação estética do homem, mas também a especificidade do estético no sentido humano para Schiller.

Schiller reconhece que apesar de todos os esforços empreendidos, a razão não conseguiu estabelecer a lei moral que serviria de base para a fundação do Estado racional. Apesar de o conhecimento produzido pela cultura teórica ter-se tornado público, ainda não havia chegado à cultura prática, uma vez que depende da vontade e do “vivo sentimento”²⁵² do homem. Por sua vez, em um dos trechos mais conhecidos de seu opúsculo, Kant culpa o próprio homem por seu estado de menoridade, não pela falta de entendimento, mas de decisão e coragem:

O Esclarecimento [“Aufklärung”] é a saída do homem da sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de *servir-se de si mesmo* sem a direção de outrem. *Sapere aude!* Tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento, tal é o lema do esclarecimento [“Aufklärung”].²⁵³

Schiller acata plenamente essa ideia, porém aprofunda-a, enfatizando a necessidade de uma radicalização da *Aufklärung*, no sentido da intensificação das relações de reciprocidade

²⁴⁸ Ibid., § 24, p. 78.

²⁴⁹ E.E. VIII, p. 45.

²⁵⁰ Id.

²⁵¹ Id.

²⁵² E.E. VIII, p. 45.

²⁵³ KANT. “Resposta à pergunta: que é ‘Esclarecimento?’ (‘Aufklärung’)”. In. _____. *Textos seletos*, A 481-482, p. 100.

entre as esferas teórica, prática e estética. Esse movimento anularia a dicotomia das forças cegas e promoveria a formação do caráter. Quanto a isso, afirma Schiller, a verdade só poderá vencer o conflito contra as forças cegas quando se tornar antes uma *força* e apresentar um *impulso* capaz de defendê-la no fenômeno, visto que os impulsos são as “únicas forças motoras do mundo sensível”.²⁵⁴ É justamente pela mobilidade dessas forças que Schiller pretende chegar à raiz do Esclarecimento. Para ele, embora se trate de planos distintos, entre os reinos da lei e dos fenômenos não pode haver indiferença, pois é no primeiro que se manifestam as ideias que deverão guiar as ações humanas no segundo. O trabalho intelectual havia se consumado, mas, faltava a vital receptividade aos sentimentos para torná-lo uma força ativa no fenômeno.

É na oitava carta sobre a educação estética que Schiller traz pela primeira vez o termo “impulso” (*Trieb*), amplamente empregado na filosofia de seu tempo por Herder, Fichte e Reinhold, por exemplo. Em Schiller, o termo conota a ideia de que o homem se constitui um composto de corpo e alma que trabalha coordenadamente por simpatia.²⁵⁵ Na carta ao Príncipe de 13 de julho de 1793, Schiller tentou convencê-lo de sua tese da prerrogativa do estético ante os problemas políticos e morais do homem, a partir de uma radicalização da *Aufklärung*. É justamente por meio desse trabalho simpático entre corpo e alma que Schiller supõe ser possível essa radicalização, ou seja, promover a transferência do sentimento espiritual da *Aufklärung* para o sentimento animal do homem, a partir de seu bem-estar físico. A 11 de novembro Schiller envia nova carta ao Príncipe junto com um *Anexo*, retomando o assunto que iniciara na carta de 13 de julho, que se referia ao problema da desarmonia entre a vida dos cidadãos e todo o conhecimento acumulado pelas culturas teórica e prática. Vejamos a seguir, o trecho da carta em que Schiller recupera pontualmente aquele assunto:

É inteiramente verdadeiro, como afirma Vossa Alteza, que a maior parte do mal que repreendemos ao século corrente tem seu fundamento em conceitos e preconceitos não suficientemente retificados, e atesta um obscurecimento das mentes que honra muito pouco a época do Esclarecimento. A falta de cultura teórica é pois certamente uma das causas imediatas do embrutecimento de que padecem nossos contemporâneos – uma das próximas imediatas, mas não a última.²⁵⁶

Todo o esforço de Schiller era no sentido de elucidar essa causa última: o porquê de ainda haver um domínio geral de preconceitos e obscurecimentos nos homens, mesmo com toda

²⁵⁴ E.E. VIII, p. 45.

²⁵⁵ Essa tese é defendida em sua dissertação *Ensaio sobre a conexão da natureza animal do homem com a espiritual (Versuch über den Zusammenhang der tierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen)*, com a qual obteve seu título de médico, em 1780 (cf. SW. 5, §§ 10-18, p. 299-312).

²⁵⁶ C.E. 11/nov./1793, § 6, p. 95.

“a luz que filosofia e experiência”²⁵⁷ haviam acendido. Em concordância com a primeira versão, dizia Schiller em *Die Horen*: “Nossa época é ilustrada, isto é, descobriram-se e tornaram-se públicos conhecimentos que seriam suficientes, pelo menos, para a correção de nossos princípios práticos”.²⁵⁸ Entretanto, os homens seguiam passivamente tutelados. Schiller faz aqui mais uma referência ao opúsculo kantiano, onde se afirma que não se vivia em uma época esclarecida, mas “em uma época de esclarecimento”.²⁵⁹ De acordo com Kant, os homens em geral ainda não haviam chegado ou ainda não tinham sido colocados na situação “de fazer uso seguro e bom de seu próprio entendimento sem serem dirigidos por outrem”.²⁶⁰

Todavia, a época exigia dos homens eruditos nada além de liberdade, diante do mundo letrado, “de fazer um *uso público* da sua razão em todas as questões”.²⁶¹ Nesse sentido, Schiller declara que tal uso estimulou o espírito livre nos homens a destruir conceitos ilusórios, que há muito obstruíam o acesso à verdade, bem como abalou “o solo sobre o qual a mentira e o fanatismo ergueram seu trono”.²⁶² Mas, ainda assim, persistia a ignorância e a violência entre os homens, o que levava Schiller a perguntar sobre a real origem desse problema que dizia respeito diretamente ao Esclarecimento.

Por isso pergunto novamente: por que essa falta de cultura teórica com todos os passos de gigante da filosofia, com toda a luz que gerou um conhecimento mais fundamentado da natureza, um estudo mais profundo do homem e de suas relações, com todos os esforços das cabeças pensantes para difundir esses conhecimentos e generalizá-los? O depósito do qual o entendimento humano mais comum pode haurir luz e verdade está cheio e aberto a todos – mas por que são tão poucos os que hauren dele?²⁶³

Se o Esclarecimento já havia destruído os obstáculos que impediam o homem de conhecer a verdade, se os conhecimentos que podiam corrigir os conceitos já estavam plenamente sistematizados e em domínio público, e se a filosofia já havia destruído superstições, perguntava Schiller: onde residiria, pois, a causa de o homem ainda se portar como um bárbaro? Qual o motivo de o trono da superstição ainda se manter de pé? Essas perguntas insistiam em ser feitas, ainda que uma moral melhor já houvesse se ocupado do exame da

²⁵⁷ *E.E.* VIII, p. 45.

²⁵⁸ *Id.*

²⁵⁹ KANT. “Resposta à pergunta: que é ‘Esclarecimento’? (*‘Aufklärung’*)”. In: _____. *Textos seletos*, A 491-492, p. 112.

²⁶⁰ KANT. “Resposta à pergunta: que é ‘Esclarecimento’? (*‘Aufklärung’*)”. In: _____. *Textos seletos*, A 491-492, p. 112.

²⁶¹ *Ibid.*, A 484-485, p. 104.

²⁶² *E.E.* VIII, p. 45.

²⁶³ *C.E.* 11/nov./1793, § 6, p. 95-96.

política, da legislação e do direito público, e descoberto ali o bárbaro nos hábitos, o deficiente nas leis e o absurdo nas conveniências e costumes dos homens.²⁶⁴

Se esta causa não se encontra nas coisas, afirma Schiller, “tem de haver nas mentes dos homens algo que impeça a compreensão da verdade”,²⁶⁵ “ainda que esta brilhe tão claramente”²⁶⁶ diante deles. Esse *algo* era justamente a carência do ânimo nos homens que não ousavam ser sábios para “combater os empecilhos que a inércia da natureza e a covardia do coração opõem à instrução”.²⁶⁷ Estava claro para Schiller que na sociedade de seu tempo, marcada pelo antagonismo das forças, havia, por um lado, “uma indolência natural do espírito” e, por outro, uma “covardia do coração”,²⁶⁸ que interditavam a recepção da verdade. Quanto a isso, escreve ele ao Príncipe no mesmo sentido que reafirmaria em *Die Horen*: a “maior parte dos homens encontra-se extremamente fatigada e exaurida pela dura luta com o carecimento físico para que devesse cobrar ânimo para uma luta nova interior com conceitos ilusórios e preconceitos”.²⁶⁹ Nessa luta infame contra a privação, os homens desacreditavam na possibilidade de vencer os absurdos que incidiam sobre eles. Enquanto mantinham-se ocupados com o desgaste físico contra as agruras da sociedade, viam-se inelutavelmente presos à tutela do Estado e da igreja, num círculo vicioso. Como afirma Kant, por toda parte os homens se deparavam com as restrições da liberdade impostas pelo Estado e pelo clero: “*não raciocines!* O oficial diz: não raciocineis, mas exercitai-vos! O financista diz: não raciocineis, mas, pagai! O sacerdote proclama: não raciocineis, mas crede!”.²⁷⁰

A carência do ânimo e o desgaste físico retiravam aos homens a força para empreender a luta contra as forças cegas do Estado. Assim, se conformavam com a lassidão e se mostravam satisfeitos por escaparem ao esforço de pensar por si mesmos, pois era mais cômodo ceder à

²⁶⁴ Ibid, p. 96

²⁶⁵ E.E. VIII, p. 46.

²⁶⁶ C.E. 11/nov./1793, § 7, p. 96.

²⁶⁷ E.E. VIII, p. 46.

²⁶⁸ C.E. 11/nov./1793, § 8, p. 96. A ideia de Schiller a respeito da indolência e da covardia naturais nos homens é reafirmada por Fichte, em 1798, no §16 de sua “*Ética*” (*Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre*), na qual sustenta que o homem natural comum padece de um *mal radical* caracterizado por três vícios fundamentais que impedem sua formação moral. O primeiro deles é “a *inércia*, que se reproduz a si mesma através de um longo costume e logo se converte em uma total incapacidade para o bem”; o segundo é a covardia, que surge da inércia e nos impede de “afirmar *nossa liberdade e autonomia na ação recíproca com os outros*”; e o terceiro, “que nasce naturalmente da covardia, é a *falsidade*”, a mentira e o engano próprio dos covardes. Cf. FICHTE, Johann Gottlieb. *Ética o el sistema de la doctrina de las costumbres según los principios de la Doctrina de la Ciencia*. Edición y presentación de Jacinto Rivera de Rosales. Madrid, España. Akal Ediciones, 2005, [F 202, A 185], p. 242. (Colección Clásicos del Pensamiento, v. 12).

²⁶⁹ C.E. 11/nov./1793, § 9, p. 96.

²⁷⁰ KANT. “Resposta à pergunta: que é ‘Esclarecimento?’ (*‘Aufklärung’*)”. In: _____. *Textos seletos*, A 484-485, p. 104.

alienação e aderir cegamente às fórmulas que Estado e clero lhes impunham.²⁷¹ Em outro ponto convergente com a segunda versão, Schiller esclarece ao Príncipe, na carta de 11 de novembro, que a liberdade de fazer uso da própria razão depende antes do restabelecimento das condições objetivas dos homens. Mas, para Schiller, a maior parte deles não consegue travar a luta interior contra conceitos ilusórios e preconceitos por estar exaurida da luta com o carecimento físico.

Toda a extensão de sua força se esgota no cuidado com o necessário; e se ela o conquistou penosamente, seu carecimento é o descanso e não um novo trabalho espiritual. Satisfeita com o que ela mesma apenas não esteja autorizada a pensar, deixa de bom grado que outros a tutelem quanto aos seus conceitos e poupa-se através de uma cega resignação na sabedoria alheia, a árdua necessidade do exame próprio. Se carecimentos mais altos se agitam em sua cabeça e no seu coração, ela agarra com crença faminta as fórmulas que o Estado e o clero têm à disposição para este caso, e com as quais conseguiu-se desde sempre satisfazer o sentimento despertado de liberdade dos seus pupilos.²⁷²

Novamente, o pensamento de Schiller se apoia no opúsculo kantiano, onde se lê:

A preguiça e a covardia são as causas pelas quais uma tão grande parte dos homens, depois que a natureza de há muito os libertou de uma direção estranha (*naturaliter maiorennes*), continuem no entanto de bom grado menores durante toda a vida. São também as causas que explicam por que é tão fácil que os outros se constituam em tutores deles. É tão cômodo ser menor.²⁷³

Schiller lembra que quanto mais oprimido um povo, mais ignorante e apequenado se torna. Daí, a primeira conquista do Esclarecimento em uma nação deve se dar no estado físico, para que “o espírito seja solto do jugo da necessidade antes que se possa levá-lo à liberdade da razão”.²⁷⁴ Cumprirá ao Estado o dever de proporcionar a seus cidadãos o bem-estar físico, sem o qual eles não obtêm a dignidade e não despertam para a maioridade. Schiller apresenta ao Príncipe seu argumento acerca da dignidade humana:

Não fosse o bem estar físico a condição unicamente sob a qual o homem pode despertar para a maioridade de seu espírito, ele nem de longe mereceria por si mesmo tanta atenção e consideração. O homem é ainda muito pouco se mora num ambiente aquecido e fartou-se de comer, mas precisa morar num ambiente aquecido e ter se fartado de comer se a melhor natureza deve se fazer sentir nele.²⁷⁵

Para Schiller, todos os esforços que o Estado fizer para o bem da natureza humana resultarão em benefício da cultura de um modo geral. Esses esforços devem ser direcionados

²⁷¹ E.E. VIII, p. 46.

²⁷² C.E. 11/nov./1793, § 9, p. 96-97.

²⁷³ KANT. “Resposta à pergunta: que é ‘Esclarecimento’? (*‘Aufklärung’*)”. In: _____. *Textos seletos*, A 481-482, p. 100.

²⁷⁴ C.E. 11/nov./1793, § 10, p. 97.

²⁷⁵ Id.

principalmente para aqueles homens privados pelas necessidades materiais. Estes, segundo Schiller, são merecedores de compaixão, pois consomem suas “melhores forças na luta com a necessidade física”,²⁷⁶ e, por isso, não estão em condições de reagir por si mesmos contra o peso de sua precária existência. O desprezo deve recair sobre aqueles outros homens que, “libertos do jugo das necessidades por um destino melhor, a ele se curvam por sua própria escolha”.²⁷⁷ Estes homens ficam isentos das coerções físicas do Estado exatamente por ser através dele que mantêm seus vícios e confortos. São incapazes de “*animar-se* para a sabedoria”,²⁷⁸ pois para serem sábios teriam de abandonar a indolência e todas as vantagens que retêm de suas classes. Schiller dirige essa crítica às classes superiores da sociedade, atingindo pontualmente a nobreza, com suas crenças e conceitos absurdos e ao clero, com suas fantasias arbitrárias criadas para controlar os homens. Contra estes homens, Schiller dedica um longo trecho na carta que envia ao Príncipe a 11 de novembro, do qual destacamos a seguinte passagem:

[...] Eles fogem do esclarecimento não apenas por causa do esforço com o qual ele teve de ser adquirido; eles o temem igualmente por causa dos resultados aos quais ele leva. Eles têm medo de ter de renunciar às idéias prediletas, às quais apenas a obscuridade é propícia e de ver desabar ao mesmo tempo, com seus conceitos ilusórios, as colunas mestras que sustentam o podre edifício de sua felicidade. [...] Eles teriam de ousar-se à sabedoria, pois isto de fato exige a ousadia de renunciar às suas posses atuais pelos bens da expectativa.²⁷⁹

Como fundamentam sua felicidade sobre ilusões e como estas representam seus valores, dificilmente estes homens comprariam por tão alto preço uma verdade que lhes toma exatamente esses valores. “Seria preciso que já fossem sábios para que amassem a sabedoria: uma verdade já sentida por aquele que deu nome à filosofia”.²⁸⁰ Schiller se refere a Pitágoras, que falava de uma virtude essencial para uma vida feliz: o amor pelo conhecimento das coisas e da natureza colocado acima das necessidades. Esse era o preço da felicidade que os homens a quem Schiller criticava não queriam pagar. Não é suficiente afirmar que o Esclarecimento só merecerá respeito quando convergir para o caráter do homem, já que ele também parte do caráter, pois, segundo Schiller, “o caminho para o intelecto precisa ser aberto pelo coração”.²⁸¹

²⁷⁶ Ibid., § 11, p. 98.

²⁷⁷ E.E. VIII, p. 46. Quando Schiller escreveu a carta ao Príncipe de Augustenburg de 11 de novembro, havia cinco meses que estavam em vigor os direitos naturais do homem promulgados pela Constituição francesa de 1793. Para ele, o espírito daquela constituição escorraçava as “ilusões” – as falsas necessidades sociais – que Estado e clero impunham aos cidadãos. Em Schiller, o termo ilusão significa “encanto” ou “aparência”, mas seu sentido mesmo remete ao conceito de “ideologia” cunhado mais tarde pela crítica marxista.

²⁷⁸ C.E. 11/nov./1793, § 11, p. 98.

²⁷⁹ Ibid., p. 98-99.

²⁸⁰ E.E. VIII, p. 46.

²⁸¹ Id.

Na carta ao Príncipe de 13 de julho, em acordo com a oitava carta de *Die Horen*, Schiller preceitua as duas formas de se atuar sobre o caráter: ou pela “*retificação dos conceitos*” dada pela cultura *filosófica*, ou pela “*purificação dos sentimentos*”²⁸² oferecida, preferencialmente, pela cultura *estética*, única via pela qual, ele acredita, o homem chegará à perfeição do caráter.

O esclarecimento dos conceitos não pode consegui-lo sozinho, pois da cabeça ao coração há ainda um amplo caminho e a maior parte dos homens é de longe determinada por sensações para o agir. Mas o coração apenas é um guia igualmente inseguro e a mais delicada sensibilidade (*Empfindsamkeit*) torna-se apenas uma presa mais fácil da exaltação (*Schwärmerei*) quando um entendimento lúcido não a conduz. A saúde da cabeça terá pois que reunir-se com a pureza da vontade, se o caráter deve chamar-se perfeito.²⁸³

Daí a urgência e a necessidade de uma formação da sensibilidade, não só porque concorre para “tornar o conhecimento melhorado eficaz para vida”, mas, principalmente, por promover a “própria melhora do conhecimento”.²⁸⁴ Na mesma carta ao Príncipe citada acima, fica registrada a ideia de Schiller, segundo a qual a *Aufklärung* deveria ser reorientada a partir do refinamento dos sentimentos e da purificação moral da vontade.

A necessidade mais urgente de nossa época parece-me 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 à eficiência deste conhecimento para a determinação da vontade, não nos falta tanta *luz*, quanto *calor*, tanta cultura filosófica, quanto estética.²⁸⁵

Evidencia-se aqui que Schiller percebia que a carência estética dos tempos era o entrave para a melhoria do conhecimento. Não por menos ele considera a cultura estética “como o mais eficaz instrumento da formação do caráter e, ao mesmo tempo, como aquele que deve ser mantido inteiramente independente da situação política e, portanto, mesmo sem a ajuda do Estado”.²⁸⁶ Para Schiller, era preciso garantir a autonomia necessária aos homens para promover a formação da cultura estética, evitando-se a contaminação com os preceitos político-jurídicos do Estado. Assim, Schiller amplia a noção de “cultura estética” para a de “educação estética do homem”, não no sentido de suplantá-la pela segunda, mas no de oferecer esta como *meio* para se chegar àquela. Em sua visão, não é mediante uma luta política selvagem ou pelo

²⁸² C.E. 13/jul./1793, § 25, p. 79.

²⁸³ C.E. 13/jul./1793, § 25, p. 79.

²⁸⁴ E.E. VIII, p. 46.

²⁸⁵ C.E. 13/jul./1793, § 26, p. 79-80.

²⁸⁶ Ibid., p. 80.

racionalismo bárbaro que o homem chegará à liberdade. O único caminho é o enobrecimento do caráter, o qual, por sua vez, só se efetivará por um longo processo de educação estética.

Nesse sentido, a concepção schilleriana de formação (*Bildung*) abrange a noção de educação (*Erziehung*). Esta não constitui um fim em si mesma, pois visa a um objetivo mais abrangente e mais elevado que uma mera educação formal. Esse objetivo é a própria *Bildung*, que “é um processo de apropriação produtiva do mundo, no qual as capacidades físicas e intelectuais são unificadas em um todo harmonioso”.²⁸⁷ Trata-se de uma formação não apenas de indivíduos isolados, mas de nações inteiras, cuja meta derradeira é a formação da própria humanidade. A *Bildung*, portanto, é um conceito complexo e muito caro aos pensadores alemães do século XVIII, como Kant, Fichte, Herder, Winckelmann e Humboldt, para citar aqueles que mais influenciaram as ideias de Schiller. De um modo geral, a filosofia moderna alemã tem como traço singular uma preocupação com a ideia de formação, que aparece na busca por respostas para o problema do homem enquanto espécie.

Guiado por tal busca, Schiller fez não apenas um diagnóstico negativo do presente, mas uma primeira análise crítica do Esclarecimento para justificar seu projeto de educação estética. Suas cartas estéticas são uma reação ao estado de coisas que representava a modernidade, e seu projeto de educação estética constitui a via pela qual uma mudança seria possível. Mudança que passa pela criação da cultura estética que, por sua vez, depende do processo formativo ofertado pela educação estética, dando sentido ao que chamamos de *passagem* de um conceito a outro, pois era preciso esclarecer os homens a partir de uma educação da faculdade de sentir. Na formação da sensibilidade, o estético surge como uma experiência do sentimento, não do intelecto; não como uma mera percepção, mas como algo que estava a caminho do sentimento humano. Assim, a *Bildung* tornava-se, para Schiller, o máximo da educação estética do homem, a arte, seu instrumento por excelência, e o artista, seu formador ideal.

1.7 Um círculo? A aporia da terapia e a tarefa do artista

A nona carta encerra o primeiro conjunto de cartas estéticas de Schiller, no qual ele tenta provar ser o estético o meio para se resolver o problema da liberdade política. Nessa carta, apresenta o gosto e as artes como mediadores da circularidade entre as culturas teórica e prática, ressalta o descompasso entre a bela cultura e a liberdade política na história e constitui o artista

²⁸⁷ MAS, Salvador. “Introducción: la Grecia de Wilhelm von Humboldt, o Ilustración y Clasicismo”. In. HUMBOLDT, Wilhelm von. *Historia de la decadencia y ocaso de los Estados libres griegos y otros textos sobre la antigüedad clásica*. Edición de Salvador Mas, Madrid, Plaza y Valdés, 2010, p. 12.

como o educador que possibilitará o enobrecimento do caráter do homem e sua consequente liberdade política. Mas, como oferecer aos homens uma formação da sensibilidade numa época de carências estéticas tão profundas? Schiller percebe essa aporia e pergunta: “Mas aqui há talvez um círculo? Deve a cultura teórica propiciar a prática, e esta ser condição daquela? Toda melhoria política deve partir do enobrecimento do caráter – mas como o caráter pode enobrecer-se sob a influência de uma constituição bárbara?”²⁸⁸

Schiller alude aqui ao caráter bárbaro da Constituição Francesa de 1793, que, contraditoriamente, se propunha a defender os direitos universais do homem com a política do Terror. Apesar de Schiller reconhecer a importância destes documentos para a fundação do Estado moderno, ele repudiava a forma como o Estado administrava a relação entre as culturas teórica e prática. De um lado, a cultura teórica estava restrita a homens ilustrados que compreendiam a moderna imagem da natureza dada desde a revolução newtoniana, aliada à moderna imagem da moral, encetada por homens como Rousseau e Montesquieu, e à moderna imagem do pensamento, sintetizada por Kant nas três *Críticas*; de outro, a cultura prática era mantida pelo clero e pelas instituições do Estado que controlavam os costumes por um rígido código de leis, tornando os homens comuns cada vez mais fragmentados na sociedade.

A tese de Schiller propõe a geração de um círculo virtuoso entre as culturas teórica e prática, efetivado pela intervenção livre do gosto produtivo e das artes, com o auxílio de todas as forças temporais. Com tal proposição, pretendia estabelecer um novo modelo de educação, uma nova *Paideia* com o sentido mesmo da *Bildung*, capaz de promover a formação do caráter do homem com uma força comparável à da religião, desempenhando inclusive o seu papel, porém de um modo eminentemente secular. Essas ideias surgem em um momento em que a religião histórica estava perdendo seu poder de influência por meio de um processo de secularização. Tanto o burguês quanto o aristocrata estavam cada vez mais insensíveis à religião, ou bem pela adesão à ciência, ou bem à arte, ou mesmo a ambas. Schiller, como um típico burguês esclarecido, seguiu os dois caminhos e apostou na necessidade de um longo trabalho estético-pedagógico, que mobilizasse todo o conhecimento puro no sentido de encontrar a cultura prática.

²⁸⁸ E.E. IX, p. 47. Como observa Márcio Suzuki, Fichte chama atenção para esse problema do círculo entre a estética e a ética em seu texto, de 1795, “Sobre espírito e a letra na filosofia. Numa série de cartas” (*Über Geist und Buchstabe in der Philosophie. In einer Reihe von Briefe*). Esse texto foi enviado por Fichte para ser publicado na revista *Die Horen*, porém Schiller o recusou, gerando a conhecida “disputa das Horas” (cf. FICHTE, Johann Gottlieb. *Sämtliche Werke*. Berlim: Walter de Gruyter, 1965. V. VI, Seção III: *Populärphilosophische Schriften*, p. 286-287). E.E., p. 138, nota 6 (do tradutor Márcio Suzuki).

O grande trabalho a ser realizado por esse novo modelo educacional era estabelecer a relação entre as esferas da cultura teórica – ciências empíricas, ciências formais e a filosofia – e destas, com a cultura prática ou cultura moral. A ideia de Schiller era manter não só a relação, mas a autonomia das esferas para que todo o conhecimento que delas emanasse descesse a toda a humanidade. Toda a crítica que Schiller fez à Revolução Francesa e suas constituições e ao Esclarecimento foi uma crítica estética de cunho pedagógico, visando a resolver o problema da circularidade entre as culturas teórica e prática, embora reconheça desde a terceira carta a dificuldade de tal resolução. Na carta ao Príncipe de 13 de julho, que guarda importantes convergências com a nona carta, Schiller já havia admitido a existência dessa aporia e apresentado a terapia estética para responder as objeções acerca desse problema.

Talvez devêsseis me objetar, Sereníssimo Príncipe, que há um círculo aqui, e que o caráter do cidadão depende tanto da constituição quanto esta repousa sobre o caráter do cidadão. Admito isto e afirmo pois que, para evitar este círculo, *ou* tem-se de pensar no meio de auxiliar o Estado sem o socorro do caráter, *ou* aproximar-se do caráter sem necessidade do Estado. A primeira afirmação contém uma contradição, pois não deixa imaginar nenhuma constituição que fosse independente da convicção dos cidadãos. Mas talvez se encontre recurso pela segunda, e se deixem abrir fontes para o enobrecimento do modo de pensar que não sejam derivadas do Estado e que se conservem puras e claras apesar de todas as falhas do mesmo.²⁸⁹

Conforme a primeira afirmação, como o caráter dos cidadãos ainda não estava retificado, de nada adiantaria auxiliar o Estado, pois nenhuma constituição barbarizada poderia suprir suas necessidades. Entretanto, pela segunda seria possível restaurar o caráter dos homens e libertá-los da tutela do Estado. Mas, para isso, afirma Schiller, “seria preciso encontrar um instrumento que o Estado não oferece, e abrir fontes que se conservem limpas e puras apesar de toda a corrupção política [...]. Este instrumento são as belas-artes; estas fontes nascem em seus modelos imortais”.²⁹⁰ Com essa afirmação, Schiller exclui de seu conceito de arte todos os outros padrões e expressões artísticos que não se balizam pelos cânones da Antiguidade grega, tocando assim o ponto central de sua tese apresentada ainda na segunda carta, de acordo com a qual para se resolver o problema político é preciso recorrer ao estético. Como aquele instrumento e aquelas fontes remetem aos modelos da arte grega antiga, e são exatamente os meios para a solução desse problema, tem-se que no bojo do conceito da educação estética jaz uma concepção de beleza talhada unicamente pela cultura dos antigos.

A educação estética não representava, para Schiller, uma mera idealização das implicações agradáveis da arte na formação dos homens, mas o resultado de uma revolução

²⁸⁹ C.E. 13/jul./1793, § 24, p. 78-79.

²⁹⁰ E.E. IX, p. 47.

filosófica necessária à criação da cultura estética. Tal cultura teria de ser forjada tanto a partir de um padrão de beleza pré-estabelecido, quanto de leis do espírito no âmbito político, porém, independente deste, pois as artes belas não se submetem às leis ordinárias do gosto. Em um dos trechos convergentes com as teses apresentadas na nona carta, Schiller segue explicando na referida carta ao Príncipe como a arte e o gosto podem formar o homem:

É aqui, Magnânimo Príncipe, que a arte e o gosto tocam os homens com sua mão formadora e demonstram sua influência enobrecedora. As artes do belo e do sublime vivificam, exercitam e refinam a faculdade do sentir, elevam o espírito dos prazeres grosseiros da matéria à pura complacência das meras formas, e o habituam a introduzir a auto-atividade também em suas fruições.²⁹¹

Vale salientar que o emprego do conceito do gosto nas cartas ao Príncipe possui sentidos diversos, podendo ser sinônimo de beleza e arte, significar bons ou maus modos sociais e, principalmente, referir-se ao cultivo do gosto para o enobrecimento do caráter, como na citação acima. Em suma, gosto “é tanto a condição da produtividade artística, como faculdade de ajuizamento, sentido para o belo (a ser adquirido pela formação) e instrumento para a disciplinarização dos afetos”.²⁹² Já nas cartas sobre a educação estética, o conceito do gosto perde espaço para o conceito do belo; e o estético remete a um estado a que o homem pode chegar em sua autodeterminação, quando sob efeitos da beleza. Mas, tanto nestas quanto naquelas cartas, a arte e o estético representam a mesma via pela qual o homem pode reconquistar sua identidade perdida e a sociedade recuperar sua harmonia.

O estético, portanto, ultrapassa as relações contingenciais e firma-se em princípios racionais puros, capazes de vivificar os sentimentos do homem e resguardar a arte e suas fontes de toda barbárie e selvageria. Segundo Schiller, “o verdadeiro refinamento dos sentimentos consiste sempre em que é proporcionado um quinhão à natureza superior do homem e à parte divina de sua essência, de sua razão e sua liberdade”.²⁹³ Daqui Schiller extrai o conceito de humanidade, que só se efetiva na relação vivificada com a natureza e com os modelos puros da arte. Como se percebe, nas cartas ao Príncipe Schiller também assume claramente que as fontes puras da arte a que se refere são aquelas originadas dos modelos da arte grega antiga, tal como reafirma em *Die Horen*. Eleitos como ideais de beleza, estes modelos orientam tanto a ideia de uma cultura estética quanto todo o processo de educação estética necessário para criá-la.

²⁹¹ C.E. 13/jul./1793, § 27, p. 80-81.

²⁹² JANZ, Rolf-Peter. In. SCHILLER, Friedrich. *Werke und Briefe*. 12 vols. Vol. 8: *Theoretische Schriften*. Herausgabe von Rolf-Peter Janz, Hans Richard Brittnacher, Gerd Kleiner und Fabian Störmer. Frankfurt am Main: Deutscher Klassik Verlag, 1992, p. 1.382, *apud* C.E. 13/jul./1793, p. 80, nota 20 (do tradutor Ricardo Barbosa).

²⁹³ C.E. 13/jul./1793, § 27, p. 81.

Nesse sentido, a cultura estética pensada por Schiller deve estar isenta das influências do gosto do tempo. Para ele, arte e ciência se relacionam a tudo que é eterno e necessário na natureza humana, são imunes às arbitrariedades e não se deixam levar pelas contingências das convenções dos homens. Por mais que o legislador político possa impedir as expressões da arte e da ciência, jamais terá o controle sobre elas. Entretanto, o que se via naquele e nos séculos passados, segundo Schiller, era arte e ciência presas a convenções e regras, e o “gosto criador” dando lugar às leis do “gosto judicante”.

Decerto, nada mais comum que o fato de ambas, ciência e arte, homenagearem o espírito da época, e de o gosto criador receber a lei do gosto judicante. Onde o caráter se torna tenso e enrijece, vemos a ciência guardar, severa, as suas fronteiras e a arte caminhar presa às pesadas correntes da regra; onde o caráter esmorece e se dissolve, a ciência se empenha em aprazer e a arte em contentar.²⁹⁴

Conforme Schiller, ao longo da história, tanto filósofos como artistas trabalharam para “imersão a verdade e a beleza nas profundezas da humanidade vulgar; aqueles naufragaram, mas estas emergem vitoriosas por sua força vital indestrutível”.²⁹⁵ Mas, apesar de toda a vitalidade da verdade e da beleza, Schiller estava ciente da decadência a que a arte havia chegado por imposição do gosto ajuizador da época. Em sua visão, isso ficava evidente na submissão dos artistas, de um modo geral, às regras estabelecidas e em sua busca por aprovação pública de seu trabalho. Quanto a isso, destacamos mais um trecho da carta ao Príncipe que se coaduna com a carta de *Die Horen* aqui apresentada:

Em verdade, não cabe negar que também a arte (a discursiva tanto como a plástica) se adapta de bom grado ao espírito do século. Quando o gosto *ajuizador* se volta para o vulgar e o ruim, também o gosto *produtivo* toma não raro uma direção semelhante, pois o artista é em parte sempre formado pela sua época e quer comprazer sua época.²⁹⁶

Mesmo diante da carência estética dos tempos, que induz o artista a “ajustar-se ao espírito do século, ele não deve receber suas leis do mesmo”.²⁹⁷ Ao contrário, seu dever é recuperar a autonomia da arte, recolocando o gosto produtivo na direção dos modelos da arte do Ideal. Quanto a isso, Schiller afirma: as “leis da arte não estão fundadas nas formas mutáveis de um gosto de época contingente e com frequência totalmente degenerado, e sim no necessário e no eterno da natureza humana, nas leis originárias do espírito”.²⁹⁸ Quando ele afirma que, ao

²⁹⁴ E.E. IX, p. 47

²⁹⁵ Id.

²⁹⁶ C.E. 13/jul./1793, § 28, p. 82.

²⁹⁷ Id.

²⁹⁸ Id.

artista cabia o dever de promover a liberdade a partir de uma arte autônoma, considerando sua tarefa histórica de enobrecer o caráter dos homens e esclarecer seu juízo com o senso estético, também está afirmando que o artista deve elaborar sua arte segundo a concepção de beleza Ideal embasa naqueles “modelos imortais”.

Isso leva o artista a não se assujeitar às formas de arte de seu próprio tempo, pois segundo Schiller, não é por ser filho de uma época que o artista deve ser também seu discípulo. Para nosso autor, o artista tem por dever conhecer profundamente os problemas e as necessidades de seu tempo sem, entretanto, se deixar alienar aos mesmos. Sua tarefa é tão infinita quanto deve ser a sua arte, pois deve elevar os conceitos à necessidade e à eternidade, transcender às deturpações da época e fugir de toda e qualquer imperfeição moral, por meio de sua própria vontade. Para tanto, de acordo com Schiller, precisa emancipar-se do espírito vulgar coetâneo, retornando à sua idade infantil para suprir-se das fontes de um passado artístico, em que o belo participava da vida comum dos homens aprimorando sua moralidade. Somente assim, segundo Schiller, após ter primeiro saído de seu próprio tempo para enobrecer seu caráter com as belas formas da arte da distante Grécia, poderá retornar ao mesmo como uma “figura estrangeira, [...] não para alegrá-lo por sua aparição, mas terrível, como filho de Agamenão para purificá-lo”.²⁹⁹ Schiller faz essa analogia com a purificação moral do mito grego para enfatizar o grau de radicalização de pureza a que deve chegar o artista no cumprimento de sua tarefa; pureza esta, diga-se de passagem, encerrada nos valores estéticos dos antigos. Percebe-se aqui a marca das ideias de Winckelmann no pensamento estético schilleriano.

De acordo com Schiller, a função do artista não é proporcionar o mero divertimento ao tempo ou deleitar-se com suas fantasias, mas apresentar a verdade por meio de sua arte bela. A necessidade da purificação radical do espírito dos homens constitui parte essencial de sua tarefa como artista e como sábio. Ainda que ele extraia a matéria de sua arte do presente, a forma de tempos mais nobres deve permanecer eterna em seu espírito, pois que deve conservar em sua essência a unidade absoluta e imutável do belo puro. É por meio dessa ideia de unidade absoluta, afirma Schiller, “do puro éter de sua natureza demoníaca, que jorra a fonte da beleza, intocada pela corrupção das gerações e dos tempos que, muito abaixo dali, agitam-se em redemoinhos

²⁹⁹ E.E. IX, p. 47. Segundo o mito, o filho de Agamenon e Clitemnestra, Orestes – induzido por sua irmã Electra – vingava a seu pai matando a própria mãe e seu amante Egisto, assassino de Agamemnon. O adultério era o mal a ser expurgado pelo matricídio para purificar moralmente a honra familiar. Esse mito é narrado em três tragédias gregas: *Coéforas* de Ésquilo, *Electra* de Sófocles e *Electra* de Eurípides. BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia grega*. Volume I. Petrópolis-RJ: Vozes, 1986.

turvos”.³⁰⁰ É dessa fonte que dependerá a proposta de educação estética, por meio da qual Schiller indicará o restabelecimento da dignidade perdida do homem. A unidade absoluta remete, precisamente, ao conceito racional puro da humanidade, de onde Schiller deduz o conceito racional puro da beleza, conceitos de certo modo simbolizados pelo Ideal da cultura clássica. Comparando a passagem de Schiller apresentada acima com seu trecho correspondente na carta ao Príncipe de 13 de julho, fica patente que o conceito puro da humanidade repousa na beleza que emana do espírito grego.

Da parte divina do nosso ser, do éter eternamente puro da humanidade ideal derrama a límpida fonte da beleza, não contaminada pelo espírito da época que efervesce sob ela em turvos turbilhões. Por isso a arte também pode caminhar em meio a um século bárbaro e indigno pura como um ser celestial, tão logo ela permaneça recordando-se apenas de sua elevada origem e não se rebaixe a si mesma a escrava de intenções e necessidades inferiores. Assim caminha ainda agora o espírito *grego*, em seus poucos resíduos, pela noite de nossa época nórdica, e sua vibração elétrica desperta muitas almas aparentadas para o sentimento de sua grandeza.³⁰¹

O culto à arte antiga, como verificou-se na sexta carta sobre a educação estética, foi uma constante entre pensadores e literatos alemães no século XVIII. Desse culto, provém a ideia de uma “humanidade originária, perfeita, harmônica que se acreditava realizada na antiguidade grega”,³⁰² cujos ideais se tinham por atemporais. Segundo Schiller, revestida desse ideário, a bela arte resistiu à barbárie e à indignidade presentes em todas as épocas, e chegou à modernidade despertando aqueles homens que tinham ainda resguardado em si resíduos do espírito grego. Sobre o caráter atemporal da bela arte, Schiller afirma que ainda que ela possa sofrer com a corrupção da moral, sua forma permanece alheia a todos os movimentos da história, preservada em esculturas e templos, em cujas estruturas ainda é possível encontrar a harmonia dos cânones da beleza a partir dos quais a verdade pode ser restaurada. Assim, a bela arte subsistiu às épocas mais sórdidas, sendo capaz de florescer em qualquer século com as mesmas qualidades educativas e estéticas que outrora a tornaram fundamento da formação dos homens. Abaixo, Schiller condensa esse pensamento basilar de sua educação estética:

³⁰⁰ *E.E.* IX, p. 48. Na filosofia aristotélica, há uma distinção radical entre os corpos terrestres e os celestes. Estes, são formados pelo “éter” (o quinto elemento) que preenche o espaço para além da esfera lunar e se caracteriza pela perfeição, imutabilidade e imponderabilidade; aqueles, pertencem ao mundo físico, são formados por quatro elementos (terra, água, fogo e ar) e estão sujeitos à transformações e imperfeições (cf. ARISTÓTELES. *Acerca del cielo. Meteorológicos*. Introducción, traducción y notas de Miguel Candel. Madrid: Editorial Gredos, 1996, Livro I, 270b, 20, p. 52-53. (Biblioteca Clásica Gredos, n. 229). A “natureza demoníaca”, em Schiller, refere-se à natureza suprasensível e tem relação com o termo grego *daimon* (*δαίμων*) – pavor, terror – associado à voz interior que guiava Sócrates em suas decisões.

³⁰¹ *C.E.* 13/jul./1793, § 28, p. 82-83.

³⁰² *NA* 26, 744, *apud C.E.* 13/jul./1793, p. 82-83, nota 23.

A humanidade perdeu sua dignidade, mas a arte a salvou e a conservou em pedras insígnies; a verdade subsiste na ilusão, da cópia será refeita a imagem original. Do mesmo modo que *sobreviveu* à natureza nobre, a arte nobre também marcha à frente desta no entusiasmo, cultivando e estimulando. Mesmo antes de a verdade lançar sua luz vitoriosa nas profundezas dos corações, a força poética já apreende seus raios, e os cumes da humanidade brilharão, enquanto a noite úmida ainda pairar sobre os vales.³⁰³

Entretanto, Schiller pergunta: “como o artista se resguarda das corrupções de sua época, que o envolvem por todos os lados?”; e, em seguida responde: “Desprezando o seu juízo. Deve elevar os olhos para a sua dignidade e lei, não os baixar para a felicidade e a necessidade”.³⁰⁴ Schiller se refere à prescrição incondicionada da eterna e necessária lei da razão, que promulga tanto o bem como a verdade. O dever moral do artista é buscar ser digno da felicidade enquanto sumo bem e não simplesmente ir em busca dela sem merecê-la. O artista deve cuidar da sua dignidade e da verdade, deixando de lado os carecimentos e a felicidade (*Glück*). A conotação do termo “felicidade” nesse ponto tem um tom pejorativo, significando algo como uma “sorte aleatória”.³⁰⁵ No entanto, o gesto do artista de entregar sua obra à humanidade não deve ser contingente nem aleatório, como uma mensagem dentro de uma garrafa lançada ao mar, mas um gesto eterno e verdadeiro que lance sua arte ao infinito da história.

Igualmente livre da atribulação vã, que quer imprimir sua marca no instante fugaz, e do fanatismo impaciente, que ao precário fruto do tempo aplica a medida do incondicionado, deve deixar ao entendimento a esfera que lhe é familiar, a da realidade; deve, entretanto, empenhar-se em engendrar o Ideal a partir da conjugação do possível e do necessário. Deve moldá-lo em ilusão e verdade, nos jogos de sua imaginação e na seriedade de suas ações; deve moldá-lo em todas as formas sensíveis e espirituais, e lançá-lo silenciosamente no tempo infinito.³⁰⁶

Nesse sentido, a tarefa do artista assemelha-se à do filósofo, uma vez que ambos têm como dever a transformação do homem enquanto espécie no mundo, de modo que neste mundo ele possa conquistar sua liberdade. Schiller explica ao Príncipe, na carta de 21 de novembro, como o jogo da beleza age na tensão que a faculdade de pensar exerce sobre a matéria para separar a forma e desta extrair a verdade, algo que se relaciona à tarefa do artista tal como se expõe na citação acima. Segundo nosso autor, é no belo que a razão combina a concordância

³⁰³ E.E. IX, p. 48. Tanto a ideia quanto o ornamento poético expresso nesta passagem correspondem a uma estrofe descartada por Schiller do poema “Os artistas”, citada pelo poeta ao final do *Anexo* à carta ao Príncipe de 11 de novembro de 1793. Provavelmente essa versão fora escrita entre 1788 e 1789, como atesta uma carta que Schiller envia a Körner a 12 de janeiro de 1789, na qual encontra-se um fragmento não conservado do referido poema. Cf. C.E. *Anexo* à carta de 11/nov./1793, p. 118, nota 20 (do tradutor Ricardo Barbosa).

³⁰⁴ E.E. IX, p. 48.

³⁰⁵ CADETE. “Comentário”. In. SCHILLER. *Sobre a educação estética do ser humano numa série de cartas e outros textos*, p. 142.

³⁰⁶ E.E. IX, p. 48.

com a lei no “jogo arbitrário da fantasia”.³⁰⁷ É ainda no belo que as fantasias e a faculdade de sentir recebem da razão uma matéria mais nobre, que as tornam interessadas pela atividade superior do ânimo. O belo não se presta somente para elevar os sentidos à razão e tornar sério o jogo das faculdades, mas também para auxiliar a faculdade de pensar a chegar até os sentidos e tornar o sério em jogo. Esse jogo favorece o gosto de duas maneiras: “O primeiro destes dois ganhos o gosto o merece da parte *sensível* do mundo; o segundo, da parte *pensante*”.³⁰⁸ Porém, lamenta Schiller, quando os impulsos não controlam a indolência natural do homem, seu pensamento se dá somente por meio do estímulo da fruição, a qual flui imediatamente de sua própria atividade. As consequências esperadas dessa atividade não se prestam a impulsos universalmente eficazes, se delas ainda restam uma representação e um sentimento de uma coerção que atrapalham o impulso criador.

Diferentemente do conceito kantiano de jogo,³⁰⁹ que objetiva o equilíbrio das forças sensíveis e espirituais, em Schiller seu significado se altera conforme “a fantasia, o arbítrio, a imaginação desprendida, entre outras coisas, entram em seu conteúdo”.³¹⁰ Assim, na mescla da conformidade à lei e da arbitrariedade da fantasia surge o equilíbrio entre o sério e o jogo, o qual passa a ser um componente constitutivo do belo. Devido a seu poder de resguardar a unidade do belo em sua forma, é a arte que dá sentido e realidade às ideias, continuando, assim, o trabalho de criação da natureza no trabalho de criação artística. Isto é possível graças à compatibilização que o belo promove no homem entre sensibilidade e razão, pelo jogo das faculdades. E é o artista quem incorpora o Ideal na ilusão e na verdade, encarnando-o no jogo de sua fantasia e suas ações, bem como gravando-o infinitamente nos processos sensíveis e espirituais. Todavia, Schiller lamenta que o Ideal podia até arder no peito de muitos homens, mas, infelizmente, não havia talento suficiente para realizá-lo no mundo moral.

Nem a todos, porém, que têm este Ideal ardendo na alma foi dada a quietude criadora, a grande paciência que permite imprimir-lo na pedra muda ou vertê-lo na palavra seca para confiá-lo às mãos fiéis do tempo. Demasiado tempestuoso para caminhar por esse meio calmo, o impulso criador divino atira-se muitas vezes imediatamente à realidade e à vida ativa, tentando figurar a matéria informe do mundo moral. A infelicidade da espécie toca profundamente o homem de sentimentos, porém mais ainda a sua degradação; o entusiasmo inflama-se e o desejo ardente empenha-se impacientemente em agir nas almas fortes. Mas terá ele indagado se essas desordens no mundo moral ofendem sua razão ou, antes, ferem seu amor-próprio? Se ainda não o souber, irá reconhecê-lo no ardor com que aspira a resultados certos e rápidos.³¹¹

³⁰⁷ C.E. 21/nov./1793, §§ 14-15, p. 128-129.

³⁰⁸ Id.

³⁰⁹ Cf. KANT. *Crítica da faculdade de julgar*, § 9, //217, p. 113.

³¹⁰ NA 26, 792-793, *apud* C.E. 13/jul./1793, p. 128-129, nota 10.

³¹¹ E.E. IX, p. 48-49.

Mas, afirma Schiller, graças ao interesse laborioso do artista o impulso puro é conduzido ao infinito, onde encontra seu máximo senso de liberdade furtando-se de toda disposição da natureza onde não há tempo, pois o futuro converte-se em presente na medida que emana, necessariamente, do presente. “Para uma razão sem limites a direção é já a perfeição, e o caminho está percorrido, tão logo comece a ser trilhado”.³¹²

Na última parte da nona carta sobre a educação estética, Schiller desenha um quadro do artista ideal³¹³ e define seu papel ante a humanidade a partir de um aconselhamento direcionado ao artista “amigo da verdade e da beleza”.³¹⁴ Nessa passagem, o artista é descrito por Schiller como aquele que, mediante sua bela arte, possibilita ao homem transcender as impurezas de seu tempo para atingir seu mais elevado nível de humanidade. A arte, nesse sentido, torna-se o instrumento pedagógico por excelência para o homem atingir sua meta última, que é a liberdade. Não se trata de uma mera projeção utópica, de algo inatingível, mas de um salto em direção ao homem puro e à consciência plena de um novo princípio de realidade. O artista é invocado por Schiller a um dever moral, do qual depende a autonomia de sua arte e de suas ações sobre o mundo. Estas devem seguir o caminho da bondade e da verdade como partes essenciais de sua existência. A função do artista é a de um formador, cujas ações, nascidas da bela harmonia de seus impulsos, devem servir necessária e infinitamente à humanidade. Sua arte deve combater as ilusões e arbítrios no interior e no exterior dos homens, inculcando-lhes a verdade através da bela aparência. Verdade e beleza devem chegar ao pensamento e aos sentidos com a mesma pureza e intensidade que tinham em sua origem, pois suas fontes são eternas.

Para Schiller, a arte não deve partir de modelos coetâneos e impuros, mas do belo Ideal que jaz no passado da humanidade. Sua oferta se restringirá somente àquilo de que carecem seus contemporâneos, nunca do que os apraz. Por isso, o artista deve assegurar-se da convicção de que seu valor é sua dignidade e não o aplauso às coisas vulgares. Seu caráter enobrecido tenderá sempre a se sobrepôr ao caráter corrompido dos homens comuns, pois que seu espírito estará em um patamar mais elevado e em plena harmonia com seus sentimentos. Assim, o artista seguirá formando os homens com sua bela arte destacando-se das contingências e superando a natureza. Dessa forma, Schiller concebe o artista como o educador que levará a cabo a criação

³¹² Ibid., p. 49.

³¹³ Esse conceito de artista encarnava o espírito de Goethe, considerado por Schiller o mais grego dos alemães, o mais antigo dos modernos. Podemos comparar todo esse trecho com a descrição que faz de Goethe nas cartas que lhe enviou a 23 de agosto e 20 de outubro de 1794, bem como a 7 de janeiro de 1795. Cf. GOETHE; SCHILLER. *Correspondance entre Goethe et Schiller*. Traduction de Mme. La Baronne de Carlowitz. Remisée, annotée, accompagnée d'études historiques et littéraires par M. Saint-René Taillandier. Tome Premier. Paris: Charpentier Libraire-Éditeur, 1863. p. 163-168 ; p. 182-184 ; p. 200-202.

³¹⁴ E.E. IX, p. 49.

da cultura estética e a bela arte como o símbolo da perfeição e da verdade, desvinculada das influências cotidianas e dos preceitos morais de seu tempo. Resta-nos esclarecer como esta arte se relaciona com os homens, com que finalidade e como a humanidade permanece condicionada a seus efeitos. Porém, antes de dar tais esclarecimentos, compete-nos responder à pergunta “o que é o homem?”, temática inaugural da segunda parte deste estudo, que fixa a posição do problema da dedução do conceito racional puro da beleza.



Friedrich Schiller II. Nanquim s/ papel casca de ovo, 21x29,7cm. Nertan Dias, 2021.

2 A *ELEMENTARPHILOSOPHIE* DE SCHILLER

Pois, para dizer tudo de vez,
o homem joga somente quando é homem
no sentido pleno da palavra,
e somente é homem pleno quando joga.

Friedrich Schiller

Nesta seção estudaremos as cartas dez a dezesseis, que compreendem o conjunto central das cartas *Sobre a educação estética do homem*. O teor deste conjunto de cartas é a busca de Schiller por um conceito racional puro da beleza. Ele deduz esse conceito partindo essencialmente dos pressupostos kantianos, mas, por meio de uma via antropológica transcendental, em cuja reflexão procura, já a partir da décima carta, dar resposta à questão “O que é o homem?”, a mesma que mais tarde apareceria entre as quatro perguntas fundamentais na famosa passagem da *Lógica* de Kant.

Uma vez que a dedução do conceito racional puro da beleza fundamenta-se na subjetividade, veremos também que Schiller atém-se à filosofia de Fichte, sobretudo, para superar a dicotomia estabelecida por Kant entre sensibilidade e razão.

Entre as cartas onze e quinze Schiller desenvolve sua teoria dos impulsos, fundando-a no jogo entre as faculdades sensível e racional do homem, com vistas a restaurar sua unidade a partir de um terceiro impulso, qual seja, o impulso lúdico.

2.1 Resposta à pergunta “o que é o homem?”: posição do problema da dedução do conceito racional puro da beleza

A apresentação da posição do problema da dedução do conceito racional puro da beleza e a explicação de como um gosto cultivado pode combater o duplo mal que desencaminha o homem de seu curso são as temáticas centrais desta décima carta e dos primeiros quatro parágrafos do *Anexo* da carta que Schiller envia ao Príncipe a 11 de novembro de 1793. A referida questão “o que é o homem?” surge nas preleções sobre lógica que Kant ministrou no semestre de inverno de 1765-66, em que afirma que o domínio da Filosofia, em seu sentido cosmopolita, reduz-se às seguintes perguntas: “1) *O que eu posso saber?* 2) *O que eu devo*

fazer? 3) *O que me é lícito esperar?* 4) *O que é o homem?*”.³¹⁵ Segundo Kant, essas perguntas podem ser respondidas, respectivamente, pela Metafísica, pela Moral, pela Religião e pela Antropologia. Entretanto, por esta última disciplina envolver todos os domínios da filosofia, pode responder a todas essas perguntas, uma vez que elas remetem à pergunta pelo homem.

A concepção kantiana do homem fundamenta-se a partir de um dualismo do sujeito, característico do Idealismo transcendental, que entende o homem como um cidadão pertencente a dois mundos ontologicamente distintos: um sensível e outro racional. Posteriormente, Kant afirma na *Crítica da razão pura* (*Kritik der reinen Vernunft*, 1781) que “O homem é um dos fenômenos do mundo sensível e, por conseguinte, é também uma das causas da natureza cuja causalidade deve estar submetida a leis empíricas”.³¹⁶ Assim, o caráter do homem está também sujeito a “todas as outras coisas da natureza” e se deixa ver nas forças e faculdades que se apresentam nos seus efeitos. Este homem, que toma conhecimento da natureza apenas por seus sentidos, conhece a si próprio pela mera aprecepção e mediante “atos e determinações internas que não pode, de modo algum, incluir nas impressões dos sentidos”.³¹⁷ Mais adiante, sob o enfoque das faculdades do entendimento e da razão, Kant também caracteriza o homem como um “objeto meramente inteligível”, devido ao fato de sua ação não poder de nenhuma maneira ser atribuída à recepção sensibilidade. Isto porque, ao fazer uso de sua razão, o homem passa a agir conforme leis criadas para si próprio para investigar os objetos tão somente pelo viés das ideias, diferenciando-se das demais forças contingentes. Nesse processo, o entendimento tem como função fazer “um uso empírico dos seus conceitos sobre as coisas”.³¹⁸ Nesta conformação, Kant entende o homem como um cidadão de dois mundos: um racional e outro sensível.

Por sua vez, a resposta de Schiller à pergunta pelo homem parte do reconhecimento do caráter misto que o caracteriza como um “cidadão de dois mundos”, mas vai além deste, quando invoca a necessidade de elevar o homem à sua máxima definição pela superação dos efeitos deformantes de algo que não pode ser suprimido: a natureza mista do homem. A exigência dessa resposta decorre diretamente do sentido mesmo de uma educação estética destinada ao

³¹⁵ KANT. Immanuel. *Lógica*. Tradução do texto original, estabelecido por Gottlob Benjamin Jäsche, de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992, p. 42. (Biblioteca Universitário, n. 93; Série Estudos alemães).

³¹⁶ KANT. Immanuel. *Crítica da razão pura*. 5. ed. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Introdução e notas de Alexandre Fradique Morujão. Lisboa, Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, p. 483 (A 546; B 574).

³¹⁷ Id.

³¹⁸ KANT. Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 483 (A 546; B 574).

homem, que é, por excelência, seu sujeito e objeto.³¹⁹ Nesse ponto, Schiller destaca a particularidade da espécie humana de carecer de uma educação para constituir-se como tal. Kant também assinala essa mesma ideia quando afirma: “O homem é a única criatura que precisa ser educada”, sendo, por isso, “infante, educando e discípulo”³²⁰ de si mesmo.

Para dar resposta à referida pergunta, Schiller pondera não somente o caráter ambíguo do homem, apresentado por Kant, mas também as implicações da cisão entre suas faculdades natural e racional. A incursão de Schiller por meio de uma via antropológica transcendental para dar sua resposta, portanto, foi motivada pela necessidade de tornar claros os fundamentos de sua proposta de educação estética do homem, pois dela demandava a urgência, igualmente necessária, de realizar um “exame prévio da natureza do seu destinatário *como* o seu próprio protagonista”.³²¹ A justificativa para os fundamentos de sua proposta de educação e para o exame da natureza humana começa a ser dada por Schiller a partir de uma evocação de como a beleza fora homenageada ou rechaçada ao longo da história. Nessa exposição, ele distingue duas funções ou efeitos que a beleza desempenha ou provoca no homem, ora distendendo, ora tensionando suas faculdades sensível e racional. Ele chega a essas teses após recorrer à filosofia da história, a qual o conduz à especulação, o que termina por marcar uma das mais importantes diferenças entre as duas versões de suas cartas estéticas.

No início do *Anexo* à carta ao Príncipe de 11 de novembro de 1793, antes de abordar seu problema central, Schiller faz menção à carta anterior, enviada a 13 de julho, para retomar o fio condutor de suas ideias e relacioná-las à temática que será desenvolvida. Em poucas palavras, ele sintetiza sua última missiva, referindo-se aos dois extremos – o embrutecimento e o afrouxamento – como os causadores das imperfeições que predominavam em sua época; em seguida alude à prescrição que fez da cultura do gosto como o meio ideal para combater esses dois descaminhos. Seu intento é mostrar “*como* um gosto cultivado pode produzir esse efeito”.³²² Com argumento similar, Schiller inicia a décima carta sobre educação estética afirmando que “o homem pode distanciar-se de sua destinação por duas vias opostas”,³²³ sob as

³¹⁹ BARBOSA, Ricardo. “A educação do homem e a educação estética do homem”. In. HUSSAK, Pedro; VIEIRA, Vladimir (Orgs.). *Educação estética: de Schiller a Marcuse*. Rio de Janeiro: NAU: EDUR, 2011, p. 30.

³²⁰ KANT, Immanuel. *Sobre a pedagogia*. 2. ed. Tradução de Francisco Cock Fontanella. Piracicaba: Editora UNIMEP, 1999, p. 11.

³²¹ BARBOSA. “O ‘idealismo estético’ e o *factum* da beleza. Schiller como filósofo”. In. *Limites do belo*, p.144.

³²² *C.E. Anexo* à carta de 11/nov./1793, § 1, p. 101. Doravante referenciaremos esse documento da seguinte forma: *C.E. Anexo*, seguido dos números do parágrafo e da página.

³²³ *E.E. X*, p. 51.

quais sua época marchava ora vitimada pela “rudeza” (selvageria), ora pelo “esmorecimento” e pela “perversão” (barbarismo). Ele continua confirmando sua tese, segundo a qual somente à beleza cumprirá a tarefa de recuperar o homem deste duplo desvio. Como que colocando à prova sua própria tese, sob o risco de ser, inclusive, acusado de não aprender com a experiência, Schiller levanta questões a partir das quais se pode lançar dúvidas quanto a eficácia de sua terapia estética:

Como, porém, poderá a bela cultura enfrentar a um tempo os dois males opostos – como unificar em si duas qualidades contraditórias? Poderá, no selvagem, acorrentar a natureza e libertá-la no bárbaro? Saberá estirar e distender a um tempo – e, não fosse realmente capaz dos dois, seria racional dela esperar um tão grande resultado como a formação da humanidade?³²⁴

Nessa última questão Schiller já dá sinais da existência de duas formas de beleza – suavizante e enérgica – e sua relação com o conceito mesmo da educação estética do homem, o qual se completará com o tratamento destas duas formas de beleza na dedução do conceito racional puro do belo. Tendo em vista que tanto já se afirmou acerca da capacidade que tem um “sentimento refinado do belo”³²⁵ de enobrecer o caráter e os costumes do homem, a ponto de parecer supérfluo insistir nesse tipo de investigação, Schiller lembra que estas afirmações se apoiam na experiência cotidiana. Em geral tem-se, de um lado, o gosto cultivado, relacionado “à clareza do entendimento, à vivacidade do sentimento, à liberdade e mesmo dignidade na conduta”;³²⁶ de outro, o gosto inculto é comumente associado a predicados opostos.

Para Schiller, ao longo da história da humanidade não há um único exemplo de civilização que se possa indicar em que gosto e liberdade coincidiram em prol da formação moral do homem, além da Grécia antiga, a “mais ética de todas as nações da Antiguidade”,³²⁷ onde o sentimento da beleza atingiu o ápice de seu desenvolvimento. Contrário a este exemplo singular, estão todos os outros “povos em parte selvagens, em parte bárbaros, que expiam sua insensibilidade em relação ao belo com um caráter rude e austero”.³²⁸ Até sua época, Schiller constata que nenhum povo havia gerado ainda condições subjetivas suficientes para unificar essas qualidades contrárias em prol de sua formação moral. E, por mais que a experiência depusesse a favor das artes belas, contraditoriamente, as “cabeças pensantes”³²⁹ insistiam em

³²⁴ Id.

³²⁵ *C.E. Anexo*, § 2, p. 101.

³²⁶ *E.E. X*, p. 51.

³²⁷ Id; *C.E. Anexo*, § 2, p. 101.

³²⁸ *E.E. X*, p. 51.

³²⁹ *C.E. Anexo*, § 2, p. 101.

negar os fatos ou questionar a legitimidade das conclusões tiradas. Ao destacar aqui o descompasso histórico entre beleza e liberdade, Schiller inicia sua justificativa para fazer a passagem à especulação, o que sacramenta o conceito da educação estética como uma pedagogia sensível-racional capaz de formar o homem que criará e manterá a cultura estética.

Nessa justificativa, Schiller conclui seu diagnóstico do presente fazendo uma crítica não a homens que “desprezam as Graças por jamais lhes ter experimentado o favor”³³⁰, mas aos homens cultos, que, por desconhecerem outra medida de valor distinta daquela que os induzem ao erro, geralmente chegam irrefletidamente a conclusões equivocadas sobre a relação entre o gosto e a liberdade. São, assim, incapazes de “dignificar o labor paciente do gosto junto ao homem externo e interno”,³³¹ e por isso mesmo perdem de vista as vantagens essenciais da bela cultura. Já o “homem sem forma menospreza toda graça no discurso como sendo suborno, toda finura no trato como sendo dissimulação, toda delicadeza e grandeza no comportamento como sendo exagero e afetação”.³³² Para tal homem é imperdoável o fato de que o “favorito das Graças”³³³ seja capaz de alegrar todos os círculos como homem do mundo, de conduzir as mentes conforme seus propósitos como homem de negócios e, como escritor, imprimir a marca de seu espírito ao longo do século. Do contrário, aquele homem sem forma, apesar de dotado de todo o saber, torna-se vítima de sua própria ocupação e incapaz de atrair atenção. Condição que o impede de atingir o caráter agradável do homem Ideal, restando-lhe só o lamento da “aberração da natureza humana, que prefere a aparência à essência”.³³⁴ Schiller critica esse tipo de homem – dirigindo-se indiretamente a Rousseau – relacionando-o às “vozes dignas de atenção que se declaram contra os efeitos da beleza, armadas pela experiência de razões terríveis”.³³⁵

De um modo geral, Schiller alude aos homens que até reconhecem que os encantos da beleza servem a fins louváveis quando em boas mãos, mas advertem que seu mau uso conduz ao erro e à injustiça. Segundo suas conclusões, é pelo mau uso do gosto que os homens sacrificam a verdade e a moralidade, favorecem a forma em detrimento do conteúdo, pois o

³³⁰ E.E. X, p. 51-52.

³³¹ Ibid., p. 52.

³³² Id.

³³³ Id. Schiller refere-se ao homem Ideal, provavelmente aludindo a Goethe e às reações de inveja no círculo de Weimar. Cf. CADETE. “Comentário”. In. SCHILLER. *Sobre a educação estética do ser humano numa série de cartas e outros textos*, p. 143.

³³⁴ E.E. X, p. 52.

³³⁵ E.E. X, p. 52. Aqui, Schiller alude ao que defende Rousseau em seu “Discurso sobre as ciências e as artes”, no qual demonstra o quanto a influência das ciências e das artes pode ser nociva aos costumes. Cf. ROUSSEAU. *Discurso sobre as ciências e as artes*, p. 336-337.

valor que eles veneram está na aparência das coisas. Para eles, o poder sedutor da beleza desvirtua os homens capacitados, desviando-os de suas atividades sérias. Segundo essa visão, o efeito aprazível da arte compromete o seguro encaminhamento das leis e dos deveres, levando à degeneração dos costumes e ao desregramento da sociedade, onde passam a vigorar todos os excessos e vícios sob o disfarce da beleza.

Contra essa visão, Schiller apresenta a tese segundo a qual há um desencontro histórico entre o gosto e a liberdade, que faz com que a “humanidade se encontre decaída em quase todas as épocas da história em que florescem as artes e reina o gosto”.³³⁶ Eis a dificuldade de se apontar ao menos um povo “em que um alto grau e uma grande generalização da cultura estética tenham caminhado de mãos dadas com liberdade política e virtude civil, e em que belos costumes e costumes bons tenham caminhado de mãos dadas com polidez e verdade do comportamento”.³³⁷

Schiller justifica sua tese a partir de exemplos de variadas épocas e culturas, lembrando que na época em que Atenas e Esparta gozavam de sua independência e seus cidadãos subjugavam-se às leis morais fundadoras de sua constituição, o gosto ainda não havia entrado em sua plena maturidade e a arte ainda se encontrava em sua infância, razão pela qual a beleza não dominou a mente dos homens; na Grécia, quando finalmente encontrou afinidade com o gosto das artes e do belo, no tempo de Péricles e Alexandre, sua força e liberdade já haviam se exaurido; no Império romano também houve grandes excessos dispensados nas estratégias das guerras e na luxúria oriental, os quais fizeram sucumbir as chances de a arte grega formar seu caráter. Esse mesmo desencontro histórico entre o gosto e a liberdade é apontado por Schiller também no mundo árabe, sob a dinastia dos califas dos abácidas, na Itália do tempo dos Médicis e nas nações modernas – pontualmente na França –, onde o refinamento aumentava na proporção em que sua autonomia desaparecia.³³⁸

Schiller evoca os mesmos exemplos no *Anexo* à carta ao Príncipe de 11 de novembro e conclui: “Onde quer que olhemos na história, vemos que o gosto e a liberdade fogem um do outro, e que a arte erige o seu trono apenas sobre o túmulo do heroísmo”.³³⁹ Para Schiller, foi

³³⁶ E.E. X, p. 53.

³³⁷ Id.

³³⁸ Id.

³³⁹ C.E. *Anexo*, § 3, p. 103. De acordo com Teresa Rodrigues Cadete, essa tese remonta à tradição retórica dos tempos da *Karlsschlule*, de certa maneira resgatada por Schiller em suas lições de história na Universidade de Jena. Uma mostra desse resgate pode ser encontrada no texto “Sobre migração, cruzadas e Idade Média” (*Über Völkerwanderung, Kreuzzüge und Mittelalter*), de 1790 (cf. SW. 11, p. 12 e segs). CADETE. “Comentário”. In. SCHILLER. *Sobre a educação estética do ser humano numa série de cartas e outros textos*, p. 143.

exatamente por essa razão que a cultura de tais nações sucumbiu, pois teve sua origem numa fonte perecível. Se a nova geração for poupada desse sacrifício, com a união da liberdade e da cultura, terá certamente um destino diferente daquele das gerações precedentes. Nota-se a busca de Schiller pela unidade, seja na estrutura mista do homem, seja no plano da experiência, como é o caso aqui. Essa busca visa à síntese político-moral que deve ser atingida com a criação de uma cultura estética, mediante um conceito de beleza Ideal que jaz no conceito puro do homem.

Para chegar a essa síntese, o homem deverá ser livre para poder decidir seu destino somente a partir de seu próprio discernimento, e a razão deverá encontrar tempo para se dar às leis, antes que a arbitrariedade e o despotismo constituam seu poder. Schiller acredita que a experiência humana possa ser questionada ao confrontar o testemunho histórico com uma espécie de beleza diferente daquela que até então era conhecida, e até mesmo cultuada pelo gosto das épocas passadas. Esse argumento leva Schiller a buscar um novo conceito de beleza essencialmente distinto da beleza experiencial dos meros afetos do mundo físico. Assim, ele nega que a verdade da beleza advenha da experiência, afirmando ser preferível abrir mão da força suavizante das artes a entregar-se a seus efeitos esmorecedores, mesmo que para isso seja preciso expor-se aos riscos da austeridade da abstração.

No entanto, esta energia do caráter, com a qual se compra habitualmente a cultura estética, é justamente o móbil mais eficaz de toda a grandeza e excelência no homem, cuja falta nenhuma outra vantagem, por maior que seja, pode substituir. Se se detém, portanto, somente naquilo que as experiências ensinam sobre a *influência da beleza*, não se pode, com efeito, ter muito ânimo para formar sentimentos que são tão perigosos para a verdadeira cultura no homem; e será preferível abdicar da força suavizante das artes, mesmo sob o risco da rudeza e da austeridade, a vermo-nos entregues, com todas as virtudes do refinamento, aos seus efeitos esmorecedores. É possível, contudo, que a *experiência* não seja o tribunal frente ao qual se deva resolver esta questão, e antes de aceitarmos seu testemunho devemos decidir se é a mesma beleza a de que falamos e aquela contra a qual se dirigem os exemplos. Isso parece supor um conceito da beleza que tem outra fonte que a experiência, porque através dele deve ser conhecido se aquilo que se chama belo na experiência tem direito a esse nome.³⁴⁰

Esta passagem é de fundamental importância no pensamento estético de Schiller, pois a partir destas conclusões ele entra no campo especulativo, graças ao qual pode deduzir o conceito racional puro da beleza através do conceito puro do homem. É o ponto a partir do qual as cartas de *Die Horen* se apartam das cartas ao Príncipe quanto aos fundamentos das argumentações, pois enquanto nestas o problema da beleza é tratado de um ponto de vista predominantemente

³⁴⁰ E.E. X, p. 54. Jaime Feijó e Jorge Seca afirmam que, nessa passagem, Schiller se refere pela primeira vez a uma das características fundamentais da beleza relacionada a seus efeitos na experiência. Estas características (beleza suavizante e beleza enérgica) determinam a divisão básica do conceito de beleza schilleriano. Ele voltará a tratar destas características na décima sexta carta. SCHILLER. *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*, p. 190-191, nota 29 (dos tradutores Jaime Feijó e Jorge Seca).

empírico, naquelas o é pela via transcendental. As alegações para sua guinada à abstração iniciam quando Schiller constata o descompasso entre a cultura estética e o mundo político-moral ao longo da história das sociedades humanas. Ele é taxativo em afirmar não ser possível creditar à verdadeira beleza a razão desse desequilíbrio, pois certamente a beleza que despontava de tempos em tempos na história não era exatamente a mesma beleza à qual se referia. Caso se tratasse da mesma beleza, já teria sido possível identificar no percurso histórico da humanidade alguma sociedade que teria, enfim, chegado ao nível de formação estético-moral que ele vislumbrava. Por isso, Schiller acredita que essa sociedade forjada numa cultura estética autêntica ainda está para ser criada.

Essas alegações condizem com o que está no *Anexo* à carta ao Príncipe, no qual Schiller explica que a causa de toda a grandeza humana é justamente a energia do caráter gerada pela cultura estética, sem a qual nenhum aprimoramento moral é possível. Infelizmente, afirma Schiller, a “influência relaxante do belo é evocada habitualmente também pelos seus detratores para difamar as artes do gosto como as piores inimigas da humanidade”.³⁴¹ Geralmente, justificam suas acusações tão somente pelo “espírito de frivolidade, superficialidade, arbitrariedade e brincadeira que costuma caracterizar os amantes do belo tanto no pensar como no agir”.³⁴² Por ter identificado duas formas de beleza na experiência, uma suavizante e outra enérgica, Schiller põe frente a frente seus detratores e defensores, como uma tentativa de fazê-los ouvirem-se mutuamente. “Talvez ambas as partes não estejam tão inteiramente sem razão, e não deixe de valer a pena descobrir o motivo de uma disputa que já por tanto tempo impediu que os dois partidos igualmente dignos de atenção, os eruditos e o mundo do belo, façam justiça um ao outro”.³⁴³ Se, para estes, a cultura estética promove a energia moral, para aqueles ela se limita a refinar os costumes sem, no entanto, formar um senso moral na cultura.

O motivo desta contradição encontra-se evidentemente na natureza mista do homem e no duplo carecimento dela decorrente. Ambos os partidos disputam apenas porque cada um tem mediante dos olhos *outro* carecimento do homem, e ambos não têm razão apenas porque cada um está atento exclusivamente a só um único carecimento. Toda a contradição se resolve tão logo tenhamos descoberto as suas fontes.³⁴⁴

O que Schiller esclarece com sua tese histórica é que a beleza moral é incompatível com a força moral, e que o grande erro de ambos os partidos é tentar vencer o conflito tendo como certa a existência de apenas uma forma de beleza. Até que compreendam que o conceito de

³⁴¹ *C.E. Anexo*, § 4, p. 104.

³⁴² *Id.*

³⁴³ *Id.*

³⁴⁴ *C.E. Anexo*, § 5, p. 104.

beleza a ser deduzido é superior à experiência e que, na prática, existem duas formas de beleza, toda essa disputa se mostra improdutiva. O fato é que, em meio a justificativas históricas e racionais para defender ou acusar os efeitos da beleza, o “mundo belo, ao contrário, coloca a benéfica influência dos sentimentos da beleza preferencialmente nesta sua força suavizante”.³⁴⁵ O conceito de beleza que Schiller pensa deduzir é completamente oposto ao conceito empírico-histórico da beleza. Para ele, a beleza deve ser evidenciada como uma exigência da humanidade, sendo esta a razão da necessária dedução prévia de seu conceito racional puro, o qual só poderá ser deduzido por uma via transcendental, a partir da natureza sensível-racional do homem. A diferença entre as cartas de *Die Horen* e as cartas ao Príncipe, em relação à fundamentação das teses, fica evidente na passagem abaixo:

Caso pudesse ser mostrado, esse *conceito racional puro da beleza* – já que não pode ser extraído de nenhum caso real, mas antes confirma e orienta nosso juízo em cada caso real – teria de poder ser procurado pela via da abstração e deduzido da possibilidade da natureza sensível-racional; numa palavra: a beleza teria de poder ser mostrada como uma condição necessária da humanidade. Temos de elevar-nos, portanto, ao conceito puro da humanidade e, como a experiência nos dá apenas estados isolados de homens isolados, mas nunca a humanidade, temos de descobrir, a partir de seus modos de manifestação individuais e mutáveis, o absoluto e permanente, e buscar, mediante a abstração de todas as limitações acidentais, as condições necessárias de sua existência.³⁴⁶

Portanto, a via transcendental promoverá um afastamento temporário de todo o “círculo familiar dos fenômenos e da presença viva dos objetos”, para deter a investigação sobre o homem e sobre a beleza no “campo ermo dos conceitos abstratos”.³⁴⁷ Essa via representa todo o esforço de Schiller para fundar seus conceitos em bases sólidas e conquistar a verdade para além das contingências.

2.2 Pessoa e estado e a estrutura pulsional do homem

Entre as cartas onze e quinze veremos que Schiller segue argumentos importantes das teses de Fichte, porém adaptando-os a seu modo de compreender a perspectiva transcendental, bem como o conceito de ação recíproca e a teoria dos impulsos, abordagens que fazem com que as cartas ao Príncipe percam por completo a relação com as cartas de *Die Horen*. A carta que remete a Körner, a 29 de dezembro de 1794, deixa ver a assumida adesão de Schiller à filosofia fichteana, quando ele afirma estar extraordinariamente satisfeito consigo próprio, por perceber

³⁴⁵ Ibid., § 4, p. 104.

³⁴⁶ *E.E.* X, p. 54.

³⁴⁷ Id.

que seu “sistema se aproxima de uma maturidade e consistência interna que lhe asseguram solidez e permanência”, e que tudo “gira em torno do conceito de ação recíproca entre o absoluto e o finito, dos conceitos de liberdade e de tempo, da capacidade de agir e de padecer”.³⁴⁸ Schiller confirma ter chegado a um sistema teórico capaz de fundamentar um novo conceito de humanidade. Toda sua reflexão se volta para conceber a beleza como uma exigência da própria humanidade, a partir de uma perspectiva crítica e transcendental. É possível perceber essa confirmação na carta que envia a Körner, a 5 de janeiro de 1795, na qual manifesta sua convicção de ter chegado à unidade teórica de seu sistema. Esta carta é enviada junto dos manuscritos das cartas dez a dezesseis, que publicaria em *Die Horen* em fevereiro.

De tudo o que vais ver poderás ter uma visão global sobre o meu plano e verificar o mesmo. Não nego que estou muito satisfeito com ele, uma vez que nunca produzi na minha cabeça uma unidade como a que mantém coeso este sistema, e tenho de reconhecer que considero insuperáveis os meus fundamentos. Tens de desculpar-me a exposição abstrata, que para tal tema ainda tem certamente muita carne e muito sangue; porque creio ter estado perto do limite e não teria realmente podido, sem enfraquecer o caráter conclusivo das demonstrações, abrandar o rigor do estilo.³⁴⁹

A dedução dos conceitos de beleza e de humanidade será, a partir de agora, deslocada do campo da experiência para o da abstração. São estes conceitos que fundamentarão a possibilidade de uma educação estética que, por sua vez, efetua-se somente com o reconhecimento da autonomia da arte e com a autodeterminação do homem e da beleza.³⁵⁰ Como veremos, estes conceitos são determinantes para se compreender não apenas o sentido da educação estética, mas também sua finalidade.

Para chegar à beleza objetiva, Schiller parte de um processo reflexivo autoconsciente, leva ao extremo a abstração e distingue dois conceitos últimos na estrutura do homem: a “pessoa” (*Person*), como o que nele é permanente, e os seus “estados” (*Zustände*), como o que nele muda sem cessar. Segundo essa definição, pessoa e estados constituem, respectivamente, “o si mesmo” (*das Selbst*) e “suas disposições” (*Bestimmungen*). Estes dois domínios definem o homem de duas formas distintas, sendo a primeira como um *ser necessário*, em que *pessoa* e *estado* são pensados como “um e o mesmo”; e a segunda, quando considerado um *ser finito*, em que estes elementos “são eternamente dois”.³⁵¹ A *pessoa*, identificada como a unidade

³⁴⁸ NA. 27, 113, *apud* BARBOSA. “Introdução”. In. C.E., p. 40.

³⁴⁹ Fragmento da carta de Schiller a Körner de 5 de janeiro de 1795. CADETE. “Comentário”. In. SCHILLER. *Sobre a educação estética do ser humano numa série de cartas e outros textos*, p. 143.

³⁵⁰ DÜSING, Wolfgang (Hrsg.). *Friedrich Schiller. Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*. Text, Materialien, Kommentar. München: Car Hanser Verlag, 1981, p. 156. (Literatur-Kommentar, 17).

³⁵¹ E.E. XI, p. 55.

infinita, não pode de forma alguma constituir-se a partir de causas externas a si própria. Pelo contrário, ela deve ser a causa de seu próprio fundamento. Daí Schiller afirmar:

Por mais que a pessoa perdue, alterna-se o estado, e em toda alternância do estado, perdura a pessoa. Passamos do repouso à atividade, do afeto à indiferença, da concordância à contradição, mas, ainda assim, nós somos, e o que se segue imediatamente de *nós*, permanece. Somente no sujeito absoluto todas as determinações perduram com a personalidade, porque provém da personalidade. Tudo o que é divindade é, ela é *porque é*; conseqüentemente, ela é tudo eternamente, pois é eterna.³⁵²

Schiller já havia feito essa distinção conceitual entre pessoa e estado e relacionado a autodeterminação do homem ao conceito de liberdade, em 1793, no texto “Sobre graça e dignidade”, com a seguinte afirmação:

Mas o homem é, ao mesmo tempo, uma *pessoa*, um ente que pode ser a causa de *si mesmo* e, com efeito, a causa absolutamente e última dos seus estados, e que pode modificar-se segundo razões que toma de si mesmo. 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.³⁵³

Caso o homem constituísse apenas um ser sensível, continua Schiller, bastaria a natureza para dar-lhe as leis e determinar-lhe os casos de sua aplicação. Mas, embora a natureza partilhe o governo com a liberdade e suas leis perdurem, é o espírito que estabelece cada caso a partir de agora.³⁵⁴ O conceito de pessoa relativo à liberdade dá com um paralelo na noção fichteana do Eu, que se define a partir do homem puro racional e encontra sua destinação em si mesmo em oposição à natureza. Pensado a partir de um ideal de liberdade, o homem se distingue demasiado dos demais seres vivos, pois tal disposição se faz inextinguível no Eu puro. Quanto a isso, Fichte afirma que o homem “é *porque é*. Este carácter do ser absoluto, do ser por via de si mesmo, é o seu carácter ou a sua destinação, na medida em que é considerado única e exclusivamente como ser racional”.³⁵⁵ Ele faz afirmação similar na conhecida proposição “Eu sou pura e simplesmente porque sou”,³⁵⁶ na *Fundação de toda a doutrina da ciência* (1794-95).

³⁵² Id.

³⁵³ SCHILLER, Friedrich. *Sobre graça e dignidade*. Tradução de Ana Resende. Porto Alegre: Movimento, 2008, p. 19. (Coleção Dialética, n. 24).

³⁵⁴ Id.

³⁵⁵ FICHTE. “Primeira preleção: Sobre a destinação do homem em si”. In. _____. *O destino do erudito*, p. 20-21.

³⁵⁶ FICHTE, Johann Gottlieb. *A Doutrina-da-Ciência de 1794 e outros escritos*. 3. ed. Seleção de textos, tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1988, p. 47. (Coleção Os Pensadores).

Nesse sentido, o ser absoluto é aquele que é somente um e por si mesmo, de modo que qualquer outro ser que não apresente essa disposição é categorizado como uma mera coisa fora do Eu. Schiller amplia o sentido dessa ideia quando afirma que somente no ser absoluto todas as determinações permanecem com a personalidade, uma vez que decorrem dela. Trata-se de um valor absoluto racional que ordena o que deve ser e *porque* tem de ser, e deve ser de uma forma una e eterna. Este *ser absoluto* – divindade no sentido deísta –, tem uma conotação distinta de deus associado à Revelação do *Novo Testamento*.

Para Schiller, essa diferença reside no fato de que a razão não pode ser satisfeita no âmbito de uma religião positiva.³⁵⁷ Isto se dá porque não são os objetos ou a natureza que regulam o conhecimento, mas exatamente o contrário: é o conhecimento que os regulam. Schiller adota, em parte, a proposição kantiana segundo a qual “a razão só entende aquilo que produz segundo os seus próprios planos”, tendo em vista que cabe a ela antecipar-se à natureza a partir de princípios capazes de determinar leis e, assim, “forçar a natureza a responder às suas interrogações em vez de se deixar guiar por esta”.³⁵⁸ Schiller considera em parte essa proposição, porque na constituição do ser absoluto pessoa e estado devem permanecer integrados em uma única entidade. Esse é o ponto fulcral de sua tese sobre a unidade do homem, segundo a qual se deduz que nem pessoa nem estado devem cessar em favor de um ou de outro, princípio que remete à mecânica da educação estética do homem. Aqui, Schiller expõe essa dialética da permanência entre pessoa e estado:

Por distinguirem-se no homem, enquanto ser finito, a pessoa e o estado, não se pode fundar o estado na pessoa nem a pessoa no estado. Fosse esse último o caso, a pessoa teria de modificar-se. Fosse o primeiro, o estado teria que perdurar; em qualquer um dos casos, portanto, a personalidade ou estado cessariam.³⁵⁹

Como se percebe, no caso do homem finito, pessoa e estado são distintos e isto impede qualquer unidade na estrutura subjetiva do homem. Quando Schiller pensa no ser como pessoa, alude à imortalidade, à infinitude do espírito, portanto, à liberdade. Quando se refere ao estado deste ser, remete à sua mera existência física, logo, finita, mutável e mortal. Assim, nem o ser infinito jamais poderá ser fundado a partir do finito, pois aquele teria de mudar, nem o contrário, visto não ser possível tornar permanente o que é finito.

³⁵⁷ Encontramos um paralelo desse modo de pensar na obra de Kant, *A religião nos limites da simples razão* (*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 1793-94), onde ele desenvolve uma doutrina filosófica da religião pautada na razão, partindo dos preceitos do cristianismo para encontrar elos entre moralidade e religião. Cf. KANT, Immanuel. *A religião nos limites da simples razão*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992, p. 34. (Coleção Textos Filosóficos, n. 34).

³⁵⁸ KANT. *Crítica da razão pura*, p. 44 (B XIII).

³⁵⁹ *E.E.* XI, p. 55.

Considerados individualmente, ambos encontram impedimentos incontornáveis para constituírem o homem uno e eterno, razão pela qual a unidade humana constitui a meta última de sua proposta de educação estética. Se a *pessoa* sozinha jamais poderá intuir sobre o mundo sensível, tampouco o *estado* poderá transcender a matéria, devido conformar-se como um mero conteúdo do tempo. Daí, o fato de o ser absoluto opor-se totalmente à ideia de estado, por este remeter apenas às determinações da existência, para as quais o tempo é uma condição. O que norteia essa tese, Schiller sintetiza na seguinte afirmação: “Nós somos não porque pensamos, queremos, sentimos; e pensamos, queremos ou sentimos não porque somos. Nós somos porque somos. Nós sentimos, pensamos ou queremos porque além de nós existe algo diverso”.³⁶⁰ Esse “algo diverso” é a matéria localizada fora do homem, portanto, no espaço, ou em sua interioridade, quer dizer, no tempo como possibilidade, como objeto do sentido interno.

Ora, quando se assume como verdadeira a ideia de que pensamos, queremos e sentimos porque existimos, estamos admitindo que os estados “pensar”, “querer” e “sentir” são fundados na pessoa. Caso o admitamos o contrário, isto é, existimos porque pensamos, queremos e sentimos, somos levados a acreditar que são os estados que fundam a pessoa. Como no homem finito há uma distinção evidente entre pessoa e estado, é impossível que a pessoa funde o estado ou o estado funde a pessoa, pois enquanto a tendência natural da pessoa é a permanência, a tendência do estado é a modificação. Qualquer transgressão a essas tendências resultaria na anulação desses conceitos, e assim, ou teremos a permanência absoluta, quando a pessoa funda o estado, ou a mutabilidade absoluta, quando o estado funda a pessoa.

O fato é que em ambos os casos é impossível conceber a ideia de um “ser necessário”, visto que das consequências de cada um deles não se consolida a unidade harmônica pessoa-estado que leva o homem à divindade. Para Schiller, portanto, a única maneira de acedermos a essa divindade é sermos aquilo que nos destinamos a ser, pois, “Nós somos porque somos”.³⁶¹ Isso quer dizer que aquilo que permanece não se funda na modificação, pois a pessoa “tem de ser o seu próprio fundamento”.³⁶² Temos daí, a “ideia do ser absoluto fundado em si mesmo”,³⁶³ ou seja, a própria liberdade. Por outro lado, por não ser absoluto, o estado precisa de um fundamento para si, precisa ser *causado* diante da impossibilidade de advir da pessoa. Aqui

³⁶⁰ Id.

³⁶¹ *E.E.* XI, p. 55.

³⁶² Id.

³⁶³ Id.

temos, como já afirmamos, o *tempo* como “condição de todo o ser ou vir a ser dependente”, proposição segundo a qual “a sequência é a condição de que algo se siga”.³⁶⁴

O conceito de estado nas cartas estéticas de Schiller é determinado, portanto, pelo tempo e não pela natureza oposta ao eu, como pensa Fichte, nem pela regulação dos objetos e da natureza pela intuição e o entendimento, como postula Kant. Para Schiller, a pessoa, manifestada só e unicamente no eu eterno, jamais poderá vir a ser no tempo, diante da exigência de o tempo começar na pessoa, e ser, ela mesma, o fundamento do que é mutável. No quinto parágrafo da décima primeira carta, Schiller explica esta tese:

A pessoa, que se revela no eu que perdura eternamente, e só nele, não pode vir a ser, não pode começar no tempo, porque, inversamente, é nela que tem início o tempo, pois algo que perdure tem de repousar como fundamento da alternância. Algo tem de modificar-se para que haja modificação; este algo não pode, portanto, ser ele mesmo modificação. Ao dizermos que a flor desabrocha e murcha, fazemos dela o permanente nesta transformação e atribuímo-lhe uma pessoa na qual se manifestam aqueles dois estados. Não é objeção dizer que o homem vem a ser primeiro, pois ele não é meramente pessoa, mas pessoa que se encontra num estado determinado. Todo estado e toda existência determinada, porém, surgem no tempo, devendo o homem, enquanto fenômeno, ter um começo, embora nele a inteligência pura seja eterna. Sem o tempo, isto é, sem vir a ser, ele nunca seria um ser determinado; sua personalidade existiria enquanto disposição, mas não de fato. Somente pela sequência de suas representações o eu que perdura torna-se fenômeno para si mesmo.³⁶⁵

Schiller assegura não se tratar de uma contradição afirmar que o homem vem a ser primeiro, pois este não se limita a sua pessoa, sendo sempre algo mais, uma vez que se encontra em um determinado estado. Independentemente de o homem possuir uma racionalidade pura e eterna, sua existência física se inicia no tempo junto com todos os estados. Esta é a condição que o tempo impõe ao homem, enquanto ser no fenômeno, sem a qual ele jamais poderá aparecer para si próprio. Sem o tempo, a pessoa perdura apenas como disposição, mas nunca como existência. Isso leva a crer que o homem eterno, fundado em si mesmo como ser autodeterminado, independe de todo o mecanismo da natureza, pois sua liberdade tem um caráter positivo, ou seja, racional puro.

Percebe-se uma relação direta com a filosofia moral kantiana, que considera a pessoa uma entidade subjetiva da personalidade, a qual remete à autoconsciência que conduz a existência a um patamar inteligível superior. Kant define a personalidade a partir de duas características fundamentais: a primeira, na *Crítica da razão prática* (*Kritik der praktischen Vernunft*, 1788), como “a liberdade e a independência relativamente ao mecanismo da natureza inteira, ao mesmo tempo porém considerada como uma faculdade de um ser que está submetido

³⁶⁴ Id.

³⁶⁵ Ibid, p. 56.

a leis peculiares, a saber, às leis puras práticas dadas pela sua própria razão”.³⁶⁶ A personalidade, nestes termos, é capaz de elevar o homem, enquanto ser sensível, a uma ordem superior das coisas que somente o entendimento pode pensar. Com isso, o homem pode subjugar a si todo o mundo sensível, todas as determinações do homem no tempo, bem como o conjunto de todos os fins adequado às leis práticas incondicionais.

A segunda definição se encontra em *A religião nos limites da simples razão* (*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 1793-94), onde Kant conceitua a personalidade como uma das três disposições humanas que “imediatamente se referem à faculdade de desejar e ao uso do arbítrio”.³⁶⁷ Quais sejam: a disposição para a *animalidade* do homem como ser vivo, relativa ao “amor a si mesmo físico e simplesmente mecânico”,³⁶⁸ ou seja, ao amor próprio que não requer a razão; a disposição para a *humanidade* como ser vivo e *racional*, que se refere ao amor próprio físico, especificamente, a um sentimento que compara e julga mediante a razão “*para obter para si um valor na opinião dos outros*”;³⁶⁹ e a disposição para a sua *personalidade* como ser racional e ao mesmo tempo passível de responsabilidade. Esta disposição “é a susceptibilidade da reverência pela lei moral *como de um móbil, por si mesmo suficiente, do arbítrio*”.³⁷⁰ Tal susceptibilidade na pessoa constitui um sentimento moral que não é por si uma finalidade da disposição natural, mas apenas uma causa do livre arbítrio.

Nesse sentido, o conceito de personalidade pertencente ao mundo inteligível submete o caráter natural na pessoa. Já o conceito de pessoa remete ao caráter da própria existência humana enquanto partícipe simultânea dos mundos natural e formal. Dito de outro modo, a pessoa atinente ao mundo sensível está sujeita à sua própria personalidade, tendo em vista seu igual pertencimento ao mundo inteligível. Assim, o homem como cidadão de dois mundos deve venerar a si próprio em relação à sua mais elevada determinação e respeitar todas as leis morais dela decorrentes. Diante da inviolabilidade e santidade da lei moral, ele deve resguardar o caráter divino da humanidade em sua pessoa. Portanto, como criatura racional, o homem constitui-se fim em si mesmo, pois “é efetivamente o sujeito da lei moral que é santa, em virtude da autonomia da sua liberdade”.³⁷¹ Por conta desta liberdade, a vontade – mesmo a vontade

³⁶⁶ KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1999, p. 102-103, A 155-156. (Coleção Textos Filosóficos, n. 1).

³⁶⁷ KANT. *A religião nos limites da simples razão*, p. 34.

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 32.

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 33.

³⁷⁰ *Id.*

³⁷¹ KANT. *Crítica da razão prática*, A 156, p. 103.

individual dirigida ao bem próprio – restringe-se à exigência de estar sempre em acordo com a autonomia do ser racional, ao mesmo tempo meio e fim para si mesmo.

Schiller parte deste ser autodeterminado e independente do mecanismo da natureza, mas reúne os conceitos de pessoa e estado no mesmo ser como forma de unificar razão e natureza e chegar à perfeição do caráter humano, cuja tendência é a divindade. Esta unificação faz com que o eu absoluto permaneça imutável na ideia, mesmo na proporção em que a matéria se modifica no tempo. Schiller explica, no parágrafo abaixo, este movimento dialético entre o eu permanente e a matéria movente:

Portanto, o homem tem, primeiramente, que *receber* a matéria da atividade ou a realidade (que a inteligência suprema haure de si mesma), e ele recebe, pela via da percepção, como algo existente fora dele, no espaço, ou como algo alternante nele, no tempo. Essa matéria que nele alterna é acompanhada por seu eu que nunca alterna – permanecer sempre *ele mesmo* em toda a alternância, isto é, fazer das percepções a experiência, a unidade do conhecimento, e de cada uma das espécies de fenômeno no tempo a lei de todos os tempos, esta é a prescrição que lhe é dada por sua natureza racional. Na medida somente em que se modifica, ele *existe*; na medida somente em que permanece imutável *ele* existe. O homem, pois, representado em sua perfeição, seria a unidade duradoura que permanece eternamente a mesma nas marés da modificação.³⁷²

Para Schiller, o homem como ser absoluto é representado em sua perfeição pela unidade eterna, independentemente das modificações na experiência. Por outro lado, por mais que a existência do homem no tempo seja determinada no fenômeno, ele a receberá infinitamente da mais alta inteligência. Esta, por sua vez, permanecerá eternamente a mesma no influxo de todas as alterações, atributo este que caracteriza sua tendência divina. Já o homem como um ser infinito, jamais poderá vir a ser no tempo, pois, sendo fundado em si mesmo, sua existência não tem outra origem senão sua própria natureza divina. Conforme nos explica Schiller a seguir, mesmo concebido como finito, o homem possui uma disposição à divindade em sua pessoa:

Embora um ser infinito, uma divindade, não possa *vir a ser*, é preciso chamar divina uma tendência que tem como sua tarefa infinita a marca mais própria da divindade, a proclamação absoluta da potencialidade (realidade de todo o possível) e a unidade absoluta do fenômeno (necessidade de todo o real). O homem traz irresistivelmente em sua pessoa a disposição para a divindade. O caminho para a divindade, se podemos chamar assim o que nunca levará à meta, é-lhe assinalado nos *sentidos*.³⁷³

A divindade, portanto, é identificada aqui como o caminho a seguir, como a tarefa infinita a ser realizada pelo homem levado às suas últimas consequências, conforme é projetado pelo idealismo transcendental: um homem que se pretende perfeito como meta última de sua

³⁷² E.E. XI, p. 56.

³⁷³ E.E. XI, p. 56-57.

existência em favor de sua espécie, embora jamais possa, efetivamente, no curso dessa existência cumprir tal tarefa. Justamente pelo fato de precisar ser educado pelos sentidos é que se afirma que este homem deve aproximar-se infinitamente da perfeição, pois o processo de formação é parte imprescindível do cumprimento de sua meta. Essa tese nos faz entender também como infinita a finalidade última do processo de educação estética, que é a unidade eterna do homem, uma vez que o seu caminho à perfeição não possui uma meta derradeira do ponto de vista efetivo. Trata-se, portanto, de um caminho idealizado na perspectiva de sua própria origem, tal qual a concepção da beleza como condição necessária da humanidade, que desde o início é a ideia orientadora de todo o processo de formação desta mesma humanidade.³⁷⁴ O conceito de divindade de Schiller carrega um princípio ideal pensado a partir de um caráter sensível-racional, e não puramente suprassensível, como se verifica, por exemplo, em Fichte.³⁷⁵ Como todo homem é potencialmente divino, chegar à divindade requer não somente a participação da razão, mas também dos sentidos. É preciso considerar a igualdade entre as duas disposições fundamentais do homem – pessoa e estado – como partícipes mútuas e irrevogáveis do processo de divinização, que é a própria busca infinita do homem pelo Eu puro.

Segundo Schiller, a personalidade do homem, tomada meramente em si mesma e desvinculada de toda matéria sensível, é apenas uma “disposição para uma possível exteriorização infinita”; na medida em que não intui e não sente “nada mais é do que forma e capacidade vazia”.³⁷⁶ Do mesmo modo, sua sensibilidade isolada da espontaneidade do espírito pode somente converter o homem em matéria, mas nunca poderá uni-lo a ela. O resultado desta mútua oposição é a limitação a uma ou outra potencialidade individualmente: se por um lado o homem apenas atua pelo mero desejo, reduz-se a mundo, ou seja, a um “mero conteúdo informe no tempo”; por outro, caso sua sensibilidade “faça de sua capacidade uma força real, é apenas sua personalidade que faz de sua atuação algo que lhe seja próprio”.³⁷⁷ Assim, tanto numa quanto na outra operação o homem nunca consumará plenamente sua unidade. Para Schiller, a única maneira de dar realidade à forma e forma à matéria é submeter uma à outra reciprocamente.

Para não ser apenas mundo, portanto, é preciso que ele dê forma à matéria; para não ser apenas forma é preciso que dê realidade à disposição que traz em si. Realiza a forma quando cria o tempo e contrapõe a modificação ao que perdura e a

³⁷⁴ FEIJÓO. “Estúdio introductorio”. In. SCHILLER. *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*, p. LXI-LXII.

³⁷⁵ *Ibid.*, p. LXI, nota 83 (dos tradutores Jaime Feijóo e Jorge Seca).

³⁷⁶ *E.E.* XI, p. 57.

³⁷⁷ *E.E.* XI, p. 57.

multiplicidade do mundo à eterna unidade de seu eu; forma a matéria, quando suprime de novo o tempo, quando afirma a alternância no que perdura e submete a multiplicidade do mundo à unidade de seu eu.³⁷⁸

Dessa relação tensa entre mundo e forma surgem as “duas tendências opostas no homem, as duas leis fundamentais da natureza sensível-racional”.³⁷⁹ Cada uma dessas leis exige-lhe, respectivamente, o cumprimento de uma tarefa específica que deve ser realizada em uma unidade harmônica. A primeira tarefa exige do homem “*realidade absoluta*” para que possa tornar mundo tudo aquilo que é mera forma, levando à experiência todas as suas disposições; já a segunda, impõe-lhe “*formalidade absoluta*”, de modo que a realidade seja destruída em si mesma e se possa “introduzir coerência em todas as suas modificações”.³⁸⁰ O homem deve necessariamente “exteriorizar todo seu interior e formar todo o exterior”³⁸¹ para que essas tarefas, consideradas em sua máxima realização, possam satisfazer sua tendência à divindade.

Deste conceito da natureza humana fluem duas exigências: para que o homem não seja um mero produto de percepções sensíveis deve conceituar o mundo que experimenta; caso não aja sobre o mundo sensível sob leis racionais, não poderá torná-lo forma. Schiller conclui que, para se destacar da natureza, o homem deve dar espírito ao seu corpo e, para não se perder como uma mera forma, deve igualmente dar realidade a seu espírito através dos sentidos, ancorando, assim, matéria e forma num mesmo ser. Com os conceitos de pessoa e estado Schiller estabelece a base sobre a qual assentará sua teoria dos impulsos – fundamental para a noção de educação estética –, de onde concebe o homem como uma unidade. A partir de agora Schiller trabalhará seu conceito de beleza à luz desta concepção de natureza humana sensível-racional.

2.2.1 A estrutura pulsional da natureza humana: impulsos sensível e formal

Para conceber o ser absoluto pela unidade natureza-forma, Schiller identifica e conceitua dois impulsos básicos na estrutura do homem: o sensível, que reivindica mudança e está relacionado à matéria, para a qual fornece conteúdo no tempo; e o formal, que busca eternamente libertar-se da matéria pela suspensão do tempo, para atingir harmonia e permanência na mudança. O equilíbrio entre esses dois impulsos deve manter o homem idêntico na interioridade, mesmo com todas as mudanças externas, sendo esta sua tendência à divindade.

³⁷⁸ Id.

³⁷⁹ Id.

³⁸⁰ Id.

³⁸¹ Id.

Neste tópico vamos analisar, portanto, como Schiller compreende estes dois impulsos e como eles atuam na estrutura pulsional do homem.

Como já afirmamos, em seu *Ensaio sobre a conexão da natureza animal do homem com a espiritual*, de 1780, Schiller já concebia o homem como um ser formado pela coordenação simpática de dois impulsos heterogêneos, pela mistura mais íntima das substâncias corpo e alma, que transferem entre si sentimentos animais e espirituais.³⁸² Entretanto, a reflexão de Schiller acerca da natureza pulsional do homem ganhou um reforço a partir da apropriação de conceitos importantes formulados por Fichte,³⁸³ cujos escritos e atividades Schiller acompanhou com grande interesse durante sua passagem pela Universidade de Jena. Entre esses conceitos destaca-se o de “impulso” (*Trieb*), amplamente utilizado pela filosofia alemã do século XVIII e de fundamental importância no pensamento desses dois filósofos. No caso de Schiller, esse conceito tem sua importância por ser central no desenvolvimento de sua educação estética.

Quanto a isso, Schiller afirma logo no início da décima segunda carta: “Somos instados ao cumprimento dessa dupla tarefa (dar realidade ao necessário *em nós* e submeter a realidade *fora de nós* à lei da necessidade) por duas forças opostas, que nos impulsionam para a realização de seus objetos e que poderíamos chamar convenientemente de impulsos”.³⁸⁴ O termo impulso empregado aqui por Schiller vai ao encontro da ideia fichteana, segundo a qual um impulso é algo posto por um esforço do Eu, de onde advém um contra-esforço do Não-eu que concorre para um equilíbrio entre ambos. Cada esforço é direcionado à causalidade, sendo este o motivo de ter de ser posto como causalidade e de acordo com seu caráter particular. Como Fichte admite

³⁸² Cf. SCHILLER. “*Versuch über den Zusammenhang der tierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen*”. In. *S.W.* 5, p. 312.

³⁸³ Xavier León foi um dos primeiros a tratar da relação entre Schiller e Fichte em seu artigo “Schiller et Fichte”, que foi mais tarde incorporado com algumas alterações ao primeiro volume de sua obra *Fichte et son Temps*. Nesses trabalhos ele aponta a influência da filosofia fichteana nas cartas sobre a educação estética de Schiller, assim como apresenta a tese de que ambos os pensadores partem da terceira *Crítica* de Kant para desenvolver suas teorias (cf. LÉON, Xavier. “Schiller et Fichte”. In. SCHMIDT, C. et al. *Études sur Schiller*. Paris: F. Alcan, 1905, p. 41-93. LÉON, Xavier. *Fichte et son Temps*. Paris: Armand Colin, 1922, vol. 1, p. 339-362). De acordo com Hans-George Pott, é possível verificar uma nítida transformação no pensamento de Schiller quando se compara as duas versões de suas cartas estéticas. Ele assegura que na versão final há um grande enriquecimento metafísico tanto na forma quanto no conteúdo, principalmente, após Schiller ter tido contato com a filosofia fichteana. Em sua avaliação, a *Doutrina da ciência* de Fichte é o verdadeiro fundamento da estética de Schiller, sobretudo, devido à semelhança das concepções de “homem” e “Eu finito”. Este ponto, segundo Pott, dá vazão a toda a antropologia transcendental que embasa o sistema filosófico schilleriano (cf. POTT, Hans-George. *Die schöne Freiheit. Eine Interpretation zu Schillers Schrift “Über die ästhetischen Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen”*. München: Fink, 1980, p. 22-23; p. 31; p. 136). Sobre essa temática conferir também o artigo de Ricardo Barbosa, “Educação moral ou educação estética? Sobre Schiller e Fichte”, no qual ele procura mostrar sob quais condições as cartas sobre a educação estética, de Schiller, podem representar uma resposta a “Algumas preleções sobre a destinação do erudito”, de Fichte (cf. BARBOSA, Ricardo. “Educação moral ou educação estética? Sobre Schiller e Fichte”. *Pensando – Revista de Filosofia*, Teresina-PI, v. 8, n. 16, 2017, p. 51-79).

³⁸⁴ *E.E.* XII, p. 59.

que a causalidade não pode ser posta em direção ao Não-eu, conclui que, se assim fosse, seria posta como uma atividade real distinta de um esforço, e dessa forma só poderia retornar ou produzir a si mesma. Diferentemente, um esforço que determina a si próprio, posto que está fixado, pode ser concebido como um impulso. Conforme Fichte:

No conceito de um impulso está contido: 1. Que ele está fundado na essência interna daquilo a que é atribuído; portanto, produzido pela causalidade do mesmo sobre si mesmo, isto é, por seu estar posto por si mesmo. 2. Que ele, justamente por isso, é algo fixado, duradouro. 3. Que ele se dirige à causalidade fora de si mas, na medida em que deve ser apenas impulso, não tem, exclusivamente por si mesmo, causalidade nenhuma. – O impulso, portanto, está meramente no sujeito e, por sua natureza, não sai fora do âmbito dele.³⁸⁵

Depreende-se daí que o impulso só é posto em função do objeto para o qual se direciona; que, como se trata de algo fixado, tem um caráter temporal que implica, necessariamente, estar de acordo com certa ordem de causalidade; e que, ainda que se dirija à causalidade, não possui causalidade alguma, exatamente por ser gerado por si mesmo. Na primeira edição das cartas em *Die Horen*, Schiller aditou uma nota para esclarecer o uso do termo impulso, como forma de explicar ao leitor que seu entendimento sobre este termo, ainda que guardasse similitudes com o uso geral à época, possuía um sentido mais amplo na relação entre as ideias da razão e a realidade.³⁸⁶ Para Schiller, do mesmo modo como as ideias da razão se tornam imperativos quando colocadas nos limites do tempo, tais imperativos também se tornam impulsos tão logo se relacionem a algo determinado ou real. Ele se refere à universalidade da lei moral em relação aos limites do tempo, onde tensionam-se os seres necessário e contingente, cada um impondo, respectivamente, a necessidade de todo o possível e a possibilidade de todo o real. A realização de uma lei e a satisfação de um carecimento só se executam plenamente quando as ideias da razão se efetivam em ações, quando são trazidas ao tempo para se tornarem imperativos.

Portanto, para Schiller, mesmo que os impulsos tendam à oposição, não significa que se anulem. Como já afirmamos, eles se relacionam com objetos específicos e distintos entre si, os quais requerem complementaridade um do outro e não repulsão. É essa natureza mista pulsional que faz do homem um ser finito e infinito ao mesmo tempo, e que o torna capaz de transcender desde sua interioridade para fora de si mesmo e se reconhecer como um ser necessário, ainda que exista como um ser contingente. O homem como tal aparece na tensão desses dois impulsos

³⁸⁵ FICHTE. *A Doutrina-da-Ciência de 1794*, p. 154.

³⁸⁶ Cf. SCHILLER, Friedrich. “Über die ästhetische Erziehung des Menschen. (Fortsetzung der in vorigen Stück angefangenen Briefe)”. In: _____. (Hrsg.). *Die Horen*. Zweites Stück. Tübingen: J. G. Cotta'schen Buchhandlung, 1795, Zwölfter Brief, p. 63-64. Doravante referenciaremos essa fonte da seguinte maneira: *H*, seguido dos números do volume, da edição, da carta (em algarismos romanos) e da(s) página(s).

opostos, os quais Schiller denomina impulso sensível (*sinnlicher Trieb*)³⁸⁷ e impulso formal (*Formtrieb*). O primeiro se encarrega de colocar o homem nos limites do tempo, onde a matéria nada mais é que modificação, realidade que preenche o tempo; o segundo procede da existência absoluta do homem, de sua racionalidade, e seu empenho é libertá-lo das contingências e manter sua identidade apesar de todas as mudanças de estado. A seguir, Schiller caracteriza o primeiro destes dois impulsos como aquele que torna o homem uma parte constitutiva do mundo físico dominada somente por leis naturais:

O primeiro desses impulsos, que chamarei sensível, parte da existência física do homem ou de sua natureza sensível, ocupando-se em submetê-lo às limitações do tempo e em torná-lo matéria: não lhe dar matéria, pois disso já faria parte uma atividade livre da pessoa que a recebe e a distingue daquilo que perdura. Matéria não significa, aqui, senão modificação ou realidade, que preencha o tempo; este impulso exige, portanto, que haja modificação, que o tempo tenha um conteúdo. Este estado do tempo meramente preenchido chama-se sensação, e é somente através dele que se manifesta a existência física.³⁸⁸

Schiller defende a ideia segundo a qual deve haver duas espécies de impulsos que impelem o homem ou bem para a efetivação de seu estado, ou bem para a determinação de sua pessoa. Quanto à primeira possibilidade, a existência física do homem é submetida ao tempo como causalidade. “Uma vez que tudo o que existe no tempo é *sucessivo*, pelo fato de que algo exista todo o resto está excluído”.³⁸⁹ Dessa forma, “enquanto o homem experimenta o presente, toda a infinita possibilidade de suas determinações fica limitada a esta única espécie de existência”.³⁹⁰ Segundo Schiller, quando o impulso sensível atua de forma exclusiva, implica necessariamente que haja a máxima limitação no homem. Este, subjugado a tal impulso, permanece reduzido a 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”.³⁹¹ Nestas condições o homem passa por uma ausência de personalidade (*Selbstlosigkeit*), devido sua humanidade estar potencializada no que é contingente e existir apenas como conteúdo efêmero do tempo. Em uma nota à décima segunda carta, Schiller

³⁸⁷ Na primeira versão das cartas em *Die Horen*, precisamente nas cartas 12 a 15, Schiller denomina de “impulso material” (*Sachtrieb*) o que hoje conhecemos por “impulso sensível” (*sinnlicher Trieb*). Cf. *H.* v. 1, n. 2, XII, p. 63-89. Conforme Teresa Rodrigues Cadete, a mudança na terminologia de “impulso material” para “impulso sensível” se deu a partir de um comentário que Körner fez em uma carta de 11 de janeiro de 1795, a partir do qual criticou a dureza daquela expressão. CADETE. “Comentário”. In. SCHILLER. *Sobre a educação estética do ser humano numa série de cartas e outros textos*, p. 145.

³⁸⁸ *E.E.* XII, p. 59.

³⁸⁹ *Id.*

³⁹⁰ *E.E.* XII, p. 59.

³⁹¹ *Id.*

discorre acerca dessa ideia, recorrendo à linguagem para explicar a diferença entre o estado de dispersão, de *estar fora de si*, e o estado de consciência, de *entrar em si*.

A linguagem possui uma expressão bastante adequada para esse estado de dispersão, sob o domínio da sensação: *estar fora de si*, isto é, estar fora de seu eu. Embora esse modo de dizer só ocorra quando a sensação se torna afeto e esse estado seja mais perceptível por sua maior duração, no entanto qualquer um estar fora de si enquanto apenas sente. O regresso desse estado para o da consciência tem também um nome acertado: *entrar em si*, isto é, retomar a seu eu, reconstituir sua pessoa. De alguém que esteja desmaiado não se diz estar fora de si, mas: ele foi privado *de si*, isto é, de seu eu, já que apenas não está nele. Daí só voltar a si quem volta de um desmaio, o que pode muito bem coexistir com o estar fora de si.³⁹²

Percebe-se que, pelo recurso da linguagem, Schiller demonstra que ambos os estados carecem de uma unidade, na medida em que o impulso sensível só pode efetivar-se enquanto o impulso formal não está em evidência, e vice-versa. Enquanto este representa o infinito no homem, aquele constitui a expressão de sua finitude. Para Schiller, sem a presença do impulso sensível não pode haver conhecimento, mas somente pensamento. Entretanto, o homem ainda não terá chegado à sua totalidade se se bastar apenas com o pensamento, se lhe faltar a sensibilidade, pois aquele que só pensa não alcança o conhecimento como objeto da natureza. Eis, portanto, a importância do impulso sensível na constituição da natureza humana.

O âmbito desse impulso estende-se até onde o homem é finito; e assim como toda forma só aparece numa matéria e todo absoluto apenas por intermédio dos limites, o impulso sensível é aquele ao qual se prende, por fim, toda a aparição da humanidade. Embora seja somente ele que desperta e desdobra as disposições da humanidade, é também ele que torna impossível sua perfeição. Com ligas indestrutíveis, acorrenta ao mundo sensível o espírito que se empenha pelo mais alto, e faz voltar aos limites do presente a abstração que marcha livremente para o infinito. O pensamento, entretanto, pode fugir-lhe por momentos, e uma vontade firme opõe-se, vitoriosa, às suas exigências; cedo, porém, a natureza subjugada retorna a seus direitos exigindo realidade para a existência, um conteúdo para nossos conhecimentos e um fim para nosso agir.³⁹³

Já o impulso formal, “parte da existência absoluta do homem ou de sua natureza racional, e está empenhado em pô-lo em liberdade, levar harmonia à multiplicidade dos fenômenos e afirmar sua pessoa em detrimento de toda a alternância do estado”.³⁹⁴ Como a pessoa, enquanto unidade absoluta e indivisível, e estando nesta condição por toda a eternidade, não pode “estar jamais em contradição consigo mesma [...], o impulso que reclama a afirmação da personalidade jamais pode exigir algo diferente daquilo que tende a exigir por toda a eternidade”.³⁹⁵ O impulso formal, nestes termos, compreende toda a sucessão do tempo,

³⁹² Id. (Nota de Schiller à carta).

³⁹³ Ibid., p. 60.

³⁹⁴ E.E. XII, p. 60.

³⁹⁵ Id.

anulando todas as suas alterações e tudo aquilo que se desdobra pela sensibilidade. Onde este impulso exerce o seu domínio, o homem torna-se unidade na Ideia, quando o pensamento contém todo o reino dos fenômenos sob si mesmo. O homem assim definido deixa de ser indivíduo para ser espécie, e não mais está no tempo, mas é o tempo que está nele juntamente com toda sua sucessão. Como afirma Schiller, o impulso formal compreende “toda a sequência de tempo, vale dizer: suprime o tempo e a modificação; quer que o real seja necessário e eterno, e que o eterno e o necessário sejam reais; em outras palavras: exige verdade e justiça”.³⁹⁶

Ao exigir verdade e justiça, o impulso formal se relaciona de um mesmo modo tanto com a prescrição da razão, cujo princípio é a verdade (cultura teórica), quanto com a do agir moral, que compreende o que é bom (cultura prática). Do primeiro partem as leis da natureza destinadas a todos os juízos teóricos; do segundo, as leis da liberdade para atender a todas as vontades. Assim, estabelece a um só tempo as leis da natureza e as leis da liberdade. O impulso formal tem por tarefa estabelecer a máxima objetividade, pois sua tendência é conferir universalidade e necessidade aos juízos e às atividades do homem. Enquanto o impulso sensível constitui apenas *casos*, o impulso formal fornece “leis para todos os juízos no que se refere a conhecimentos, para todas as vontades no que se refere a ações”.³⁹⁷ Isso significa que o eterno deve ser pensado dentro do tempo, pois quanto mais eternas forem as leis e as ações, mais constantes no tempo elas se tornam. Na esfera teórica, aquilo que é validado pelo juízo de percepção na contingência é superado pelo juízo de experiência.³⁹⁸ Como afirma Kant, “sem a lei de que um acontecimento percebido é sempre referido a algo de antecedente, que ele segue segundo uma regra universal, um juízo de percepção nunca pode valer como experiência”.³⁹⁹

Segundo Kant, é possível ter um conhecimento *a priori* e anterior aos objetos das condições exclusivas sob as quais uma experiência é possível em relação a eles. Porém, é impossível conhecer as leis a que “podem ser submetidos sem relação à experiência possível em si mesma”.⁴⁰⁰ A única forma de investigar a natureza das coisas é por meio do conhecimento das condições e das leis subjetivas gerais, ante as quais exclusivamente tal conhecimento é aceitável como experiência, bem como, posteriormente, estabelecendo a possibilidade das coisas enquanto objetos da experiência. Nesse sentido, ao elemento empírico, dado pela

³⁹⁶ Id.

³⁹⁷ Id.

³⁹⁸ BARBOSA. “O ‘idealismo estético’ e o *factum* da beleza. Schiller como filósofo”. In. *Limites do belo*, p. 150-151.

³⁹⁹ KANT, Immanuel. *Prolegómenos a toda a metafísica futura*. Tradução de Artur Morão. Coimbra: Edições 70, 1988, §17, A 77, p. 69 (Coleção Textos Filosóficos, n. 13).

⁴⁰⁰ KANT. *Prolegómenos a toda a metafísica futura*, §17, A 76, p. 69.

intuição sensível, são agregados conceitos particulares originados *a priori* no entendimento puro, nos quais, primeiramente, são inseridas as percepções que, através daqueles conceitos, logo são transformadas em experiência. Quanto a isso Kant afirma:

Todos os nossos juízos são primeiramente simples juízos de percepção: têm validade apenas para nós, isto é, para o sujeito, e só mais tarde lhes damos uma nova relação, a saber, com um objeto, e queremos que ele seja sempre válido para nós e igualmente para todos; pois, quando um juízo concorda com um objeto, todos os juízos sobre o mesmo objeto devem igualmente harmonizar-se entre si e, assim, a validade objetiva do juízo de experiência nada mais significa do que a validade universal necessária do mesmo.⁴⁰¹

Esta afirmação constitui uma tarefa específica do impulso formal: arrancar o estado dos objetos da jurisdição do tempo para dar-lhe, segundo Schiller, “realidade para todos os homens e todos os tempos, isto é, universalidade e necessidade”.⁴⁰² Se no domínio sensível a verdade só pode ser validada para um determinado sujeito em um momento específico, no domínio formal, a ideia exige a validade eterna de suas alegações para todos os sujeitos e todas as coisas.

O sentimento pode apenas dizer: isto é verdade para este sujeito e neste momento, um outro momento e outro sujeito podem vir a retirar o que a presente sensação afirma. Quando o pensamento, entretanto, afirma: *isto é*, ele decidiu para sempre e eternamente, e a validade de sua afirmação é corroborada pela própria personalidade que resiste a toda alternância.⁴⁰³

Já na esfera prática, “a contingência das inclinações tem de ceder à força de um mandamento incondicional”.⁴⁰⁴ Aqui, o dever se sobrepõe à inclinação, pois aquilo que se estabelece como uma lei moral deve ter legitimidade universal.

A inclinação pode apenas dizer: isto é bom para o *teu* indivíduo e para a tua *carência* atual, mas teu indivíduo e tua carência atual serão tragados pela modificação, e o que agora desejas com ardor será depois objeto de tua repugnância. Quando, por outro lado, o sentimento moral diz: *isto deve ser*, sua decisão é para sempre e eterna – quando confessas a verdade, e exerces a justiça porque é justiça, fizeste de um caso singular a lei de todos os casos, trataste como eternidade um momento de tua vida.⁴⁰⁵

Ao aplicar as leis da razão e as leis morais para julgar determinado caso, o homem toma este caso como norma para todos os demais casos e eleva o particular ao universal. Da mesma forma como o múltiplo na experiência desaparece ante a singularidade da lei natural, os homens

⁴⁰¹ Ibid., p. 70-71.

⁴⁰² E.E. XII, p. 60-61.

⁴⁰³ Ibid., p. 61.

⁴⁰⁴ BARBOSA. “O ‘idealismo estético’ e o *factum* da beleza. Schiller como filósofo”. In. *Limites do belo*, p.151.

⁴⁰⁵ E.E. XII, p. 61.

no tempo que se guiam pela lei moral convergem unificados para o ser racional.⁴⁰⁶ Schiller afirma que onde o impulso formal predomina e o objeto puro⁴⁰⁷ age no homem sempre haverá uma elevação sublime do ser de uma mera unidade quantitativa, à qual estava limitado pelas carências dos sentidos, “a uma *unidade de Ideias* que compreende sob si todo o reino dos fenômenos”.⁴⁰⁸ Com o trecho a seguir, Schiller finaliza sua décima segunda carta: “Não mais estamos no tempo durante esta operação, mas é o tempo que está em nós com toda a sua série infinita. Já não somos indivíduos, mas espécie; o juízo de todos os espíritos é pronunciado através do nosso, a escolha de todos os corações é representada por nossa ação”.⁴⁰⁹

Para Schiller, os usos teórico e prático da razão não são somente coordenados, mas decorrem do impulso formal, “cuja natureza é elucidada a partir da proposição fundamental da filosofia elementar de Schiller: somos porque somos”.⁴¹⁰ A autoposição absoluta da subjetividade constitui a proposição fundamental, o primeiro princípio incondicionado de Schiller, não como o Eu puro fichteano, mas como o homem pura e simplesmente, como ser racional, como fundamento de si mesmo. A sensibilidade do homem representa nesse caso, precisamente, o que corresponde ao “não-eu” na teoria de Fichte, ainda que Schiller não se utilize de tal conceito.

A autoposição da subjetividade transcendental, dada pela “avaliação antropológica plena”, é uma estrutura mista e unitária que constitui o princípio incondicionado na filosofia elementar de Schiller – mista, por concentrar duas forças irreduzíveis entre si; unitária, por tais forças convergirem reciprocamente para suas limitações a ponto de formar um sistema de forças em equilíbrio que aproxima os estados e a pessoa para formar uma unidade no ser necessário. “À base de todos os estados encontra-se um *estado geral*, a temporalidade como a condição formal dos fenômenos, assim como a pessoa em geral está à base de toda permanência. Tão

⁴⁰⁶ BARBOSA. “O ‘idealismo estético’ e o *factum* da beleza. Schiller como filósofo”. In. *Limites do belo*, p.151.

⁴⁰⁷ Para Márcio Suzuki, Martín Zubiria, Jaime Feijóo e Jorge Seca, aqui, “objeto puro” significa aquilo que é bom, a determinação moral que leva o homem a praticar o bem. Significa ainda a inteligência pura (*reine Intelligenz*), intrínseca ao homem e contraposta aos objetos da experiência. O objeto puro aparece como uma exigência incondicional e suprema, como a força que se opõe a todo o condicionado e como parte indispensável da constituição do ser absoluto. *E.E.*, p. 145, nota 43 (do tradutor Márcio Suzuki); SCHILLER. *Sobre la educación estética del hombre en una serie de cartas*, p. 98, nota 150 (do tradutor Martín Zubiria); SCHILLER. *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*, p. 207, nota 34 (dos tradutores Jaime Feijóo e Jorge Seca).

⁴⁰⁸ *E.E.* XII, p. 61.

⁴⁰⁹ Id.

⁴¹⁰ BARBOSA. “O ‘idealismo estético’ e o *factum* da beleza. Schiller como filósofo”. In. *Limites do belo*, p.151.

certo quanto a pessoa é livre, é também que os estados são necessários”.⁴¹¹ Este par determina a própria existência do homem, uma vez que ele existe enquanto é em si e para si mesmo.

O homem é uno em si mesmo enraizado na estrutura transcendental da subjetividade, sendo esta estrutura o que possibilita seu processo de formação. Nesse ponto Schiller mostra a originalidade de sua teoria em relação a Fichte, por considerar que o homem *deve ser* o que é pelo simples fato de ser *como é*, ou seja, dotado de uma natureza mista sensível-racional. De outro modo, aquilo que o homem não pode ser, não deverá sê-lo em nenhuma hipótese, pois sua natureza mista o determina exatamente como *deve ser* e não como não deve ser. Sua destinação não se encontra somente na dignidade da *pessoa* revelada no Eu, mas na *nobreza* de sua natureza mista.⁴¹² Para Schiller, portanto, o homem não deve se restringir ao caráter formal unicamente, tampouco se limitar à sua natureza sensível. Sua unidade deve se fundar na ação mútua dos dois impulsos, quando natureza e racionalidade se humanizam pelo equilíbrio possível e necessário destas forças. A tarefa que lhe cabe é sustentar a relação de seus impulsos sensível e formal a partir da própria contraposição destes em sua natureza mista, para unificar nele mesmo necessidade e liberdade. Schiller se empenha para fundamentar criteriosamente a ideia de unidade no homem, não só para validar sua tese segundo a qual a beleza é o caminho que lava à liberdade, como também para assegurar à beleza um caráter objetivo, fundado na própria estrutura mista do homem, sem o qual a educação estética perderia sua finalidade.

2.2.2 Ação recíproca

Por meio de uma antropologia transcendental, Schiller deduz os conceitos de “pessoa” e “estado”, dos quais derivam, respectivamente, o impulso formal, que exige imutabilidade, e o impulso sensível, que reclama modificação. Estes “esgotam o conceito de humanidade”,⁴¹³ uma vez que diante da admissibilidade da oposição entre ambos, avalia Schiller, “um terceiro impulso *fundamental*, que pudesse intermediar os dois, é um conceito impensável”.⁴¹⁴ O problema levantado por Schiller está inteiramente de acordo com o que Kant afirma na *Crítica da razão pura* acerca da duplicidade da natureza humana, quando concebe o homem ou bem como um ser sensível, sujeito à causalidade da natureza, ou bem como um ser inteligível, que

⁴¹¹ BARBOSA. “O ‘idealismo estético’ e o *factum* da beleza. Schiller como filósofo”. In. *Limites do belo*, p.152.

⁴¹² Id.

⁴¹³ E.E. XIII, p. 63.

⁴¹⁴ Id.

age conforme as leis que determina para si próprio. A duplicidade entre necessidade e liberdade, portanto, constitui o grande problema do destino do homem moderno endossado por Kant, quando admite a existência de um abismo entre os dois mundos, dos quais o homem é cidadão. Pelo fato de sua essência possuir um duplo caráter, o homem adequa-se a seu respectivo mundo, ora como um ser natural sensível, ora como racional ou moral.

Kant vislumbra esse problema não como uma simples oposição entre natureza exterior e razão meramente subjetiva, mas como um perspectivismo na própria interioridade do homem. Ele procura mostrar que a lei da causalidade decorre de uma lei do entendimento e que a objetividade captada pelos sentidos se torna objeto do conhecimento ao ser imediatamente sistematizada em conceitos subjetivos, não sendo, portanto, uma coisa-em-si. Além do mais, esse perspectivismo não ganha com Kant uma medida dialética perfeita, tendo em vista seu pensamento estar fundado em uma lógica abstrata que recusa a simples contraposição das faculdades humanas.

Kant alega não ser possível afirmar que na alma humana, como coisa em si, a vontade seja livre e ao mesmo tempo sujeita à necessidade natural, sem implicar uma evidente contradição. Tomando o objeto em dois sentidos distintos, como fenômeno e como coisa em si, essa mesma vontade pode ser pensada de dois modos, evitando, assim, a contradição. O primeiro, como não livre, ou seja, submetida às leis da natureza; o segundo, enquanto coisa em si, portanto, livre. Porém, se não é possível conhecer plenamente a alma humana a partir destes dois modos, muito menos será provável a liberdade como atributo de um ser cujos efeitos se dão no fenômeno, uma vez que, para isso, é preciso tomar este ser como determinado na existência e não determinado no tempo. Esta operação é impossível, segundo Kant, por não ser viável fundamentar um conceito na intuição. Apesar disso, ele admite a possibilidade de *pensar* a liberdade, tendo em vista sua representação não conter em si mesma nenhuma contradição, caso se considere a “distinção crítica dos dois modos de representação (o modo sensível e o modo intelectual) e a limitação que daí resulta para os conceitos do puro entendimento e, conseqüentemente, para os princípios que deles decorrem”.⁴¹⁵

Schiller acata essa ideia parcialmente, por também acreditar que as razões teórica e prática não são capazes de harmonizarem-se por si só, e como Kant, se empenha na busca de uma terceira faculdade para promover a unidade na estrutura pulsional do homem e solucionar o problema da liberdade. A possibilidade de um terceiro impulso capaz de unificar a humanidade implica necessariamente a superação do dualismo na natureza mista do homem.

⁴¹⁵ KANT. *Crítica da razão pura*, p. 52 (B XXVIII).

Para Schiller, este terceiro impulso também dará objetividade à beleza, algo que o levará a contrariar o que Kant propõe na terceira *Crítica* a respeito do caráter subjetivo do belo.

Na passagem em que afirma ser impensável um terceiro impulso, Schiller conclui que o conceito de humanidade não pode ser encontrado no plano empírico e tampouco no plano meramente abstrato, pois em ambos o homem ainda se apresenta cindido em dois impulsos opostos. À primeira vista é como se a dedução de tal conceito contrariasse o raciocínio de toda a argumentação de Schiller que se segue, já que, aparentemente, tanto a razão teórica quanto a prática exauram suas possibilidades, levando a crer que um terceiro impulso é mesmo inconcebível. Assim, Schiller inquire: “como reconstituiremos a unidade da natureza humana, que parece completamente suprimida por essa oposição originária e radical?”.⁴¹⁶ Dito de outro modo: como reconstituir algo que até então se manteve irreconstituível? O fato de considerar tal impulso impensável, ainda que pareça contradizer seus argumentos, não demove Schiller de continuar sua busca. Ele pensa esse terceiro conceito enquanto ideia imperativa da razão, algo possível apenas na plena humanização do homem. Seu foco agora é tentar dar respostas objetivas a seu questionamento acerca de uma possibilidade de reconstituição da unidade da natureza humana, mesmo diante de sua evidente cisão. Assim, apresenta a seguinte proposição:

É verdade que essas tendências se contradizem, mas, é preciso notar, não *nos mesmos objetos*, e o que não se encontra não pode se chocar. 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. O impulso formal reclama unidade e permanência – mas não quer que o estado se fixe juntamente com a pessoa, que haja identidade da sensação.⁴¹⁷

Segundo Schiller, a oposição entre os impulsos sensível e formal é aparente devido ao fato de estes se direcionarem a objetos distintos. Para que a unidade humana seja salvaguardada é imprescindível que as duas naturezas estejam contidas, respectivamente, em seus legítimos campos de atuação. Assim, a condição para que haja unidade na estrutura pulsional do homem é a limitação recíproca de seus impulsos, de modo que um imponha sua energia e o outro seu relaxamento, respeitando seus limites e não os anulando.⁴¹⁸ Schiller afirma que estes impulsos não são “opostos por natureza, e se aparentam sê-lo é porque assim se tornaram por uma livre transgressão da natureza ao se desentenderem e confundirem suas esferas”.⁴¹⁹

⁴¹⁶ E.E. XIII, p. 63.

⁴¹⁷ Id.

⁴¹⁸ LEROUX. “L’esthétique des Lettres”. In. SCHILLER. *Lettres sur l’Éducation Esthétique de l’Homme*, p. 11-12.

⁴¹⁹ E.E. XIII, p. 63.

A essa passagem Schiller escreve uma nota em que assume ter partido do conceito de ação ou determinação recíproca desenvolvido por Fichte em sua *Doutrina-da-Ciência de 1794*. A nota acrescenta que na relação entre os princípios sensível e formal há uma coordenação e uma subordinação mútuas de tal modo que é possível que cada um deles se desenvolva em sua máxima potência individualmente. Nesta operação, eles guardam entre si uma relação de dependência em seus campos de ação atinentes, fundamentando-se e limitando-se reciprocamente. Assim, Schiller ressalta em sua nota dois aspectos relevantes a respeito da unidade da natureza humana: o primeiro diz respeito à ideia de atribuir um antagonismo originário à oposição entre os impulsos; o segundo, à distinção entre a letra e o espírito do idealismo transcendental.⁴²⁰ Schiller discorre sobre o primeiro aspecto da seguinte forma:

Tão logo se aponte um antagonismo originário e, portanto, necessário entre os dois impulsos não há certamente nenhum outro meio de assegurar a unidade no homem senão *subordinar* incondicionalmente o impulso sensível ao racional. Mas daí só pode surgir uniformidade, nunca harmonia, e o homem permanecerá eternamente cindido. Decerto a subordinação tem de existir, mas reciprocamente: pois conquanto os limites jamais possam fundar o absoluto, conquanto a liberdade jamais possa depender do tempo, é igualmente certo que o absoluto não pode, por si só, jamais fundar os limites, que o estado no tempo não pode depender da liberdade. Ambos os princípios são, a um só tempo, coordenados e subordinados um ao outro, isto é, estão em ação recíproca: sem forma, não há matéria; sem matéria, não há forma.⁴²¹

Schiller se refere nominalmente a Fichte pela última vez nas cartas sobre a educação estética, assumindo que o conceito de ação recíproca por ele mencionado “encontra-se excelentemente exposto na *Fundação de Toda a Doutrina da Ciência*”.⁴²² Aqui, nosso autor parece recorrer ao pensamento fichteano para justificar a possibilidade da unidade na natureza humana, que em Kant se apresentava um tanto obscura na letra de seu sistema, mas não em seu espírito. Vejamos como ele conclui sua nota ao tratar do segundo aspecto:

O que se passa com a pessoa no reino das Ideias evidentemente não sabemos; mas que ela, sem receber matéria, não possa manifestar-se no reino do tempo, sabemos com certeza; nesse reino, pois, a matéria terá de determinar algo não apenas *sob* a forma, mas também *ao lado* e independentemente da forma. Por necessário que seja não poder o sentimento decidir no âmbito da razão, é igualmente necessário que a razão não se arrogue decisões no âmbito do sentimento. Ao atribuímos a cada qual um âmbito, excluímos dele o outro, colocaremos limites cuja transgressão é sempre *danosa para ambos*. Numa filosofia transcendental, em que é decisivo libertar a forma do conteúdo e manter o necessário puro de todo o contingente, habituamo-nos facilmente a pensar o material meramente como um empecilho e a sensibilidade numa contradição necessária com a razão, porque ela lhe obstrui o caminho justamente nessa

⁴²⁰ BARBOSA. “O ‘idealismo estético’ e o *factum* da beleza. Schiller como filósofo”. In. *Limites do belo*, p.153.

⁴²¹ *E.E.* XIII, p. 63 (primeira nota à carta).

⁴²² *Id.*

operação. Um tal modo de representação não está de forma alguma no espírito do sistema kantiano, embora possa estar na *letra* do mesmo.⁴²³

A ideia de humanidade concebida por Schiller parte da ação recíproca que se estabelece na dialética dos impulsos opostos, formando o caráter do homem segundo suas inclinações e necessidades. Porém, ele diverge da identidade do *eu* fichteano, insistindo na manutenção da natureza mista do homem como fundamento de si mesmo, sendo este o princípio fundamental de sua antropologia transcendental, que remete à concepção de educação estética na medida em que esta tem por fim último a plenitude da unidade do homem. Em suma, aceitando-se a tese de que o antagonismo é originário, conseqüentemente aceita-se também a ideia de que ele deve ser necessário. Assim, prevalece a sujeição do impulso sensível ao formal, a partir da qual se afirmam os aspectos selvagem e bárbaro na cisão da natureza humana. Para superar essa ideia, Schiller ressalta a importância de se fazer a correta interpretação do pensamento kantiano e, indiretamente, da “própria autocompreensão de Fichte”⁴²⁴ acerca do mesmo. Ele procura evitar a “avaliação moral unilateral” que decorre da interpretação meramente racional do sistema kantiano. Com isso, por meio da “avaliação antropológica plena”, Schiller confere a devida dignidade ao homem por seu caráter racional, ao mesmo tempo em que garante sua nobreza com a unidade de sua natureza mista, ao reconhecer os “direitos da sensibilidade”.⁴²⁵

Segundo Schiller, caberá à cultura a tarefa de vigiar e assegurar o desenvolvimento da ação recíproca entre os impulsos opostos, uma tarefa eminentemente moral. Por isso, ele atribui à cultura o dever de promover justiça à estrutura pulsional do homem, evitando chocar os interesses de cada impulso por meio de uma dupla incumbência: “em primeiro lugar, resguardar a sensibilidade das intervenções da liberdade; em segundo lugar, defender a personalidade contra o poder da sensibilidade. A primeira ela realiza pelo cultivo da faculdade sensível; a outra, pelo cultivo da faculdade racional”.⁴²⁶ Para tanto, a cultura deverá contar com a beleza, única capaz de educar as faculdades sensível e racional simultaneamente. Eis a razão de Schiller idealizar uma cultura estética como a base de seu projeto de formação do e para o homem, cujo principal propósito é restaurar a unidade de sua natureza mista. Ao pensar uma educação estética para tal fim, Schiller amplia a noção de cultura estética para além de um conjunto de ideias sobre a beleza e a arte e de seu próprio legado material representado pelos objetos artísticos. Nessa ampliação, ele insere uma proposta de formação – no sentido mesmo da

⁴²³ E.E. XIII, p. 63-64.

⁴²⁴ BARBOSA. “O ‘idealismo estético’ e o *factum* da beleza. Schiller como filósofo”. In. *Limites do belo*, p.156.

⁴²⁵ Id.

⁴²⁶ E.E. XIII, p. 64.

Bildung – que se destina não apenas ao homem individual, mas ao homem como espécie, visando seu preparo estético-moral para torná-lo livre.

Nesse processo, a sensibilidade deve servir como um moderador da razão e vice-versa. Schiller defende a preservação da sensibilidade, pois entende ser importante manter o frescor da capacidade humana de sentir, para, assim, conservar os sentidos abertos externa e internamente no ânimo. Ele alega que a sensibilidade abrange tanto os sentidos externos, responsáveis pela percepção dos fenômenos, quanto o sentido interno, encarregado pela apreensão do tempo. Por ser pulsional e antagônica, a natureza humana requer reciprocidade entre sensibilidade e razão para que o homem possa se relacionar com dois objetos distintos, movimentando-se em direção ao mundo, ora para organizá-lo por leis racionais, ora para recepcioná-lo por instintos naturais.

Por ser o mundo algo extenso no tempo, modificação, a perfeição daquela faculdade que põe o homem em vínculo com o mundo terá de ser a maior mutabilidade e extensão possíveis. Por ser a pessoa o perdurável na modificação, a perfeição daquela faculdade que deve opor-se à alternância terá de ser a maior autonomia e intensidade possíveis. Quanto mais facetada se cultiva a receptividade, quanto mais móvel é, quanto mais superfície oferece aos fenômenos, tanto mais mundo o homem capta, tanto mais disposições ele desenvolve em si; quanto mais força e profundidade ganha sua personalidade, quanto mais liberdade ganha sua razão, tanto mais mundo o homem *concebe*, tanto mais forma cria fora de si.⁴²⁷

Assim, nenhum dos impulsos fundamentais do homem pode predominar, pois estarão reciprocamente dependentes um do outro, de tal forma que a pessoa possa ter a maior independência e liberdade possíveis e o estado a maior diversidade factível. Trata-se, portanto, da dupla tarefa da cultura em prol do desenvolvimento humano: preservar a sensibilidade das influências da liberdade, e proteger a personalidade dos ímpetus da sensibilidade.

Sua cultura consistirá, pois, no seguinte; primeiro: proporcionar à faculdade receptiva os mais multifacetados contatos com o mundo e levar ao máximo a passividade do sentimento; segundo: conquistar para a faculdade determinante a máxima independência com relação à receptiva e ativar ao extremo a atividade da razão. Quando as duas qualidades se unificam, o homem conjuga a máxima plenitude de existência à máxima independência e liberdade, abarcando o mundo em lugar de nele perder-se e submetendo a infinita multiplicidade dos fenômenos à unidade de sua razão.⁴²⁸

Schiller descreve acima o resultado da espiritualização do homem, momento em que suas duas qualidades se uniformizam pela mútua conjugação entre a plena natureza e a plena liberdade. Nessa operação, o impulso sensível deve fazer o maior contato possível com o

⁴²⁷ Id.

⁴²⁸ E.E. XIII, p. 64.

mundo, e a personalidade, desenvolver o mais intensamente possível sua autonomia em relação às contingências. O que parece ser, à primeira vista, uma mera limitação dos impulsos, é na verdade uma complementaridade de suas respectivas forças: se, de um lado, o impulso sensível é limitado, não por impotência, mas pela liberdade moral do impulso formal, de outro, o impulso formal é relaxado, não por esmorecimento da vontade, mas pela profusão de sensações que resistem ao influxo da liberdade no ânimo. Para Schiller, mesmo na passividade o homem está atento minimamente em certo grau de percepção, pois mesmo a mais passiva das faculdades requer tensão. É necessário, portanto, uma distensão das forças recíprocas para que haja o perfeito equilíbrio na natureza humana. Conforme o nosso autor, quando o homem *inverte* esta relação é lavado ao engano no tocante à sua destinação de dois modos distintos:

Pode transpor a intensidade requerida pela força ativa para passiva, fazer com que o impulso material preceda o formal e tornar dominante a faculdade receptiva. Pode atribuir à força ativa a extensão, que cabe por direito à passiva, fazer com que o impulso formal preceda o material e substituir a faculdade receptiva pela determinante. No primeiro caso nunca será *ele mesmo*; no segundo, nunca *outra coisa*; nos dois casos, portanto, não será *nenhum dos dois* – será zero.⁴²⁹

Diante destes dois modos, ou bem o homem pode transferir a energia do impulso formal para o natural, fazendo com que o último prevaleça sobre o primeiro, vigorando o caráter selvagem; ou bem conferir a extensão da força passiva à ativa, de modo que esta preceda àquela, subsumindo o caso à lei, quando predomina o caráter bárbaro. Em ambos os casos, o homem jamais será homem em seu sentido pleno, pois que terá sempre anulado um de seus impulsos.

Nesta décima terceira carta, Schiller acrescenta outra interessante nota para mostrar o efeito maléfico do predomínio da sensibilidade sobre o pensamento e a ação, bem como o dano ocasionado pela supremacia da razão no conhecimento e no agir humanos. Ambos os casos são igualmente comuns, ainda que o primeiro seja mais evidente que o segundo, ficando muito mais à mostra o “prejuízo causado à intuição e ao sentimento pela precipitação das forças do pensamento e da vontade”.⁴³⁰ Schiller afirma que uma das principais causas da letargia da ciência natural de seu tempo está relacionada à tendência para os juízos teleológicos, uma vez que ao serem usados constitutivamente sobrepõem a faculdade determinante à receptiva. Aqui, Schiller reporta-se diretamente ao pensamento kantiano, segundo o qual um juízo teleológico não pode ser determinante (constitutivo), mas tão somente reflexionante. Trata-se, pois, de um “juízo sobre a finalidade em coisas da natureza, que é considerada como um fundamento da

⁴²⁹ Ibid., p. 64-65.

⁴³⁰ E.E. XIII, p. 65 (segunda nota à carta).

possibilidade destas últimas”.⁴³¹ Desse modo, este conceito não é posto no objeto, mas unicamente no sujeito, sobretudo em sua faculdade de refletir.⁴³²

Ainda segundo a referida nota, por mais persistente e variado que possa ser o contato sensível do homem com a natureza, toda a multiplicidade que há nela é perdida, ou seja, não é apreendida. Isso se dá pelo fato de procurarmos na natureza somente aquilo que nela colocamos, uma vez que “não lhe permitimos marchar *em direção ao nosso interior*, já que com a razão impaciente e precipitada empenhamo-nos em *exteriorizar-nos em direção a ela*”.⁴³³ Por outro lado, quando o homem se aproxima da natureza com seus sentidos mais puros, surpreende-se com toda a diversidade de fenômenos que a prevenção racional havia encoberto à percepção. O que causa essa cegueira no homem ante à diversidade da natureza é exatamente “a usurpação violenta da força de pensamento num âmbito em que não é autoridade absoluta”.⁴³⁴ Mais uma vez Schiller enfatiza a patologia da modernidade, pois para ele, a esterilidade da ciência moderna calcada apenas em um racionalismo barbarizado, resultou na cisão dos impulsos humanos, causando danos tanto para a razão quanto para os sentidos.

Para Schiller, a condição para que o homem se torne um ser ativo física e moralmente é a conjugação do sentimento e do caráter. Sobre isso, ele indaga: “Por louváveis que sejam nossas máximas, como poderemos ser razoáveis, bondosos e humanos se falta a faculdade de aprender fiel e verdadeiramente a natureza do outro, se falta a força de nos apropriarmos de situações estranhas, de tornarmos nosso o sentimento alheio?”⁴³⁵ Para ele, tal faculdade sucumbe tanto diante da educação racionalista que o homem recebe, quanto daquela educação que dá a si mesmo, na proporção em que procura subtrair seus desejos e fortalecer seu caráter. Assim, perante o impedimento de fiar-se nos próprios princípios, tendo em vista a vivacidade de sua natureza sensível, o homem prefere desumanizar os sentimentos como o melhor caminho para seu caráter. Este é um modo muito mais fácil de lidar com o conflito de seus impulsos.

Nessa operação reside aquilo que, na maior parte das vezes, se chama *formar um homem*, e isso no melhor sentido da palavra, quando significa um cultivo do homem interno, e não apenas do homem externo. Um homem assim formado estará, evidentemente, protegido de tornar-se crua natureza ou de aparecer como tal; ao

⁴³¹ KANT. *Crítica de faculdade de julgar*, p. 47 (//232) (Primeira Introdução).

⁴³² Márcio Suzuki ressalta que a diferença entre o juízo teleológico e o determinante é importante “visto que o juízo estético aparenta-se com o teleológico no fato de que aquele, ainda segundo Kant, não põe constitutivamente o belo no objeto, mas apenas na reflexão que o objeto suscita”. *E.E.*, p. 146, nota 47 (do tradutor Márcio Suzuki).

⁴³³ *E.E.* XIII, p. 65 (segunda nota à carta).

⁴³⁴ Id.

⁴³⁵ Id.

mesmo tempo, entretanto, estará armado de princípios contra toda sensação da natureza, impermeável *exterior e interiormente* a qualquer humanidade.⁴³⁶

Schiller acredita que a verdadeira formação deve considerar tanto o cultivo interno do homem quanto o externo, uma vez que desenvolverá em igual medida suas faculdades sensíveis e racionais, concorrendo, assim, para o conceito pleno de sua humanidade. Schiller finaliza sua nota afirmando que substituir o homem *real*, que requer nosso amparo, pelo *ideal*, que certamente tem condições de amparar-se a si próprio, em muito facilita os deveres sociais. Porém, isso não é suficiente para garantir uma plena formação do caráter, se esta formação for pautada apenas pela racionalidade. No parágrafo subsequente à referida nota, Schiller apresenta as duas possibilidades em que o homem tem anulados um de seus impulsos nos casos em que prevalecem unilateralmente, ora tornando-o sem conteúdo no tempo, quando o impulso sensível predomina, ora tornando-o sem forma na ideia, quando o impulso formal antecede à realidade:

Se o impulso formal se torna receptivo, isto é, se a força do pensamento se antecipa à sensibilidade e a pessoa substitui o mundo, ela deixa de ser força e sujeito autônomos na mesma proporção em que toma o lugar do objeto, pois aquilo que perdura exige modificação, e a realidade absoluta exige limites para sua manifestação. Se o homem é apenas forma, não *tem* nenhuma forma, e com o estado suprime-se também a pessoa. Numa palavra: a realidade somente pode ser-lhe exterior à medida que ele é autônomo, e somente nesta medida ele é receptivo; somente à medida que é receptivo a realidade está nele e ele é uma força pensante.⁴³⁷

O que se deixa ver nessa passagem é o resultado do espírito do texto kantiano que Schiller insiste em afirmar contra Fichte. A concepção schilleriana de reciprocidade entre os impulsos sensível e formal destoa completamente desse modo de compreensão do sistema kantiano. Da tese de Fichte, Schiller conserva a necessidade de se responder ao problema da destinação do homem por uma via antropológica. Entretanto, distancia-se daquele filósofo ao admitir que o homem só será homem verdadeiramente quando suas capacidades natural e formal entrarem em acordo por meio de uma ação recíproca. O principal ponto de divergência entre ambos reside no fato de que Schiller não admite a subordinação unilateral da natureza pelo intelecto, mas quer o equilíbrio necessário entre as duas forças. Por se tratar de uma relação de reciprocidade, qualquer supremacia de um impulso sobre o outro levará à anulação do conceito puro da humanidade. Na medida em que um impulso requer modificação, esta exige permanência para subsistir junto a pessoa; na proporção em que o outro impulso reclama duração, esta solicita limites à realidade para dar sentido à autonomia.

⁴³⁶ E.E. XIII, p. 65.

⁴³⁷ Ibid., p. 66.

O ideal da humanidade preconizado por Schiller caracteriza-se pela harmonização de todas as faculdades do homem, algo que depende da simultaneidade de seu pleno contato com o mundo e do esforço livre da razão ante a vivacidade da sensibilidade. A limitação mútua de seus impulsos sensível e formal garantirá a unidade de sua natureza mista, e ambos devem ser pensados como energias que necessitam de distensão: “aquele, para não penetrar no âmbito da legislação, e este, para não penetrar no âmbito da sensibilidade”.⁴³⁸ Na verdade, tal distensão deve decorrer de uma ação da liberdade a partir de uma atividade da pessoa. Nesta operação, a intensidade sensível é moderada pela intensidade moral, a ponto de dominar todas as impressões para dar-lhes superfície na medida em que lhes toma profundidade. Como afirma nosso autor, o “caráter tem de determinar os limites ao temperamento, pois o *único* que o sentido pode perder é o *espírito*”.⁴³⁹ Ideia semelhante Schiller escreve ao Príncipe de Augustenburg, no *Anexo* à carta de 11 de novembro de 1793, ao explicar-lhe que a influência relaxante do belo constitui um incontestável benefício ao homem como ser sensível, “*na medida em que ele se manifesta apenas na sensibilidade*”.⁴⁴⁰ Vejamos como se expressa Schiller:

Mas este relaxamento da sensibilidade, que o belo deve causar e a dignidade do homem reclama, não deve resultar da falta de força sensível e do esgotamento, e sim ter como a sua fonte a auto-atividade do espírito, e a liberdade da razão tem de pôr limites ao poder dos impulsos naturais. Essa suavização e relaxamento a que visa o poeta não é um efeito da fraqueza, a qual merece apenas desprezo; ela é o efeito de uma atividade mais alta e espiritual, é uma ação do espírito. O sentido pode perder apenas para o espírito.⁴⁴¹

Nota-se aqui o destaque de Schiller para a via antropológica transcendental, em seu ensejo de conceber a beleza como uma energia capaz de promover o acordo entre as forças sensíveis e espirituais. Segundo Schiller, somente diante da beleza o homem será capaz de experimentar uma intuição perfeita de sua humanidade, pois apenas sob a influência de seus efeitos é que sua natureza mista encontra unidade pela reconciliação dos interesses dos sentidos com as leis da razão. Ao final da décima terceira carta Schiller reforça a ideia segundo a qual a distensão do impulso sensível não pode ser entendida como um enfraquecimento de suas funções, tampouco “a distensão do impulso formal pode ser o efeito de uma incapacidade espiritual e de um esmorecimento das forças de pensamento e da vontade”,⁴⁴² algo que, segundo nosso autor, rebaixaria toda a humanidade. Nesse momento, Schiller apresenta uma ideia

⁴³⁸ *E.E. XIII*, p. 66.

⁴³⁹ *Id.*

⁴⁴⁰ *C.E. Anexo*, § 6, p. 105.

⁴⁴¹ *Ibid.*, § 7, p. 105.

⁴⁴² *E.E. XIII*, p. 66.

heterodoxa em relação à letra do sistema kantiano, ao reconhecer que a fonte honrosa das sensações deve ser exatamente sua exuberância. Para ele, “a sensibilidade tem de afirmar seu âmbito com força vitoriosa e resistir à violência que o espírito gostaria de fazer-lhe pela atividade antecipadora”.⁴⁴³ Schiller aponta para o perigo destrutivo da desproporção entre os impulsos humanos ao mesmo tempo em que defende sua plena harmonia. “Numa palavra: o impulso material tem que ser contido em limites convenientes pela personalidade, e o impulso formal deve sê-lo pela receptividade ou pela natureza”.⁴⁴⁴

É graças à influência da beleza que matéria e forma podem harmonizar-se e conduzir o homem à liberdade. Entretanto, Schiller adverte que o “efeito relaxante do belo deixa pois de ser benéfico e torna-se pernicioso *tão logo se manifesta na espiritualidade*”.⁴⁴⁵ Essa qualidade não pode ser aplicada ao homem racional, pois “tudo o que pode ser feito pela cultura da humanidade termina nesta regra: ‘limitar a energia sensível pela espiritual’”.⁴⁴⁶ Trata-se, portanto, de um imperativo da beleza que determina que nem o homem sensível pode ser suficientemente distendido, nem o racional pode ser suficientemente tensionado. Com isso, Schiller nos coloca aqui diante de um problema que permanece em aberto em suas cartas e do qual trataremos na conclusão deste estudo: o da relação entre o belo e o sublime, já que ambos parecem estar numa relação direta com os efeitos suavizante e enérgico da beleza bem como com o conceito mesmo da educação estética. Na passagem abaixo, Schiller faz referência à aptidão da formação estética para servir de instrumento para uma formação ética, mediante os efeitos da beleza sobre o homem sensível e o homem espiritual: “Assim, se a formação estética encontra este duplo carecimento, se *por um lado* ela desarma a rude violência da natureza e relaxa a animalidade, se *por outro lado* desperta a força auto-ativa da razão que torna veraz o espírito, *então* [...] está apta a servir de instrumento para a formação ética”.⁴⁴⁷

A única forma de se chegar a tal equilíbrio é trilhar pela via estética, criando uma cultura estética que tenha por função prática a fundação de um Estado ético, como última consequência de um processo formativo através do gosto e das artes. Assim, tensionando e relaxando proporcionalmente a natureza humana, finalmente será possível equilibrar a cultura estética e a vida moral e política.⁴⁴⁸ Na afirmação a seguir, sobre os efeitos da beleza, Schiller alude novamente à relação do belo e do sublime com a cultura estética, que, por sua vez, remete à

⁴⁴³ Ibid., p. 67.

⁴⁴⁴ Id.

⁴⁴⁵ C.E. Anexo, § 8, p. 105.

⁴⁴⁶ Ibid., § 9, p. 105.

⁴⁴⁷ Ibid., § 10, p. 105.

⁴⁴⁸ BARBOSA. “O ‘idealismo estético’ e o *factum* da beleza. Schiller como filósofo”. In. *Limites do belo*, p.146.

educação estética: “Este duplo efeito é o que exijo incansavelmente da cultura bela e para o qual ela encontra também no belo e no sublime os instrumentos necessários”.⁴⁴⁹ Através do belo (efeito suavizante) a cultura estética contraria o embrutecimento, pelo sublime (efeito enérgico), combate o afrouxamento; e somente o perfeito equilíbrio entre ambos os modos de sentir plenifica o gosto e o conceito de humanidade.

Isso nos leva a inferir que o conceito de cultura estética, que aparece especialmente nas cartas ao Príncipe, é pensado por Schiller como uma espécie de código de leis estéticas, que deve atuar no âmbito da cultura prática para promover a formação ética do homem. Quando apresenta nas cartas de *Die Horen* a noção de educação estética, é como se Schiller somasse àquela concepção de cultura estética uma nova perspectiva de formação, voltada não só para a formação moral do homem, mas também para o aprimoramento de sua sensibilidade, cuja eficácia depende de como o Ideal da beleza é moldado em suas formas sensíveis e espirituais, tal como Schiller prescreve na nona carta sobre a educação estética. Ao que parece, a educação estética fora pensada como um caminho didático para se atingir a criação da cultura estética e finalmente tornar possível a instituição do pretense Estado moral. Assim, a educação estética pode ser compreendida como um grande projeto pedagógico destinado à formação de um modelo específico de homem que se pretende representante da humanidade a partir de uma concepção de beleza Ideal, a qual Schiller extrai dos cânones da Antiguidade grega.

2.3 O impulso lúdico e o conceito racional puro da beleza

Neste tópico apresentaremos a décima quarta e a décima quinta cartas sobre a educação estética, as quais não mantêm relação com as cartas ao Príncipe. Este estudo implicará um aprofundamento do conceito central de sua teoria dos impulsos, qual seja: o impulso lúdico, definido como uma “forma viva” por representar a unidade entre o impulso formal (forma) e o impulso sensível (vida). Especificamente na décima quarta carta, Schiller mostra que o equilíbrio entre esses dois impulsos antagônicos é promovido pelo impulso lúdico, permitindo ao homem conhecer sua verdadeira destinação, por se tornar o símbolo de uma determinação realizada em si mesma. O impulso lúdico, portanto, é o conceito que Schiller desenvolve para fazer o nexos entre necessidade e liberdade.

Schiller argumenta que o processo de educação estética do homem deve ser gerenciado pelos efeitos que a beleza produz naquele que a contempla em estado de liberdade estética.

⁴⁴⁹ C.E. Anexo, § 10, p. 105-106.

Nesse processo, o impulso lúdico é o meio pelo qual o homem se torna capaz de solucionar, na prática, um problema de ordem política ou moral. É partindo desse princípio que Schiller acredita que a instituição de uma cultura estética se dá por meio de uma razão sensível e prática, desde que mediada pelo homem em estado estético ou estado de jogo. Em sua teoria dos impulsos, Schiller transpõe a relação da razão com a sensibilidade para um nível antropológico transcendental – nos moldes do sistema fichteano –, porém convertendo-a em uma relação de harmonia na estrutura fundamental do homem. Nesta nova forma de relacionar-se, os impulsos sensível e formal passam de uma dissociação a uma interação mútua.

O impulso sensível, caracterizado pela resistência da matéria à forma em virtude de seu temperamento selvagem, e o impulso formal, pela imposição da vontade racional à materialidade devido a autonomia e universalidade das leis morais, passam agora a ser mediados por um terceiro caráter. Schiller já havia solicitado esse caráter desde a sua terceira carta sobre a educação estética, como aquele que estabeleceria a harmonia entre o Estado natural e o Estado moral, de modo a organizar social e politicamente o mundo da experiência. Agora, ele apresenta o conceito de impulso lúdico, interiorizando o problema da liberdade na estrutura pulsional humana, para consolidar um estado estético como uma exigência da razão. Esse estado estético representa o ideal de unidade a ser perseguido com a convergência dos impulsos. Como o próprio Schiller pontua logo no início de sua décima quarta carta: “Chegamos agora ao conceito de ação recíproca entre dois impulsos, em que a eficácia de cada um ao mesmo tempo funda e limita a do outro; em que cada um encontra sua máxima manifestação justamente pelo fato de que o outro é ativo”.⁴⁵⁰

Quando Schiller se refere à eficácia (*Wirksamkeit*) dos impulsos, está ressaltando a noção de *causalidade* entre eles que se estabelece na ação recíproca: a atuação de um sobre o outro decorre exatamente da eficácia de suas energias. A atuação de um, como causalidade, provoca sobre o outro, como causado, um efeito que depende somente daquilo que lhe causou, e isso se dá de uma forma recíproca. Assim, a ação recíproca é um princípio de causalidade que organiza a atividade dos impulsos pelo concurso da razão. Schiller deve essa concepção à tese de Fichte, segundo a qual conceitos sintéticos provêm da unificação de opostos. Essa tese é apresentada em sua *Doutrina-da-Ciência de 1794*, quando sustenta a unidade do Eu e do Não-eu. Ali, Fichte afirma que “Nenhuma ação antitética, como a pressuposta para a possibilidade da análise em geral, é possível sem uma ação sintética”.⁴⁵¹ Assim, para cada ação antitética

⁴⁵⁰ E.E. XIV, p. 69.

⁴⁵¹ FICHTE. *A Doutrina-da-Ciência de 1794*, p. 63.

determinada há uma ação sintética determinada, uma vez que ambas “estão inteiramente unificadas, são uma e a mesma ação, e apenas na reflexão são distinguidas”.⁴⁵² Segundo Fichte, como consequência desta operação é possível sempre concluir da antítese à síntese; isto é, “o terceiro termo em que os dois opostos estão unificados, pode igualmente ser estabelecido; não como produto da reflexão, e sim com seu achado; mas como produto daquela ação sintética originária do eu”.⁴⁵³ Por esse motivo, “*como* ação, não deve justamente chegar à consciência empírica, como tampouco o deviam as ações até agora estabelecidas”.⁴⁵⁴

Tais ações são *sintéticas* exatamente por serem determinadas pelo Eu; mas, a reflexão que as estabelece é puramente *analítica*. Schiller se vale desse princípio, que fundamenta o saber em relações de identidade e não-identidade, para sistematizar sua teoria dos impulsos como base da educação estética, algo bem marcante em sua própria produção artística.⁴⁵⁵ Em ambas, a relação dos opostos evidencia-se como um princípio de seu pensamento e de seu processo criativo. Ao fundamentar a unidade a partir da cisão dos impulsos, Schiller “verticaliza a reflexão das partes, sugere delas a *re-união* e acena com uma totalidade refeita, plena e inaugural”.⁴⁵⁶ A suposição de um terceiro impulso surge dos próprios elementos discordantes que atendem à síntese quando harmonizados. Se em Fichte são os conceitos de Não-eu e Eu que estão em evidência na determinação recíproca, em Schiller, são os de impulso sensível e impulso formal que se harmonizam em ação recíproca com um mesmo grau de eficácia.

Schiller segue o princípio fichteano da “síntese da *causalidade*” (*Wirksamkeit*), segundo o qual a parte a que se confere *atividade* denomina-se “causa (*Ursache*), (realidade originária (*Ur-Realität*), realidade positiva pura e simplesmente posta”, e a parte a que se concede *passividade* é designada como o causado (*Bewirkte*), ou seja, como o efeito (*Effekt*) que produz “uma realidade dependente de outra e não uma realidade originária”.⁴⁵⁷ Conforme Fichte, essas duas partes pensadas juntas configuram “*uma atuação*” (*Wirkung*), com a ressalva de que não

⁴⁵² Id.

⁴⁵³ Id.

⁴⁵⁴ Ibid., p. 63-64.

⁴⁵⁵ ANTHONIO E SILVA, Jorge. *O fragmento e a síntese: a educação estética do homem*. São Paulo: Perspectiva, 2003, p. 105. (Coleção Estudos, n. 195).

⁴⁵⁶ ANTHONIO E SILVA. *O fragmento e a síntese*, p. 105.

⁴⁵⁷ FICHTE. *A Doutrina-da-Ciência de 1794*, p. 70. De acordo com Rubens Rodrigues Torres Filho, ao introduzir a noção de *causalidade*, “Fichte procede a uma série de ajustes terminológicos, indispensáveis para o rigor da dedução. Em função da ideia-mestra contida no verbo *wirken* – atuar, efetuar – a causalidade será *Wirksamkeit* (eficácia), e não *Kausalität*, assim como o efeito será *Bewirktes* (o efetuado, o causado), e não *Wirkung*, como costuma ser chamado, com essa indevida desinência ativa”. Cf. FICHTE, Johann Gottlieb. *A Doutrina-da-Ciência de 1794 e outros escritos*. 3. ed. Seleção de textos, tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1988, p. 70. (Coleção Os Pensadores), nota 48 (do tradutor Rubens Rodrigues Torres Filho).

devemos “nunca dar ao causado o nome de *Wirkung*”,⁴⁵⁸ e sim *Bewirktes*, com o sentido mesmo de *o efetuado, o causado*. Devido à unidade sintética, causa e causado devem ser pensados como um e o mesmo. Essa confluência da causa com o causado representa a limitação recíproca dos impulsos, acerca da qual Schiller se referiu ao final da décima terceira carta. Ali, ele afirmou que “o impulso material tem de ser contido em limites convenientes pela personalidade, e o impulso formal deve sê-lo pela receptividade ou pela natureza”.⁴⁵⁹ Para ele, tal confluência deve ser pensada como um ideal de totalidade da existência humana: uma destinação ao infinito em que o homem envolve a realidade com a máxima liberdade, sem perder-se nela, pois, pela razão, é capaz de submeter toda a diversidade dos fenômenos sem destruí-los.

Esta relação de reciprocidade entre os dois impulsos é meramente uma tarefa da razão, que o homem só está em condições de solucionar plenamente na perfeição de sua existência. É a *Ideia de sua humanidade*, no sentido mais próprio da palavra, um infinito, portanto, do qual pode aproximar-se mais e mais no curso do tempo sem jamais alcançá-lo.⁴⁶⁰

Percebe-se que Schiller se apoia perfeitamente na ideia fichteana de tarefa infinita, delineada em sua primeira preleção sobre a destinação do erudito:

Encontra-se no conceito de homem que sua meta última é inalcançável, que o seu caminho para ela tem de ser infinito. Portanto, a destinação do homem não é alcançar essa meta. Mas ele pode e deve aproximar-se cada vez mais dessa meta; e, por isso, *a aproximação ao infinito dessa meta* é a sua verdadeira destinação como *homem*, isto é, como ser racional, mas finito, como ser sensível, mas livre.⁴⁶¹

Como a concordância plena do homem consigo mesmo identifica-se com a perfeição em seu sentido mais elevado, Fichte conclui que “a *perfeição* é a meta suprema e inalcançável do homem; mas o *aperfeiçoamento ao infinito* é a sua destinação”.⁴⁶² Para ele, o homem existe para se tornar cada vez melhor eticamente, bem como tornar o mundo que o circunda sensivelmente melhor.⁴⁶³ Na referida preleção, Fichte afirma ainda que a perfeita concordância do ser racional consigo mesmo, como meta suprema e última do homem, é o que Kant chama

⁴⁵⁸ Id.

⁴⁵⁹ *E.E.* XIII, p. 67.

⁴⁶⁰ *Ibid.*, p. 69.

⁴⁶¹ FICHTE. “Primeira preleção: Sobre a destinação do homem em si”. In. _____. *O destino do erudito*, p. 27.

⁴⁶² Id.

⁴⁶³ Na *Doutrina-da-Ciência de 1794*, Fichte apresenta argumentos semelhantes ao afirmar que o homem como ser absoluto, não representado e não representável, em nada se compara aos seres naturais e, por isso, também não lhes é oposto. Apesar disso, segundo a forma lógica do juízo, ambos os conceitos devem unificar-se “meramente na ideia de um eu cuja consciência não fosse determinada por nada fora dele mas que, pelo contrário, determinasse tudo fora dele por sua mera consciência”. Essa ideia não é em si mesma sequer pensável, pois traz em seu bojo a contradição entre os conceitos positivo e negativo, respectivamente, de racionalidade e naturalidade. Mas, tal ideia “está estabelecida como supremo fim prático para nós. O homem deve aproximar-se sempre mais, ao infinito, da liberdade, em si inalcançável”. Cf. FICHTE. *A Doutrina-da-Ciência de 1794*, p. 59.

de *sumo bem*,⁴⁶⁴ ou seja, a felicidade. Mais adiante, ele agrega que o homem não é determinado à bondade ética pelo desejo de felicidade; pelo contrário, “o conceito mesmo de felicidade e o desejo dela procedem originalmente da natureza ética do homem”.⁴⁶⁵ Para Fichte, o “impulso é o que há de primeiro e supremo no homem. Ele exige o seu objeto antes de qualquer conhecimento e antes de sua existência. Ele pura e simplesmente exige algo, mesmo se isto em geral não exista de modo algum”.⁴⁶⁶ No impulso está determinado preliminarmente aquilo que pode tornar e tornará o homem feliz, e isto ocorre tanto nos impulsos físicos quanto nos morais.

Nesse ponto, Schiller coaduna com o pensamento de Fichte, segundo o qual o homem, enquanto ser racional, depende tanto de coisas dentro de si, como de fora de si; e o *sumo bem*, que é a perfeita concordância de um ser racional consigo mesmo e com todas as coisas fora dele, se mostra a partir de um duplo caráter: “como a concordância *da vontade* com a ideia de uma vontade eternamente válida, ou seja, como *bondade ética (sittliche Güte)* – e como a concordância *das coisas fora de nós* com a nossa vontade (evidentemente, com a nossa vontade racional), ou seja, com a *felicidade*”. Segundo Fichte, não “*é bom o que nos torna feliz*, e sim: – *só torna feliz o que é bom*. Sem felicidade nenhuma eticidade é possível”.⁴⁶⁷

Schiller já havia evidenciado isso logo no início de sua primeira carta sobre a educação estética, ao afirmar que trataria de um “objeto que está em contato imediato com a melhor parte de nossa felicidade e não muito distante da nobreza moral da natureza humana”,⁴⁶⁸ qual seja: a beleza, única capaz de harmonizar razão e sensibilidade, e, assim, fundar o homem Ideal pela concordância entre sua dignidade e sua felicidade. Sob essa ótica, a ação recíproca pode ser identificada com a plenitude da humanidade, como o supremo bem, ainda que como meta nunca possa efetivar-se na experiência. Cabe somente à razão a tarefa de se aproximar infinitamente dessa meta. Todo o esforço de Schiller de manter a tese da tarefa infinita é no sentido de superar o abismo entre os dois mundos nos quais Kant colocou o homem como um cidadão cindido, ora como ser sensível, ora como racional. Sobre isso, Schiller preceitua como o homem deve buscar a plenitude de sua humanidade pela dialética da reciprocidade:

“Ele não deve empenhar-se pela forma à custa de sua realidade, nem pela realidade à custa da forma; deve, antes, procurar o ser absoluto pelo determinado e o determinado pelo absoluto. Deve contrapor-se um mundo por ser pessoa, e ser pessoa por se lhe contrapor um mundo. Deve sentir por ser consciente e ser consciente por sentir.”⁴⁶⁹

⁴⁶⁴ Cf. KANT. *Crítica da razão prática*, A 198-199, p. 129-130.

⁴⁶⁵ FICHTE. “Primeira preleção: Sobre a destinação do homem em si”. In. _____. *O destino do erudito*, p. 25.

⁴⁶⁶ Nota de Fichte à edição dinamarquesa de 1796. Cf. *Ibid.*, p. 26, nota 9 (do tradutor Ricardo Barbosa).

⁴⁶⁷ *Ibid.*, p. 25-26.

⁴⁶⁸ *E.E.* I, p. 21.

⁴⁶⁹ *E.E.* XIV, p. 69.

As aspas na citação acima foram colocadas pelo próprio Schiller como um recurso que ele utilizava quando queria enfatizar um determinado raciocínio em seus textos. Ele chamava atenção para o fato de que o homem não pode conhecer sua humanidade enquanto opor-se ao mundo para afirmar sua pessoa, ou enquanto apenas sentir sua existência no tempo, omitindo sua existência absoluta.

O homem não pode experimentar a sua concordância com esta Ideia, com sua humanidade no sentido mais pleno, enquanto satisfaz exclusivamente um destes impulsos ou os dois sucessivamente: pois, enquanto apenas sente, fica-lhe oculta a sua pessoa, ou sua existência absoluta, e, enquanto apenas pensa, fica-lhe oculta a sua existência do tempo, ou seu estado.⁴⁷⁰

Mas, supondo-se que o homem possa executar essas duas atividades a um só tempo, poderá intuir sobre a totalidade de sua humanidade, pois estará aperfeiçoando-se ao infinito.

Existissem casos em que ele fizesse *simultaneamente* esta dupla experiência, em que fosse consciente de sua liberdade e sentisse a sua existência, em que se percebesse como matéria e se conhecesse como espírito, nestes casos, e só nestes, ele teria uma intuição plena de sua humanidade, e o objeto que lhe proporcionasse essa intuição viria a ser um símbolo de sua *destinação realizada* (visto que é apenas alcançável na totalidade do tempo) e, assim, uma exposição do infinito.⁴⁷¹

Nessa simultaneidade, as forças opostas passam a se comunicar em uma relação ideal de harmonia, independentemente da experiência. A *destinação realizada*, portanto, é a própria tarefa infinita em seu curso atemporal; é a busca mesma pela perfeição que jamais será alcançada, pois a Ideia de perfeição, como princípio regulador, não se efetiva na experiência. É o que Schiller adverte quando afirma que o homem não experimenta sua concordância com a Ideia, com sua humanidade na mais absoluta definição. Schiller não mais descreve a realidade, pois fala agora de um imperativo da razão que determina *como* deve ser a perfeição na humanidade do ponto de vista transcendental. Para tanto, pensa um novo impulso não como algo isolado para além do material e do formal, mas como o resultado da ação recíproca dos dois impulsos opostos em perfeita harmonia. Abaixo, destacamos o trecho da décima quarta carta em que Schiller introduz o conceito de impulso lúdico em sua teoria dos impulsos:

O impulso sensível quer que haja modificação, que o tempo tenha conteúdo; o impulso formal quer que o tempo seja suprimido, que não haja modificação. O impulso em que os dois atuam juntos (seja-me permitido chamá-lo *impulso lúdico* até que justifique a denominação), este impulso lúdico seria direcionado, portanto, a suprimir o tempo no *tempo*, a ligar o devir ao ser absoluto, a modificação à identidade.⁴⁷²

⁴⁷⁰ Id.

⁴⁷¹ Id.

⁴⁷² E.E. XIV, p. 69-70.

O impulso lúdico, portanto, é o responsável por fazer o nexos entre o devir e o homem racional absoluto, entre a identidade e a não-identidade. Este impulso só surge no homem enobrecido, aquele que se destina a reconciliar em si mesmo razão e sensibilidade, que coloca em marcha infinita a formação de seu caráter mediante o estético, ou seja, aquele homem submetido a uma educação estética. A beleza, como símbolo dessa formação, engendra a unidade humana em um estado efetivamente capaz de instituir a liberdade, validando o universal sem suprimir as individualidades.⁴⁷³ De conceito impensável, o impulso lúdico passa a conceito possível na Ideia, graças ao caráter simbólico da beleza em seu sentido pleno. Para introduzir uma conceituação do impulso lúdico, Schiller parte de uma comparação dos propósitos fundamentais dos três impulsos, ressaltando assim a imprescindibilidade do terceiro impulso na unidade da natureza mista do homem. “O impulso sensível quer ser determinado, quer receber o seu objeto; o impulso formal quer determinar, quer engendrar o seu objeto; o impulso lúdico, então, empenha-se em receber assim como teria engendrado e engendrar assim como o sentido almeja por receber”.⁴⁷⁴

De acordo com Schiller, por uma imposição física, o “impulso sensível exclui de seu sujeito toda a espontaneidade e liberdade”, bem como, por uma necessidade moral, “o impulso formal exclui do seu [sujeito] toda dependência e passividade”.⁴⁷⁵ Desse modo, cada impulso impõe à mente uma necessidade específica: o primeiro, reivindica modificação através das leis da natureza; o segundo, reclama permanência pelas leis da razão. Por seu turno, o impulso lúdico, enfatiza Schiller, em que os outros dois impulsos atuam juntos, “imporá necessidade ao espírito física e moralmente a um só tempo; pela supressão de toda contingência ele suprirá, portanto, toda necessidade, libertando o homem tanto moral quanto fisicamente”.⁴⁷⁶ Por prover todas as exigências morais e naturais do homem, o impulso lúdico dá-lhe a liberdade, portanto, este impulso é a força que movimenta todo o processo de enobrecimento do caráter humano, e por isso está no centro do conceito da educação estética.

Apesar de os impulsos sensível e formal não serem coetâneos, pois, enquanto o primeiro é estabelecido no tempo, o segundo é determinado infinitamente na Ideia, cabe ao terceiro

⁴⁷³ BARBOSA. “O ‘idealismo estético’ e o *factum* da beleza. Schiller como filósofo”. In. *Limites do belo*, p.158.

⁴⁷⁴ E.E. XIV, p. 70. Em *Die Horen* seguia: “Der Sachtrieb, kann man sagen, ist dahin gerichtet die Einheit in der Zeit zu vervielfältigen, weil die Empfindung Succession von Realitäten ist; der Formtrieb ist dahin gerichtet, die Vielheit in der Idee zu vereinigen, weil der Gedanke Übereinstimmung des Verschiedenen ist: der Spieltrieb wird also damit umgehen, die Einheit der Idee in der Zeit zu vervielfältigen; das Gesetz zum Gefühl zu machen; oder was eben soviel ist, die Vielheit in der Zeit in der Idee zu vereinigen; das Gefühl zum Gesetz zu machen”. Cf. *H.* v. 1, n. 2, XIV, p. 80. (Doravante *Die Horen* será indicada por *H*, nas notas).

⁴⁷⁵ E.E. XIV, p. 70.

⁴⁷⁶ E.E. XIV, p. 70.

impulso, e somente a ele, torná-los perfeitamente unidos a partir da própria gênese dialética que os torna contraditórios.⁴⁷⁷ É na própria contradição que Schiller vislumbra a unidade infinita da natureza humana, tendo em vista que o simples fato de os impulsos sensível e formal se contraporem não significa que deve haver a exclusão de um em favor de outro. Intuir a plenitude da humanidade não implica a perda da sensibilidade ou o ganho da razão, mas a simultaneidade necessária para que se supere o abismo entre liberdade e necessidade. Nesse sentido, o conceito da educação estética envolve não apenas o estético, mas estende-se também à esfera moral. É possível afirmar que há agora uma fraternidade – no sentido estético-moral, e não no religioso – entre inclinação e respeito, que concorre para o conceito de amor, o que vale também para o conceito de jogo estético. Schiller apresenta essa definição servindo-se do seguinte exemplo:

Quando cercamos de paixão quem mereça nosso desprezo, sentimos penosamente o *constrangimento da natureza*. Quando temos intenções hostis a quem mereça nosso respeito, experimentamos penosamente o *constrangimento da razão*. Tão logo, entretanto, ele interessa nossa inclinação e conquista o nosso respeito, desaparecem tanto a coerção do sentimento quanto a da razão⁴⁷⁸ e começamos a amá-lo, isto é, jogamos a um tempo com nossa inclinação e com o nosso respeito.⁴⁷⁹

No prazer estético, assim como no amor, desaparecem os constrangimentos da natureza e da razão, pois inclinação e respeito unificam-se. Essa unificação é processada inteligentemente por meio da ação recíproca, da qual o impulso lúdico é produto e índice do acordo da felicidade com a perfeição.

O impulso sensível torna contingente a nossa índole formal, e o impulso formal torna contingente nossa índole material, à medida que aquele nos constrange fisicamente, e este, moralmente; ou seja, é contingente se nossa felicidade concorda com nossa perfeição, ou esta com aquela.⁴⁸⁰

Com os dois impulsos antagônicos sob a influência da beleza, felicidade e perfeição desenvolvem-se plenamente na experiência sem que haja constrangimento desproporcional entre natureza e razão. Com isso, surge no ânimo um estado rico em experiência sensível e em manifestações autônomas do pensamento e da vontade, conduzindo o homem à liberdade. Este novo estado diz respeito a um estado de liberdade na vida sensível originado da beleza, no qual a plenitude da natureza se une à capacidade do homem de determinar livremente sua destinação.

⁴⁷⁷ ANTHONIO E SILVA. *O fragmento e a síntese*, p. 108-109.

⁴⁷⁸ Em *H*, no lugar da expressão “da razão” (*der Vernunft*), aparece “da consciência” (*des Gewissens*): “Sobald er aber zugleich unsre Neigung intereßiert und unsere Achtung sich erworben, so verschwindet sowohl der Zwang der Empfindung als der Zwang des Gewissens, und wir fangen an, ihn zu lieben, d. h. zugleich mit unsrer Neigung und mit unsrer Achtung zu spielen”. Cf. *H*. v. 1, n. 2, XIV, p. 80-81.

⁴⁷⁹ *E.E.* XIV, p. 70.

⁴⁸⁰ *E.E.* XIV, p. 70.

Neste estado está em evidência o movimento recíproco da tríade pulsional do homem, em que o terceiro impulso faz a passagem da vida sensível ao pensamento e à ação livres.⁴⁸¹

Este terceiro impulso – o impulso lúdico – compreendido como um produto da atividade psicológica do homem, é o meio pelo qual suas disposições formal e material cooperam em ação combinada.⁴⁸² Entretanto, tal impulso não é concebido por Schiller como um mero produto passivo da combinação dos dois outros impulsos, mas como unidade de jogo, pois, “uma vez ativado reage a cada um daqueles, determinando-os como uma nova forma modificada, garantindo e desenvolvendo sua cooperação em harmonia”.⁴⁸³ Este impulso, afirma Schiller, “tornará contingentes tanto nossa índole formal quanto a material, tanto nossa perfeição quanto nossa felicidade, justamente porque torna *ambas* contingentes, e porque a contingência também desaparece com a necessidade”.⁴⁸⁴ Assim, suprime-se a contingência na perfeição e na felicidade, “levando forma à matéria, e realidade à forma”.⁴⁸⁵

O impulso lúdico recebe as contribuições do mundo exterior e as determina pelo jogo livre das pulsões, equilibrando os interesses da razão e dos sentidos. Com isso, na “mesma medida em que toma às sensações e aos afetos a influência dinâmica, ele os harmoniza com as ideias da razão, e na medida em que despe as leis da razão de seu constrangimento moral, ele as compatibiliza com o interesse dos sentidos”.⁴⁸⁶ O conceito de jogo aparece na terceira *Crítica* de Kant com o sentido de jogo livre das faculdades cognitivas da imaginação e do entendimento. Estas faculdades são colocadas em jogo livre por uma “representação dada ao *conhecimento em geral* [...], pois nenhum conceito determinado as limita a uma regra particular do conhecimento”.⁴⁸⁷ Para Kant, o conceito de jogo é esclarecido fundamentalmente ao lado da noção de liberdade, fato que determina o caráter universal e subjetivo da beleza, o qual atende a um senso comum a toda humanidade. Por ser desprovido de conceito, o jogo livre das faculdades não possui um caráter objetivo, sendo a liberdade e a subjetividade seus dois

⁴⁸¹ LEROUX. “L’esthétique des Lettres”. In. SCHILLER. *Lettres sur l’Éducation Esthétique de l’Homme*, p. 13.

⁴⁸² MURRAY, Patrick T. *The development of german aesthetic theory from Kant to Schiller: A philosophical commentary on Schiller’s aesthetic education of man*. Lewiston: Edwin Mellen Press, 1994, p. 35.

⁴⁸³ MURRAY. *The development of german aesthetic theory from Kant to Schiller*, p. 35.

⁴⁸⁴ *E.E.* XIV, p. 70.

⁴⁸⁵ *Ibid.*, p. 70-71.

⁴⁸⁶ *Ibid.*, p. 71. Em *H* seguia: “Unter seiner Herrschaft wird das Angenehme zu einem Objekt, und das Gute zu einer Macht werden. Er wird in seinem Objekte die Materie mit der Form und die Form mit der Materie auswechseln, er wird in seinem Subjekte Nothwendigkeit in Freyheit, und Freyheit in Nothwendigkeit verwandeln, und auf diese Art beyde Naturen in dem Menschen in die innigste Gemeinschaft setzen”. Cf. *H.* v. 1, n. 2, XIV, p. 81.

⁴⁸⁷ KANT. *Crítica da faculdade de julgar*, § 9, //216-217, p. 113.

atributos fundamentais. O jogo, assim, remete a uma relação não condicionada e substancialmente livre entre imaginação e entendimento, e não a uma regra do conhecimento.

Schiller parte da noção kantiana de jogo livre, mas estende seu sentido à ação recíproca entre as faculdades sensível e racional e não entre a imaginação e o entendimento. Ele admite a oposição estabelecida por Kant entre estas faculdades, mas não aceita sua permanência. Seu objetivo é ir além de Kant, harmonizando a natureza mista do homem por meio da esfera estética. O conceito schilleriano de jogo se baseia em uma concepção antropológica da ideia de humanidade, dada a partir da “mediação entre o absoluto e o finito, a liberdade e o tempo”.⁴⁸⁸ Dessa forma, o jogo, como disposição estética, identifica-se com a prática mesma da liberdade quando o homem adentra na esfera das ideias, sem desligar-se da esfera sensível. Por isso, na concepção de Schiller, “o jogo é o símbolo do cumprimento da determinação humana”.⁴⁸⁹ Com essa concepção, ele supera “o hiato da filosofia kantiana entre sensibilidade e razão”,⁴⁹⁰ conferindo ao jogo dos impulsos a promoção da unidade na natureza mista do homem a ser engendrada infinitamente por uma exigência racional. Na carta a seguir, veremos como Schiller amplia o conceito kantiano de jogo para uma atividade livre e capaz de tornar o homem plenamente humano e de dar objetividade à beleza.

2.3.1 O imperativo do belo

Desde os estudos preparatórios para suas preleções sobre estética, no semestre de inverno de 1792-93, Schiller já se mostrava convencido de que deveria haver objetividade no conceito da beleza, apesar de admitir a dificuldade de concebê-lo. Isso fica evidente na primeira carta sobre *Kallias*, de 25 de janeiro de 1793: “A dificuldade em estabelecer objetivamente um conceito da beleza e de legitimá-lo inteiramente *a priori* a partir da natureza da razão, de modo que a experiência a rigor o confirme cabalmente, mas que não careça de modo algum desse pronunciamento da experiência em prol de sua validade, essa dificuldade é quase ilimitada”.⁴⁹¹

⁴⁸⁸ FEIJÓO. “Estúdio introdutorio”. En. SCHILLER. *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*, p. LXVI.

⁴⁸⁹ Id.

⁴⁹⁰ Ibid., p. LIX.

⁴⁹¹ SCHILLER. *Kallias ou sobre a beleza*, carta de 25/01/1793, p. 41-42. Ideia semelhante é encontrada na carta ao Príncipe de Augustenburg, de 9 de fevereiro de 1793, escrita 15 dias após a carta enviada a Körner: “Habitualmente, considera-se uma explicação da beleza como fundamentada apenas porque ela está em concordância com a sentença do sentimento em casos singulares, ao passo que, se houvesse efetivamente um conhecimento do belo a partir de princípios, dever-se-ia ser fiel à sentença do sentimento apenas porque ela está em concordância com a explicação do belo. Ao invés de se examinar e retificar seus sentimentos segundo princípios, examinam-se os princípios estéticos segundo seus sentimentos” (cf. *C.E.* 9/fev./1793, §

Schiller afirma que na tentativa de deduzir um conceito objetivo da beleza não foi possível escapar do testemunho da experiência. Esta é a dificuldade que persiste, uma vez que seus argumentos são aceitos simplesmente por se presumir que estão de acordo com os juízos de gosto singulares, mas não por se acreditar “que seu juízo sobre o belo singular na experiência é correto por estar de acordo com a minha explicação”,⁴⁹². Com isso, enquanto não se chegar a esse ponto, ele conclui que “o gosto permanecerá sempre empírico, o que Kant, do mesmo modo, considera inevitável”.⁴⁹³ Entretanto, do que Schiller não se convence é precisamente “dessa inevitabilidade do empírico”,⁴⁹⁴ que impossibilita um princípio objetivo para o gosto.

Os estudos para suas preleções sobre estética levaram Schiller a conhecer com exatidão o pensamento de Kant e o colocaram “no caminho de refutá-lo”⁴⁹⁵ e de atacar sua afirmação acerca da impossibilidade de um tal princípio. Schiller alude aqui ao § 17 da terceira *Crítica*, no qual Kant é taxativo ao afirmar que “não pode haver uma regra objetiva para o gosto que determinasse por conceitos o que é belo”.⁴⁹⁶ Kant justifica esta afirmação, assegurando que “todo juízo originado nessa fonte é estético, isto é, tem o sentimento do sujeito, e não um conceito do objeto, como fundamento de determinação”.⁴⁹⁷ Para o filósofo de Königsberg, qualquer procura por um princípio do gosto que forneça um critério objetivo universal para a beleza torna-se infrutífera, por tal princípio ser impossível e contraditório. Kant se pauta na comunicabilidade universal da sensação sem conceitos e na unanimidade comum a todos os homens e tempos em relação ao sentimento de representação de determinados objetos.

Logo no início da “Analítica do belo”, Kant deixa claro que o juízo de gosto é meramente estético: “Para distinguir se algo é belo ou não, não relacionamos a representação ao objeto através do entendimento, visando o conhecimento, mas sim ao sujeito e ao sentimento de prazer ou desprazer, através da imaginação (talvez ligada ao entendimento)”.⁴⁹⁸ Nestes termos, a beleza decorre de um prazer desinteressado que envolve um juízo de gosto de caráter universal *a priori*. Em vista de não constituir um juízo de entendimento, o juízo de gosto não

5, p. 58); cf. tb. SCHILLER. *Fragmentos das preleções sobre estética do semestre de inverno de 1792-93*, §§ 11-12, p. 66-83.

⁴⁹² SCHILLER. *Kallias ou sobre a beleza*, carta de 25/jan./1793, p. 42.

⁴⁹³ Id.

⁴⁹⁴ Id.

⁴⁹⁵ Schiller faz essa afirmação em uma carta que envia a Bartholomäus Ludwig Fischenich, a 11 de fevereiro de 1793. NA 26, 188, *apud* BARBOSA, Ricardo. “Introdução”. In. SCHILLER, Friedrich. *Kallias ou sobre a beleza: a correspondência entre Schiller e Körner, janeiro-fevereiro de 1793*. Tradução e introdução de Ricardo Barbosa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002, p. 16. (Coleção Estéticas).

⁴⁹⁶ KANT. *Crítica da faculdade de julgar*, § 17, //231, p. 128.

⁴⁹⁷ Id.

⁴⁹⁸ KANT. *Crítica da faculdade de julgar*, § 1, //203, p. 99.

pode ser lógico, mas somente estético, ou seja, um juízo “cujo fundamento de determinação *só pode ser subjetivo*”.⁴⁹⁹ Toda relação das representações, incluindo-se a das sensações, pode ser objetiva, porém não aquela que se determina pelo sentimento de prazer ou desprazer, “pela qual não se designa absolutamente nada no objeto, mas na qual o sujeito se sente a si mesmo tal como é afetado pela representação”.⁵⁰⁰ Nesse sentido, a beleza não é uma propriedade do objeto, mas um sentimento de prazer que resulta do próprio jogo livre das faculdades.

Kant inviabiliza qualquer tentativa de pensar o caráter subjetivo do juízo de gosto como algo capaz de produzir conhecimento, já que tal juízo é estético e não cognitivo. Na proporção em que é fundamento de sua efetivação, esse tipo de juízo não está subjugado por nenhum desejo, não se adequa aos preceitos morais, e não tem como fim o conhecimento em relação ao conceito dos objetos. Schiller, por sua vez, entende que a filosofia kantiana carece de um aprimoramento, pois considera que a terceira *Crítica*, apesar de seus sólidos embasamentos, não foi capaz de promover a estética a uma doutrina do gosto. Para Schiller, Kant iniciou a aplicação dos princípios da filosofia crítica ao gosto, preparando apenas “os fundamentos para uma nova teoria da arte onde estes não estavam dados”.⁵⁰¹ A partir dessa percepção, Schiller se propõe à tarefa de consumir o sistema kantiano, servindo-se exatamente de seus meios e visando a elevar a estética a uma ciência filosófica capaz de incidir sobre a formação humana.

Em carta ao Príncipe de Augustenburg a 9 de fevereiro de 1793, Schiller critica a concepção kantiana do gosto fundada no jogo das faculdades: “Quando reflito sobre o vínculo do sentimento do belo e do grande⁵⁰² com a parte mais nobre do nosso ser [a razão], é-me impossível considerá-lo como um jogo apenas subjetivo da faculdade do sentir, o qual não é capaz de outra coisa senão de regras empíricas”.⁵⁰³ Assim como a verdade e o direito, a beleza também deveria repousar sobre fundamentos eternos, pois as leis originais da razão devem ser as mesmas leis do gosto. Entretanto, no lugar de se examinar e retificar os sentimentos segundo princípios, examinam-se os princípios estéticos de acordo com os sentimentos. “Este é o nó cujo desate infelizmente mesmo Kant considera impossível”.⁵⁰⁴ Este nó representa a dificuldade

⁴⁹⁹ Id.

⁵⁰⁰ Ibid., § 1, //204, p. 100.

⁵⁰¹ C.E. 9/fev./1793, § 3, p. 56.

⁵⁰² Em nota da NA traduzida por Ricardo Barbosa, consta que para Rolf-Peter Jans, a “referência ao ‘sentimento do belo e do grande’” remete à “distinção corrente no século XVIII entre o belo e o sublime, que Schiller conserva e busca superar ao final de ‘Sobre graça e dignidade’”. Cf. SCHILLER, Friedrich. *Werke und Briefe*. 12 vols. Vol. 8: *Theoretische Schriften*. Edição de Rolf-Peter Jans, com colaboração de Hans Richard Brittnacher, Gerd Kleiner e Fabian Störmer. Frankfurt: Deutscher Klassiker, 1992, p. 1381. Cf. C.E., p. 58, nota 9 (do tradutor Ricardo Barbosa).

⁵⁰³ C.E. 9/fev./1793, § 5, p. 57-58.

⁵⁰⁴ Ibid., § 6, p. 59.

de Schiller para estabelecer objetividade para o gosto sem o concurso da experiência. Tal dificuldade reside precisamente no fato de que o juízo sobre a beleza nunca pode ser completamente puro, tendo em vista que na experiência sempre haverá interferência do estado de espírito do homem durante a contemplação estética.⁵⁰⁵

É nas cartas sobre *Kallias*, onde se verifica “o primeiro testemunho de um confronto independente de Schiller com a *Crítica da faculdade do juízo* de Kant”,⁵⁰⁶ que aquele nó começa a ser desatado com a proposição de um critério objetivo da beleza. Tal proposição reaparece no texto “Sobre graça e dignidade”, publicado em junho de 1793 na *Neue Thalia*, “intimamente ligado ao teor do diálogo que vinha mantendo com Körner”.⁵⁰⁷ Nesse texto, Schiller “se volta contra o ascetismo monástico da ética kantiana”,⁵⁰⁸ ainda que se atenha aos fundamentos de seu sistema. Apesar da relação com a cartas sobre *Kallias*, agora as noções de gosto, beleza e arte são abordadas com vistas à sua aplicação no processo de formação estética e moral do homem. Segundo esse novo enfoque, o gosto aplicado a tal processo requer a preservação da moral e da natureza como dois domínios que transitam entre si sob a regência do estético, sem que haja uma anulação de suas essências. Schiller também introduz os primeiros argumentos de sua teoria dos impulsos, defendendo a possibilidade de se estabelecer uma relação entre as instâncias estética e moral. Estas, são concebidas como a estrutura do processo de formação estética que prever a compatibilização entre beleza e liberdade moral, na medida em que suas leis garantem a simultaneidade dos impulsos sensível e formal na subjetividade do homem.

Em ambos os textos Schiller lança as bases de sua teoria estética com a qual funda o conceito racional puro da beleza, apresentado com precisão na décima quinta carta sobre a educação estética. Ele mesmo afirma que sua teoria é uma quarta forma possível de explicar o belo a partir de um modo objetivo sensível, pois se distingue do subjetivismo sensível dos estetas sensualistas ingleses, como Edmund Burke, do subjetivismo racional de Kant, bem como do objetivismo racional de Leibniz, Wolff, Mendelssohn e Baumgarten. Ao fundar o objetivismo sensível, Schiller sintetiza aspectos sobre a beleza que julga coerentes nestas três teorias, pois cada uma delas “detém uma parte da experiência e contém manifestadamente uma

⁵⁰⁵ SUZUKI, Márcio. “O belo como imperativo”. In. SCHILLER, Friedrich. *A educação estética do homem: numa série de cartas*. 8. reimp. Tradução de Roberto Schwarz e Márcio Suzuki; introdução e notas de Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 2014, p. 12. (Coleção Biblioteca Pólen).

⁵⁰⁶ BERGHahn, Klaus L. (Hrsg.). “Anmerkungen”. In. SCHILLER, Friedrich. *Kallias oder über die Schönheit. Über Anmut und Würde*. Herausgegeben von Klaus L. Berghahn. Stuttgart: Reclam, 1994, p. 139.

⁵⁰⁷ Em “Sobre graça e dignidade” Schiller desenvolve suas conclusões acerca da beleza moral, temática também discutida nas cartas sobre *Kallias* de 18 e 19 de fevereiro, assim como sobre a beleza humana, assunto presente na carta de 23 de fevereiro. BARBOSA. “Introdução”. In. SCHILLER. *Kallias ou sobre a beleza*, p. 16-17.

⁵⁰⁸ BARBOSA. “O ‘idealismo estético’ e o *factum* da beleza. Schiller como filósofo”. In. *Limites do belo*, p.137.

parte da verdade; e o erro parece ser meramente que se tenha tomado essa parte da beleza, que concorda com ela, pela beleza mesma”.⁵⁰⁹ Ainda que encontre nestas teorias aspectos da verdade sobre o belo, Schiller as considera incompletas pelo fato de que “a maioria das belezas da experiência, que lhes pairam no pensamento, não são belezas inteiramente livres”.⁵¹⁰ A rigor, são “seres lógicos que estão sob o conceito de um fim, como todas as obras de arte e a maioria das belezas da natureza”.⁵¹¹

Segundo Schiller, isso teria induzido ao erro todos aqueles que colocaram a beleza sob uma perfeição intuível, levando a uma confusão entre o bom e o belo. Ele observa que Kant quis desfazer essa confusão distinguindo entre uma beleza livre (*pulchritudo vaga*) e uma beleza dependente (*pulchritudo adhaerens*), o que, porém, o teria levado a afirmar, “o que é algo estranho, que toda beleza que esteja sob o conceito de um fim não é uma beleza pura: que assim um arabesco ou algo semelhante, considerado como beleza, é mais puro do que a suprema beleza humana”.⁵¹² Assim, Kant teria separado o lógico do estético, mas também perdido completamente o conceito da beleza. Para Schiller, “a beleza se mostra no seu supremo esplendor justamente quando supera a natureza *lógica* do seu objeto”.⁵¹³ Ele estava convencido de que “a beleza é apenas a forma de uma forma e que o que se chama a sua matéria tem de ser simplesmente uma matéria formada. A perfeição é a forma de uma matéria; em contrapartida, a beleza é a forma dessa perfeição, que está pois para a beleza como a matéria para a forma”.⁵¹⁴ Com essa afirmação, Schiller considera a matéria como algo passível de representar a perfeição. Assim, diferenciando-se das teorias estéticas de seu tempo, dá um passo na direção de uma estética objetiva que define as características do belo objeto e não mais somente sua ação sobre o homem, superando, assim, o dualismo kantiano.

É na décima quinta carta sobre a educação estética que a beleza aparece pela primeira vez com esse sentido abstrato, como o máximo da liberdade, e não como um mero conceito empírico-histórico. Ao introduzir tal ideia, Schiller pede permissão ao leitor para prosseguir por mais alguns passos “por uma trilha pouco animadora”⁵¹⁵ da abstração, com a promessa de chegar ao ponto mais alto de sua analítica transcendental: o conceito racional puro da beleza.

⁵⁰⁹ SCHILLER. *Kallias ou sobre a beleza*, carta de 25/jan./1793, p. 42.

⁵¹⁰ Id.

⁵¹¹ Ibid., p. 42-43.

⁵¹² Ibid., p. 43. Neste trecho Schiller alude ao § 16 da terceira *Crítica*.

⁵¹³ Id.

⁵¹⁴ Id.

⁵¹⁵ *E.E.* XV, p. 73.

O objeto do impulso sensível, expresso num conceito geral, chama-se *vida* em seu significado mais amplo; um conceito que significa todo o ser material e toda a presença imediata nos sentidos. O objeto do impulso formal, expresso num conceito geral, é a *forma*, tanto em significado próprio como figurado; um conceito que compreende todas as disposições formais dos objetos e todas as suas relações com as faculdades de pensamento. O objeto do impulso lúdico, representado num esquema geral, poderá ser chamado de *forma viva*, um conceito que serve para designar todas as qualidades estéticas dos fenômenos, tudo o que em resumo entendemos no sentido mais amplo por *beleza*.⁵¹⁶

Ao definir o objeto do impulso lúdico como “forma viva” (*lebende Gestalt*),⁵¹⁷ Schiller leva em conta a representação mediadora correspondente ao esquema transcendental a partir do qual concebe a beleza como liberdade no âmbito da experiência. Apesar de serem dois domínios regidos por leis distintas, podem se efetivar tanto na natureza quanto na ideia. No acordo entre o mundo dos objetos externos e o mundo do espírito algo será considerado belo se possuir uma *forma viva*, de modo que sua forma viva no sentimento e sua vida tome forma na compreensão. Para estabelecer a harmonia necessária entre as duas naturezas humanas – condição para haver o prazer estético –, o belo objeto deve ser ele mesmo a síntese perfeita da matéria com a forma.

De acordo com essa definição, “a beleza não é nem estendida a todo o âmbito do que é vivo nem se encerra nele”.⁵¹⁸ Assim, mesmo um bloco de mármore, embora seja e permaneça inerte, pode se tornar uma forma viva através do arquiteto ou escultor, quando agrega à matéria-prima de sua arte atributos da beleza. Schiller retoma aqui a seguinte ideia defendida na carta sobre *Kallias* de 28 de fevereiro: “Numa obra de arte, a forma é apenas fenômeno, ou seja, o mármore *parece* um homem, mas permanece, na efetividade, mármore”.⁵¹⁹ Este é o caso da arte grega clássica, que para Schiller representa belamente a totalidade da natureza humana mesmo por meio da matéria inanimada. Segundo nosso autor, assim como o belo artístico, o homem Ideal também simboliza a confluência da matéria com a forma. Isso se dá por meio de um movimento recíproco entre tensão e relaxamento do qual surge o terceiro impulso. Aqui, é possível remeter à ideia do nexos do belo e do sublime com o conceito da educação estética, tendo em vista que este envolve a reciprocidade entre tensão e relaxamento da qual obtém-se o homem como *forma viva*. Quanto a isso, Schiller explica que “um homem, conquanto viva e tenha forma, nem por isso é uma forma viva. Para isso seria necessário que sua forma fosse

⁵¹⁶ Id.

⁵¹⁷ Segundo Márcio Suzuki, “*Forma* traduz aqui a palavra alemã *Gestalt* (também figura, configuração). Deve-se atentar no fato de que, na tradução, o mesmo vocábulo em português serve para verter dois termos em alemão: *Gestalt* e *Form*”. *E.E.*, p. 147, nota 51 (do tradutor Márcio Suzuki).

⁵¹⁸ *E.E.* XV, p. 73.

⁵¹⁹ SCHILLER. *Kallias ou sobre a beleza*, carta de 28/fev. 1º/mar./1793, p. 113. Essa ideia é apresentada por Schiller originalmente nas preleções sobre estética, ao tratar das condições objetivas da beleza (cf. SCHILLER. *Fragments das preleções sobre estética do semestre de inverno de 1792-93*, § 11, p. 66).

viva e sua vida, forma”.⁵²⁰ Caso se conceba este homem exclusivamente pelo impulso formal, ele passará a ser vítima dos ditames de sua própria razão; caso seja compreendido somente pelo impulso sensível, tornar-se-á prisioneiro de sua natureza instintiva e de suas necessidades físicas. A única condição para torná-lo uma *forma viva* é quando seu caráter se eleva à beleza pura, que está para além da beleza empírica. Assim Schiller expressa esta ideia:

Enquanto apenas meditamos sobre sua forma, ela é inerte, mera abstração; enquanto apenas sentimos sua vida, esta é informe, mera impressão. 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.⁵²¹

Segundo esta avaliação, o homem belo pressupõe necessariamente a participação do impulso lúdico, sendo esta uma exigência da própria razão para fundamentar o conceito puro da humanidade. Nesse ponto, Schiller relaciona sua teoria dos impulsos à reflexão estética, precisamente como formação humana, descrita aqui no movimento recíproco entre o sujeito e o objeto. O propósito de tal movimento é atingir a perfeita relação dos impulsos na interioridade do homem, que, por sua vez, se relaciona exteriormente com a natureza com a mesma eficácia de seus impulsos. Porém, o impulso sensível dá significação a seu objeto ao perceber a matéria fora de si, o impulso formal engendra seu objeto na medida em que este é dirigido de volta às faculdades do pensamento, como representação das coisas; por fim, o impulso lúdico, funde matéria e forma na proporção em que a vida física e a liberdade moral são sintetizadas na beleza. Nesse movimento, o antagonismo histórico entre o sentir e o pensar é anulado e a unidade do homem é restabelecida, momento em que o estético desempenha seu papel formador.

Com o impulso lúdico Schiller apresenta a solução para cessar o litígio entre vida e forma, pois somente este impulso pode restabelecer a unidade do homem e fazer surgir a beleza. Mas, ele afirma que “embora saibamos apontar as partes de cuja unificação nasce a beleza, a gênese desta ainda não está explicada”.⁵²² Para tal explicação, exige-se que se compreenda “*a própria unificação*, a qual permanece imperscrutável para nós como toda ação recíproca entre o finito e o infinito”.⁵²³ Os elementos formal e sensível são condições necessárias, porém não suficientes para explicar a formação da beleza, pois não é possível conhecer o processo através o qual estes elementos se tornam suficientes em sua relação recíproca. Com isso, Schiller que

⁵²⁰ E.E. XV, p. 73.

⁵²¹ Id.

⁵²² E.E. XV, p. 73.

⁵²³ Id.

dizer que não podemos apreender a beleza *a priori*, pois a única maneira de reconhecê-la é a partir do momento em que tomamos contato com ela na experiência *a posteriori*.⁵²⁴

Nesse ponto da analítica, Schiller chega ao limite de sua antropologia transcendental, pois não é mais possível objetivar plenamente a dedução de um conceito puro da humanidade enquanto a gênese da beleza permanecer oculta. Isso só seria possível caso o homem saísse inteiramente de si mesmo para observar-se a partir de um ponto de vista externo e divino. Schiller sabe exatamente *o que* constitui o homem: a forma viva; porém, não sabe *como* se articulam as faculdades humanas, *como* pessoa e estados se vinculam para formar uma unidade, ou seja, *como* a finalidade última da educação estética se efetiva na experiência. Schiller se depara aqui com um problema crucial, cuja resolução só será possível com a dedução de um conceito puro da beleza, sem o qual não se completa sua proposta de educação estética. Para Schiller, a unificação da forma com a vida é em si inconcebível, uma vez que nem a experiência, nem a razão elucidam plenamente a questão: “A abstração pela qual chegou-se aos dois conceitos últimos e aos dois impulsos fundamentais do homem como uma natureza mista esgota aqui o seu poder de explicação: a unificação de forma e vida – e, portanto, a própria beleza – deve necessariamente ser admitida como um *postulado* da razão”.⁵²⁵

Daí, portanto, surge um fato que será compreendido como uma tarefa inesgotável a se realizar. Por motivos transcendentais é, pois, a razão quem assume essa tarefa e 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, de contingência e necessidade, de passividade e liberdade, completa o conceito de humanidade”.⁵²⁶ De acordo com Schiller, cabe somente à razão a tarefa de exigir uma explicação que justifique a unificação do homem, “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”.⁵²⁷ Por isso, a razão se impõe a partir de um imperativo, de um postulado com fins morais, e determina: “deve haver uma humanidade”.⁵²⁸ Por meio deste mesmo ato, também estabelece a lei segundo a qual “deve haver uma beleza”.⁵²⁹ A partir desse

⁵²⁴ MURRAY. *The development of german aesthetic theory from Kant to Schiller*, p. 149.

⁵²⁵ BARBOSA. “O ‘idealismo estético’ e o *factum* da beleza. Schiller como filósofo”. In. *Limites do belo*, p.164.

⁵²⁶ *E.E.* XV, p. 73-74.

⁵²⁷ *E.E.* XV, p. 74.

⁵²⁸ Id.

⁵²⁹ Id.

imperativo do belo, Schiller cumpre seu propósito de assegurar uma base transcendental para a beleza, “na medida em que ela deriva *a priori* do conceito de homem enquanto tal”.⁵³⁰

Nesse sentido, o critério objetivo do belo não pode advir do *ser*, já que do ponto de vista estético recai na subjetivação do gosto e da experiência. Logo, é pela razão que se confere ao belo um critério de objetividade dado por um *dever ser*. Schiller deriva o conceito racional puro da beleza do conceito racional puro da humanidade, considerando aquele uma condição necessária deste. “A experiência pode responder-nos se existe uma beleza, e o saberemos, tão logo ela nos ensine se existe uma humanidade. *Como*, entretanto, a beleza pode existir e como uma humanidade é possível, isso nem razão nem experiência pode ensinar-nos”.⁵³¹

A esfera estética, portanto, é aquela destinada a ensinar *como* o homem poderá, enfim, chegar ao conceito absoluto de sua humanidade. Schiller estabelece que cabe à esfera estética relacionar beleza e vontade moral para possibilitar a formação integral do homem. Aqui, a via transcendental, através da qual Schiller deduziu o conceito racional puro da beleza a partir do conceito puro da humanidade, encontra o conceito de impulso lúdico como princípio fundamental do aperfeiçoamento do homem ao absoluto.⁵³² Sob este conceito, a exigência da beleza identifica-se necessariamente com a conjunção perfeita das duas naturezas humanas, tal como preconiza a finalidade última de sua proposta de educação estética. Do mesmo modo como o homem “não é exclusivamente matéria nem exclusivamente espírito”,⁵³³ mas uma unidade eterna destas duas substâncias, a beleza, como consumação de sua humanidade, também não pode ser de todo vida nem de todo forma. Na verdade, ela só existe quando objeto do impulso lúdico contemplando experiência e necessidade na mesma medida.

Schiller alude de passagem a algumas das teorias estéticas por ele estudadas, para ressaltar o erro ao qual chamara atenção a Körner na carta sobre *Kallias* de 25 de janeiro: o domínio de um ou outro impulso na concepção da beleza, algo que ele recusa por considerar que a beleza é objeto tanto do impulso sensível quanto do formal, portanto, do impulso lúdico.

A beleza, portanto, enquanto consumação de sua humanidade, não pode ser exclusiva e meramente⁵³⁴ vida, como quiseram observadores argutos que se ativeram excessivamente ao testemunho da experiência e para onde também gostaria de rebaixá-la o gosto da época; nem pode ser mera⁵³⁵ forma, como julgaram sábios especulativos, demasiado distantes da experiência, e artistas filosofantes, que se

⁵³⁰ SCHILLER. *Sobre la educación estética del hombre en una serie de cartas*, p. 108, nota 160 (do tradutor Martín Zubiria).

⁵³¹ *E.E.* XV, p. 74.

⁵³² BARBOSA. “O ‘idealismo estético’ e o *factum* da beleza. Schiller como filósofo”. In. *Limites do belo*, p.165.

⁵³³ *E.E.* XV, p. 74.

⁵³⁴ Em *H* seguia: “ein Objekt des Sachtriebes”. Cf. *H.* v. 1, n. 2, XV, p. 84.

⁵³⁵ Em *H*: “ein Objekt es Formstriebes”. Cf. *Id.*

deixaram conduzir em excesso pelas necessidades da arte para explicá-la; ela é objeto comum de ambos os impulsos, ou seja, do impulso lúdico.⁵³⁶

Em nota ao final dessa passagem Schiller observa que enquanto Burke “faz da beleza mera vida” e os “adeptos do sistema dogmático” fazem dela “mera forma”, o subjetivismo racional de Kant “abriu caminho para levar a empiria a princípios e a especulação à experiência”.⁵³⁷ Nesta ponderação, Schiller deixa ver que o sistema kantiano é o fio condutor pelo qual caminha sua reflexão sobre a beleza por permitir “uma concepção de beleza que não tende nem ao sensualismo nem ao racionalismo”.⁵³⁸ Isso fica evidente na terminologia utilizada por Schiller para conceituar o impulso lúdico, cujo significado literal em alemão é “impulso de jogo” (*Spieltrieb*), o que o aproxima da noção kantiana de “jogo livre” das faculdades.⁵³⁹

Acerca disso, o próprio Schiller alega que o conceito de impulso lúdico, “é plenamente justificado pela linguagem corrente, que costuma chamar jogo tudo aquilo que, não sendo subjetiva e objetivamente contingente, ainda assim não constrange nem interior nem exteriormente”.⁵⁴⁰ A originalidade na noção de jogo de Schiller em relação à de Kant é que, ao ser ampliada para além do subjetivismo racional, ela agora atende a uma função objetivo-sensível que a torna instrumento formativo do homem em favor de sua plena humanidade. Se em Kant o jogo constitui uma relação livre entre imaginação e entendimento, em Schiller possui um caráter antropológico transcendental capaz de unificar finito e infinito.

Se a razão encontra um “feliz meio-termo” entre a lei e o carecimento ao intuir a beleza, explica Schiller, “é justamente porque se divide entre os dois, furtando-se à coerção de um e de outro”.⁵⁴¹ Ele prossegue, afirmando que as “reivindicações do impulso material como as do formal são *sérias*”,⁵⁴² como quem quer resgatar por meio do terceiro impulso o sentido da leveza do jogo, opondo seriedade ao ato de brincar. Se por um lado, no conhecimento – no uso teórico da razão –, o impulso material diz respeito à realidade e o impulso formal à necessidade, na

⁵³⁶ E.E. XV, p. 74.

⁵³⁷ Id. A respeito da análise de Schiller destas teorias, cf. SCHILLER. *Fragments das preleções sobre estética do semestre de inverno de 1792-93*, §§ 6-11, p. 54-80. “Edmund Burke (1721-1797), filósofo sensualista inglês, é referência importante para as reflexões estéticas na Alemanha do século XVIII. Veja-se, por exemplo, o ensaio pré-crítico de Kant: *Observações acerca do Sentimento do Belo e do Sublime* (1764). A obra citada por Schiller (publicada em 1756) foi traduzida para o alemão por seu amigo Christian Garve, em 1773”; “Raphael Mengs (1728-1779): *Pensamentos sobre a Beleza e o Gosto na Pintura*, livro publicado em 1762, em Zurique”. Cf. E.E., p. 147, notas 53 e 54 (do tradutor Márcio Suzuki).

⁵³⁸ SÜSSEKIND, Pedro. “O impulso lúdico: sobre a questão antropológica em Schiller”. *Artefilosofia*, n. 10, Ouro Preto, 2011, p. 20.

⁵³⁹ Id.

⁵⁴⁰ E.E. XV, p. 74.

⁵⁴¹ E.E. XV, p. 74.

⁵⁴² Id.

ação – uso prático da razão –, “o primeiro visa à manutenção da vida e o segundo à preservação da dignidade”,⁵⁴³ objetivando ambos, respectivamente, verdade e perfeição.

Segundo Schiller, diante da dignidade a vida não é fundamental, assim como o dever não mais se impõe perante a inclinação. Por sua vez, “a mente aceita com mais liberdade e calma a realidade das coisas, a verdade material, tão logo esta encontre a verdade formal, a lei da necessidade, e já não se sente tensa com a abstração, tão logo a intuição imediata possa acompanhá-la”.⁵⁴⁴ No jogo, como beleza objetiva, seriedade e leveza encontram unidade na natureza mista do homem, pois quando seus impulsos entram em “comunidade com as Ideias, o real perde a sua seriedade por tornar-se *pequeno*, assim como o necessário perde a sua por tornar-se *leve* ao encontrar a sensibilidade”.⁵⁴⁵ À objeção de que o belo possa ser “depreciado pelo fato de que se faz dele um mero jogo, e de que é comparado aos objetos frívolos”, Schiller responde com uma pergunta retórica: “O que significa, entretanto, dizer *mero* jogo, quando sabemos que, de todos os estados do homem, é o jogo e *somente* ele que o torna completo e desdobra de uma só vez sua natureza dupla?”.⁵⁴⁶ Com essa resposta, Schiller inverte o sentido pejorativo de jogo, afirmando que este não é uma *limitação* ou degradação do homem, mas uma *ampliação* de sua humanidade, pois “com o agradável, com o bem, com a perfeição,⁵⁴⁷ o homem é *apenas* sério; com a beleza, no entanto, ele joga”.⁵⁴⁸ Schiller contrapõe os jogos da vida real, relacionados à simples matéria, ao jogo que satisfaz o homem tanto na realidade quanto na Ideia, tendo em vista a beleza comparecer no objeto sensível como liberdade e vontade pura.

Não devemos, é claro, lembrar aqui os jogos da vida real, geralmente voltados para objetos muito materiais; na vida real, contudo, também procuraríamos em vão a beleza de que falamos aqui. A beleza realmente existente é digna do impulso lúdico real; pelo Ideal de beleza, todavia, que a razão estabelece, é dado também como tarefa um Ideal de impulso lúdico que o homem deve ter presente em todos os seus jogos.⁵⁴⁹

⁵⁴³ Ibid., p. 74-75.

⁵⁴⁴ Ibid., p. 75.

⁵⁴⁵ Id.

⁵⁴⁶ Id.

⁵⁴⁷ Schiller alude aqui à “Analítica do belo”, em que Kant discute a relação do gosto com o agradável, o bom e a perfeição. Cf. KANT. *Crítica da faculdade do juízo*, §§ 1-15, p. 99-125; cf. tb. a parte das preleções sobre estética de Schiller chamada “Diferença entre o belo, o agradável e o bom” in. SCHILLER. *Fragmentos das preleções sobre estética do semestre de inverno de 1792-93*, § 5, p. 46-53.

⁵⁴⁸ E.E. XV, p. 75. Em *H* seguia a nota: “Es giebt ein Chartenspiel und giebt ein Trauerspiel; aber offenbar ist das Chartenspiel viel zu ernsthaft für diesen Nahmen”. (Schiller refere-se à “tragédia” (*Trauerspiel*) enquanto jogo de representação). Cf. *H*. v. 1, n. 2, XV, p. 86.

⁵⁴⁹ E.E. XV, p. 75. Em *H*: “Je nachdem sich der Spieltrieb entweder dem Sachtriebe oder dem Formtriebe nähert, wird auch das Schöne entweder mehr an das blosse Leben oder an die blosse Gestalt grenzen, und”. Cf. *H*. v. 1, n. 2, XV, p. 86-87.

Schiller articula a beleza com a realidade e a abstração inscrevendo-a no fenômeno de três formas: no belo objeto, como forma viva que unifica sensibilidade e razão; no homem belo, que tem sua humanidade consumada pela exigência racional; e na cultura estética, onde a beleza aparece como formadora do caráter, concorrendo para a instauração de um estado moral.⁵⁵⁰ Nesta última forma, a beleza consegue ser instrumento da cultura sem, no entanto, perder sua dignidade, podendo assim dar dignidade ao homem ao torná-lo imagem do belo ideal.

Quanto a isso, Schiller afirma: “Não errará jamais quem buscar o ideal de beleza de um homem pela mesma via em que ele satisfaz seu impulso lúdico”.⁵⁵¹ Com esta afirmação, Schiller insiste em diferenciar os jogos materiais do jogo estético. Para isso, compara os jogos Olímpicos gregos com os combates dos gladiadores romanos, realçando os ideais contrastantes de beleza das duas culturas. A partir do conceito empírico de jogo, que também envolve os jogos desportivos, Schiller destaca os jogos Olímpicos gregos como uma atividade com fim em si mesma, capaz de preservar a dignidade do belo e de representar a nobreza dos atos divinos. Constituíam não somente uma sublimação da violência ou da indolência, mas uma forma de enobrecimento, de elevação ao divino e de educação para a vida pública. Assim, simbolizavam a liberdade do espírito daquele povo, pois quanto mais livres dos constrangimentos os jogos fossem, mais livre se tornavam seus praticantes. Por outro lado, os jogos romanos envolviam violência e o prazer estava voltado para a agonia dos vencidos e não para o mérito dos vencedores. Se os primeiros “rejubilam com competições de força, velocidade e flexibilidade sem derramamento de sangue, e com a disputa mais nobre dos talentos”, os últimos, se deleitam “com a agonia de um gladiador batido ou de seu adversário líbio”.⁵⁵²

Ancorado na tese da supremacia da cultura grega antiga, Schiller afirma que bastaria esta única diferença entre gregos e romanos para compreender a razão de se buscar o ideal de beleza nas figuras de “uma Vênus, uma Juno, um Apolo não em Roma, mas na Grécia”.⁵⁵³ Schiller lembra que este entusiasmo dos romanos antigos pela violência nos jogos perdura na modernidade, exemplificando, em uma nota à décima quinta carta, “as corridas em Londres, as touradas em Madri, os espetáculos na Paris de outrora, as corridas de gôndola em Veneza, as caçadas em Viena e a bela vida alegre no Corso de Roma”.⁵⁵⁴ A ênfase dessa crítica recai claramente sobre o embrutecimento do homem moderno que pode ser constatado na falta de

⁵⁵⁰ SÜSSEKIND. “O impulso lúdico: sobre a questão antropológica em Schiller”. *Artefilosofia*, p. 20-21.

⁵⁵¹ *E.E.* XV, p. 75.

⁵⁵² *E.E.* XV, p. 75-76. “O ‘adversário líbio’: o leão”. *E.E.*, p. 147, nota 55 (do tradutor Márcio Suzuki).

⁵⁵³ *E.E.* XV, p. 76.

⁵⁵⁴ *Id.*

uniformidade dos jogos populares de seus países, algo bem diferente, segundo Schiller, da beleza dos jogos praticados no mundo mais fino dos gregos. Schiller traz estes exemplos para reforçar a tese segundo a qual a grandeza do caráter de um povo está no modo como seu ideal de beleza aparece em sua cultura, ou seja, na forma como o impulso lúdico é satisfeito em seus costumes, em sua arte, em seus jogos e, principalmente, em seus indivíduos. Nos exemplos fica claro que, para Schiller, na cultura grega antiga razão e sensibilidade encontraram seu perfeito equilíbrio na beleza; enquanto da cultura romana antiga à modernidade há um flagrante domínio da matéria sobre a forma, fato que afasta o homem de sua plena humanidade.⁵⁵⁵ Aqui, Schiller descontamina, segundo seus critérios, o conceito de jogo de toda frivolidade, materialidade e violência pelo apuramento do conceito racional puro da beleza, deixando ver que, em última análise, a beleza é um imperativo da razão:

A razão, entretanto, diz: o belo não deve ser uma mera vida ou mera forma, mas forma viva, isto é, deve ser beleza à medida que dita ao homem a dupla lei da formalidade e realidade absolutas.⁵⁵⁶ Com isso, ela afirma também: o homem deve somente *jogar* com a beleza, e somente *com a beleza* deve jogar.⁵⁵⁷

Nesta passagem desponta o caráter antropológico do conceito de beleza schilleriano, na medida em que o homem se torna sujeito e objeto do belo, ora como aquele que joga com a beleza aparente na realidade, quando de sua relação imediata com o belo objeto, ora em sua relação com a beleza, quando somente deve jogar *com ela* em sua relação consigo mesmo. Percebe-se aqui que o conceito de jogo estético implica o da educação estética, pois ao jogar o homem se relaciona ao mesmo tempo passiva e ativamente com a beleza, ou bem quando dela recebe formação, ou bem quando através dela passa a formar. O jogo, nesta perspectiva, liberta o homem de toda a seriedade dos demais impulsos, desenvolvendo sua natureza mista para torná-la uma em sua humanidade.⁵⁵⁸ No ato do jogo estético, a beleza não se distancia de seu Ideal, razão pela qual não se submete à unilateralidade dos impulsos: não cede à seriedade do impulso formal, nem à diversidade do impulso sensível, mas, necessariamente, satisfaz a ambos. Aqui, impulso lúdico e humanidade confluem para uma identificação que define o caráter do homem, a partir do momento em que este joga livremente para se tornar pleno em

⁵⁵⁵ SÜSSEKIND. “O impulso lúdico: sobre a questão antropológica em Schiller”. *Artefilosofia*, p. 21.

⁵⁵⁶ Em *H* seguia: “Mithin thut sie auch den Ausspruch: der Spieltrieb soll nicht bloß Sachtrieb, und soll nicht blos Formtrieb, sondern beydes zugleich, das ist, Spieltrieb seyn. Mit andern Worten”. Cf. *H*. v. 1, n. 2, XV, p. 87-88.

⁵⁵⁷ *E.E.* XV, p. 76.

⁵⁵⁸ BARBOSA. “O ‘idealismo estético’ e o *factum* da beleza. Schiller como filósofo”. In. *Limites do belo*, p.166.

sua forma viva. Numa carta a Körner de 25 de outubro de 1794, esse caráter necessário da beleza aparece como um imperativo da razão:

O belo não é um conceito da experiência, e sim antes um imperativo. Ele é certamente objetivo, mas apenas como uma tarefa necessária para a natureza sensível e racional; na experiência efetiva, no entanto, ela permanece habitualmente não satisfeita, e se um objeto pode ainda assim ser belo, então o entendimento *antecipador* faz dele momentaneamente um objeto perfeito, ou a sensibilidade antecipadora faz dele um objeto meramente agradável. É algo inteiramente subjetivo se sentimos o belo como belo; mas isso deveria ser objetivo.⁵⁵⁹

Schiller radicaliza a noção kantiana de jogo livre das faculdades, concebendo o impulso lúdico como um jogo entre as naturezas sensível e racional do homem, e não entre imaginação e entendimento. O caráter livre do jogo estético, por sua vez, é entendido não como ausência de regras ou conceitos, mas como representação da verdadeira liberdade.⁵⁶⁰ Essa radicalização é que faz a beleza, no pensamento de Schiller, adquirir validade universal definida no âmbito da própria razão. Ele condensa este pensamento ao final da décima quinta carta sobre educação estética da seguinte forma: “Pois, para dizer tudo de vez, o homem joga somente quando é homem no sentido pleno da palavra, e *somente é homem pleno quando joga*”.⁵⁶¹ Schiller adverte que tal afirmação, ainda que pareça paradoxal, ganhará profundo significado quando relacionada “à dupla seriedade do dever e do destino”, tendo mesmo de suportar o peso do “edifício inteiro da arte da estética e da bem mais dificultosa arte de viver”.⁵⁶² Ele se refere ao problema da relação da beleza com a cultura, com a vida política, onde o homem é determinado pela realidade e por ela coagido externamente a ponto de ter sua liberdade contingenciada – uma temática que desenvolverá no último conjunto das cartas sobre educação estética.

Para ressaltar a dignidade da beleza diante da realidade, Schiller retoma os termos winckelmannianos e regressa aos antigos gregos, destacando-os como os únicos representantes a associar natureza, gênio e liberdade, qualidades fundamentais para a formação do caráter do homem, mas que estavam desvalorizadas no mundo moderno. Por isso, para Schiller, não era possível esperar que o mundo político e a ciência moderna promovessem a plenitude humana. Somente os antigos gregos puderam vivê-la por meio de sua arte e de seus sentimentos. O problema é que eles não souberam realizar na vida prática aquilo que bem viveram na esfera mítica. Alienados a uma consciência mítica e libertos de toda finalidade, dever ou preocupação,

⁵⁵⁹ NA. 27, p. 71, *apud* Id.

⁵⁶⁰ E.E., p. 147, nota 56 (do tradutor Márcio Suzuki).

⁵⁶¹ E.E. XV, p. 76.

⁵⁶² Id.

os gregos fizeram “do ócio e da indiferença o invejável destino do estamento divino:⁵⁶³ um nome apenas mais humano para a existência mais livre e mais sublime.”⁵⁶⁴

Para Schiller, esse foi o preço pago pelos gregos para chegar a uma perfeição estética jamais vista, pois “tanto a coerção material das leis naturais quanto a coerção espiritual das leis morais perdiam-se em seu conceito mais alto da necessidade, que abraçava os dois mundos a um só tempo, e da unidade daquelas duas necessidades surgia para eles a verdadeira liberdade”.⁵⁶⁵ Assim, os gregos transpuseram para o domínio do estético a crença de que os deuses podem reunir liberdade e necessidade no Ideal de perfeição. A partir do último conjunto de suas cartas estéticas, Schiller intenta reverter essa transposição para a vida prática mediante os efeitos formadores da beleza sobre o homem. O homem moderno deve aprender com os gregos antigos que é pela beleza que se vai a liberdade. Enquanto aquele vacila entre suas naturezas sensível e formal, estes, animados pelo espírito mítico-estético, “fizeram desaparecer da face de seu Ideal, juntamente com a *inclinação*, todos os vestígios da *vontade*, ou melhor, tornaram ambos irreconhecíveis, pois que souberam ligá-los na união mais íntima”.⁵⁶⁶

Schiller finaliza sua décima quinta carta sobre educação estética fazendo referência à colossal escultura da cabeça da deusa Juno⁵⁶⁷ – ou pelo menos da que se pensava ser dela –, que conhecera através da cópia que se encontrava na casa de Goethe, em Weimar. Para Schiller, não se trata de qualquer escultura, mas da própria personificação do Ideal estético. A *Juno*

⁵⁶³ Homero se refere a este ócio divino no livro VI, “Coloquio de Héctor y Andrómaca. Optimación de Hécto”, da *Ilíada* (cf. HOMERO. *Ilíada*, VI, 138, p. 106). Ele faz semelhante referência também no canto IV, “Na Lacônia e a emboscada dos pretendentes”, da *Odisseia* (cf. HOMERO. *Odisseia*. 25. ed. Tradução e prefácio de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015, IV, 805, p. 100).

⁵⁶⁴ *E.E.* XV, p. 76. O termo “indiferença” (*Gleichgültigkeit*) tem aqui o sentido de ausência de determinação na vida prática (cf. CADETE. “Comentário”. In. SCHILLER. *Sobre a educação estética do ser humano numa série de cartas e outros textos*, p. 147).

⁵⁶⁵ *E.E.* XV, p. 76. Schiller aborda esse tema no poema “O Ideal e a vida” (*Das Ideal und das Leben*), de 1795, no qual estabelece uma conexão entre o mundo dos homens físicos e o dos deuses gregos, distinguindo entre “corpo” (mundo físico) e “forma” (mundo das ideias), para onde chama a humanidade (cf. *SW.* 1, p. 201).

⁵⁶⁶ *E.E.* XV, p. 76-77.

⁵⁶⁷ A *Juno Ludovisi*, ou *Hera Ludovisi*, fazia parte da famosa coleção de peças da Antiguidade de Mannheim. Trata-se de uma escultura de mármore de uma cabeça feminina medindo cerca de 1,14m de altura e foi encontrada provavelmente em Roma. Pertenceu ao cardeal Federico Angelo Cesi (1583-1630) até meados do século XVI. Em 1622, foi adquirida pelo cardeal Ludovico Ludovisi (1595-1632), que a instalou na Villa Ludovisi, de onde ganhou sua alcunha. Até o século XVIII era considerada uma escultura grega clássica da deusa Juno. Passou a ser objeto de admiração e uma recorrente referência entre artistas e intelectuais europeus, principalmente alemães. No final do século XIX a procedência grega da Juno começou a ser questionada. No início do século seguinte estudos provaram se tratar de uma escultura romana do século I a.C., porém, feita com mármore grego, que retrata Antônia Menor (36a.C. - 37d.C.), mãe do imperador Tibério Cláudio César Augusto Germânico (10a.C. - 54d.C.), elevada a sacerdotisa após sua morte. WITTE, Bernd. “German Classicism and Judaism”. In. ASCHHEIM, Steven E.; LISKA, Vivian (Eds.). *The German-Jewish Experience Revisited: perspectives jewish texts and contexts*. Berlim/Boston: Walter de Gruyter, 2015, p. 49-50; KOKKINOS, Nikos. *Antonia Augusta: Portrait of a Great Roman Lady*. London/New York: Oxford University Press/Routledge, 1992, p. 119-120.

Ludovisi representa, assim, a superação de todas as ambiguidades da natureza humana, por conter em si beleza e nobreza na mesma medida.

Não é graça nem dignidade o que nos sugere a soberba face de uma Juno Ludovisi; nenhum dos dois por ser os dois ao mesmo tempo. Conquanto a divindade feminina exija nossa adoração, a mulher divina inflama nosso amor; mas enquanto nos rendemos à candura celestial, sua autossuficiência celestial nos faz recuar. Toda a figura repousa e habita em si mesma, criação inteiramente fechada que não cede nem resiste, como se estivesse para além do espaço; ali não há força que lute contra forças, nem ponto fraco em que pudesse irromper a temporalidade. Irresistivelmente seduzidos por um, mantidos à distância por outro, encontramos-nos simultaneamente no estado de repouso e movimento máximos, surgindo aquela maravilhosa comoção para a qual o entendimento não tem conceito e a linguagem não tem nome.⁵⁶⁸

Schiller descreve aqui um estado de espírito que transcende a qualquer contradição entre forma e matéria. Para ele, a *Juno Ludovisi* simboliza, portanto, o encontro do mais elevado ócio divino com a mais nobre ação humana, conciliando eternidade e temporalidade no mesmo objeto. Somente neste estado o homem é livre, porque se torna capaz de adorar e amar no mesmo instante, de “suprimir o tempo no tempo”,⁵⁶⁹ ligando o devir ao ser absoluto, algo possível graças à íntima aliança entre sentidos e razão. A experiência de instantaneidade temporal dada pela beleza é a própria realização da liberdade do homem no tempo, que desvela sua tendência à divindade. Na interpretação de Schiller, a cabeça de Juno promove uma visão da divindade por simbolizar a totalidade humana universal. Este é o caráter inefável da representação artística, que aparece à realidade como Ideal inalcançável da perfeição humana, “concebido desde a perspectiva de uma origem transcendental, e cujo símbolo sensível é a beleza”.⁵⁷⁰ Este símbolo cumpre uma determinação humana ampla e não apenas moral, como quer Kant,⁵⁷¹ pois para Schiller a beleza é quem promove a moralidade. Não se trata de conceber o estado estético análogo à moralidade, mas como a forma de existência do belo objeto determinada por si mesma.

Para Schiller, a *Juno Ludovisi* suscita simultaneamente no homem o instante estético, ora pela determinação do belo objeto na realidade, suprimindo o tempo no tempo, ora pela revelação de sua tendência à divindade, trazendo eternidade para o tempo. Tal simultaneidade não é concebida como uma simples atemporalidade, mas como um “*presente absoluto*”.⁵⁷² É

⁵⁶⁸ E.E. XV, p. 77.

⁵⁶⁹ Ibid., p. 70.

⁵⁷⁰ E.E. XIV, p. 70.

⁵⁷¹ Kant trata dessa temática no § 59 da terceira *Crítica*, “Da beleza como símbolo da moralidade” (cf. KANT. *Crítica da faculdade de julgar*, § 59, //353-354, p. 251).

⁵⁷² FEIJÓO. “Estúdio introductorio”. En. SCHILLER. *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*, p. LXX.

esse duplo caráter que configura a estrutura do belo objeto como forma de uma forma. Por meio dele manifesta-se o jogo entre a subjetividade das ações internas do homem e a objetividade do mundo exterior, fazendo aparecer seu caráter divino na completude do tempo, segundo preconiza a proposta de educação estética.

2.4 Transição ao problema das belezas suavizante e enérgica

Chegamos à décima sexta carta, na qual Schiller conclui a seção destinada à dedução do conceito racional puro da beleza, sem o qual não é possível justificar a tarefa infinita do homem: unificar sua natureza mista pela qual intui sua perfeita humanidade. Schiller introduz esta carta fazendo uma de síntese da teoria dos impulsos, para, em seguida, explicar a diferença da beleza na Ideia e na experiência e sua relação com suas duas formas suavizante e enérgica.⁵⁷³ Com isso, faz a transição ao problema dialético da beleza, partindo de uma concepção transcendental para inscrevê-la na experiência, temática que aprofundará no último conjunto das cartas estéticas.

Em sua síntese, Schiller afirma que o belo puro surge da ação recíproca dos dois impulsos opostos, que gera um perfeito *equilíbrio* (*Gleichgewicht*) entre realidade e forma, o que corresponde à unidade da experiência e seus significados na razão. Tal equilíbrio subsiste somente como Ideia, onde a beleza retém suas propriedades suavizante e enérgica. Entretanto, o belo na experiência resulta na *variação* dos impulsos e dos efeitos da beleza, fazendo imperfeita a ação recíproca, pois ora a beleza é *dissolvente*, quando mantém os impulsos em seus respectivos limites com a suavização de suas forças, ora *tensionante*, quando conserva as forças dos impulsos ativas.⁵⁷⁴ Com a prevalência de apenas uma das forças, necessariamente, há um desequilíbrio na natureza humana, o que revela seu caráter de incompletude que impede o surgimento do homem belo na cultura. Schiller se refere ao enfrentamento entre as belezas suavizante e enérgica e os dois males que recaem sobre o homem (embrutecimento e afrouxamento),⁵⁷⁵ contra os quais a educação estética se coloca como instrumento para a formação ética da humanidade.⁵⁷⁶ Assim, é com o conceito racional puro da beleza que se chega ao perfeito equilíbrio da natureza humana e se viabiliza a formação da cultura estética.

⁵⁷³ De acordo com Martín Zubiria: “O adjetivo ‘enérgico’ (*energisch*), relativamente tardio na língua alemã, parece ser usado precisamente na época de Schiller, no final do século XVIII e início do século XIX, com o significado de ‘que irradia força’ [...]. A tradução ‘beleza enérgica’ é, portanto, literal. Do significado, pode-se muito bem dizer ‘beleza revigorante’”. SCHILLER. *Sobre la educación estética del hombre en una serie de cartas*, p. 112-113, nota 168 (do tradutor Martín Zubiria).

⁵⁷⁴ *E.E.* XVI, p. 79

⁵⁷⁵ *C.E. Anexo*, § 1, p. 101.

⁵⁷⁶ *Ibid.*, § 10, p. 105.

O fato de os objetos belos portarem em si a beleza Ideal se deve ao poder que esta tem de trazer liberdade à experiência. Esta proeza não só estabelece a relação entre a beleza Ideal e a realidade como também mobiliza as ações do homem no plano da experiência, tão logo este se encontre, simultaneamente, sob os efeitos das belezas suavizante e enérgica. Uma vez equilibrados tais efeitos, a beleza Ideal surge e faz o homem pensar e agir sob sua influência, tornando-o sujeito e objeto da educação estética.

Isso é e será assim sempre que o absoluto seja posto nos limites do tempo e as Ideias da razão devam ser realizadas na humanidade. O homem reflexivo pensa a virtude, a verdade, a felicidade; o homem ativo, entretanto, apenas exercerá *virtudes*, apenas apreenderá *verdades*, apenas gozará de dias *felizes*. Reduzir estas àquelas – substituir os costumes pela eticidade, os conhecimentos pelo conhecimento, o bem-estar pela felicidade –, esta é a incumbência da cultura física e moral; a tarefa da educação estética é fazer das belezas a beleza.⁵⁷⁷

Nestes termos, enquanto a cultura física e moral tem por dever unificar no homem reflexão e ação, cabe à educação estética conduzir as belezas suavizante e enérgica para o equilíbrio no belo Ideal, promovendo reciprocidade entre o concreto e o abstrato, o particular e o universal. Assim, a educação estética caracteriza-se por uma dialética entre opostos e, por isso, deve ser pensada como um problema histórico, pois sua função é promover a formação do homem e da sociedade mediante o equilíbrio dos planos intelectual e sensível. Ao afirmar que a beleza Ideal se origina quando o absoluto é posto nos limites do tempo e as Ideias da razão se realizam na humanidade, Schiller considera plausível a possibilidade de a educação estética tornar o homem pleno e capaz de realizar-se na cultura em prol de sua espécie, pois mediante o belo Ideal é convertido em um ser estético reflexivo-ativo. Mas, enquanto permanecer cindido seus impulsos sempre estarão em contradição e sua humanidade ameaçada. Quanto a isso, Schiller destaca no *Anexo* à carta ao Príncipe de 11 de novembro, que o principal motivo desta contradição está “na natureza mista do homem e no duplo carecimento dela decorrente”.⁵⁷⁸ Ele adverte que é preciso evitar a exclusividade de um ou de outro carecimento para eliminar o desacordo dos impulsos, que só será resolvido quando se descobrir suas fontes. Estas fontes, como já se sabe, são as forças sensíveis e racionais que estão em constante confronto no interior do homem, as quais precisam ser, respectivamente, relaxadas e tensionadas.

Aqui sobressai uma das mais importantes diferenças entre as duas versões das cartas, que é a questão do sublime, deixada em aberto em *Die Horen*, mas abordada com detalhes no *Anexo* à carta ao Príncipe de 11 de novembro. Neste *Anexo*, Schiller se refere ao belo e ao

⁵⁷⁷ E.E. XVI, p. 79-80.

⁵⁷⁸ C.E. Anexo, § 5, p. 104.

sublime como os conceitos mediante os quais a cultura estética contraria, respectivamente, o embrutecimento e o afrouxamento, de modo a gerar o mais perfeito equilíbrio entre as duas maneiras de sentir para completar o gosto. Entretanto, Schiller explica ao Príncipe que a “mera receptividade para o sublime não basta nem de longe para arrancar o homem do seu estado de selvageria, e tampouco uma direção unilateral do gosto para o belo pode protegê-lo da indolência”.⁵⁷⁹ Na experiência, onde a beleza não atua, “a sublime tensão do ânimo”⁵⁸⁰ favorece a dureza e a rudeza; por outro lado, quando não há a contraposição do sublime, a suavização do ânimo pela beleza resulta na degeneração da natureza. Assim, enquanto o sublime tensiona o ânimo, distendendo os sentimentos, “ocorre demasiado facilmente que também os afetos se fortalecem com o caráter e a natureza sensível participa num ganho de força que deveria valer apenas para a natureza espiritual”.⁵⁸¹ Schiller reafirma essa mesma ideia nas cartas de *Die Horen*, porém, sem tocar no conceito do sublime e sim no da beleza enérgica, causando um problema de interpretação que tem gerado muitos embates entre comentadores, acerca do qual trataremos com mais detalhes na conclusão de nosso estudo. Em *Die Horen*, Schiller afirma que enquanto o homem ainda estiver sob a opressão da selvageria, de cujos resíduos a beleza enérgica não o livra totalmente, ou da lassidão, da qual a beleza suavizante não o protege por completo, sempre penderá para uma ou outra destas características.

Pois, visto que o efeito da primeira é fortalecer a mente, tanto no plano físico quanto no moral, e aumentar-lhe a rigidez, ocorre muito facilmente que a resistência do temperamento e do caráter diminua a receptividade às impressões, que a humanidade mais delicada experimente também uma opressão que deveria atingir apenas a natureza bruta, e que a natureza bruta participe de um fortalecimento que só deveria valer para a pessoa livre.⁵⁸²

Voltando seu olhar para história, Schiller identifica como o belo se comporta tanto nas “épocas de força e exuberância” quanto nas “épocas de regra e forma”.⁵⁸³ Nas primeiras, a verdadeira representação caminha ao lado do “gigantesco e aventureiro, e o sublime da intenção com as mais horrendas irrupções da paixão”;⁵⁸⁴ nas últimas, há opressão e domínio da natureza, que é ofendida e superada pelo afrouxamento. Schiller entende que a beleza suavizante é capaz de atenuar não apenas o caráter selvagem, mas também o bárbaro, concorrendo para o equilíbrio entre ambos. Como a beleza suavizante dissolve o ânimo nos planos físico e moral, facilita que

⁵⁷⁹ Ibid., § 11, p. 106.

⁵⁸⁰ Id.

⁵⁸¹ Id.

⁵⁸² *E.E.* XVI, p. 80.

⁵⁸³ Id.

⁵⁸⁴ Id.

“a energia dos sentimentos seja sufocada junto com a violência dos desejos e que o caráter participe de um enfraquecimento que só deveria atingir a paixão”.⁵⁸⁵ Entretanto, a ausência do belo na cultura abre espaço para que os dois descaminhos da humanidade se intensifiquem a ponto de desvirtuarem-se e transformarem-se no oposto de suas verdadeiras vocações. Razão pela qual, nas épocas refinadas, com a total inversão dos valores humanos, “ver-se-á não raro a brandura degenerar em lassidão, a amplitude em superficialidade, a correção em vacuidade, a liberdade em arbítrio, a desenvoltura em frivolidade, a calma em apatia, e a caricatura mais desprezível chegar próxima dos limites da humanidade mais esplêndida”.⁵⁸⁶ O referido *Anexo* apresenta ideias correspondentes, porém com uma alusão ao sublime:

[...] nas épocas heróicas do mundo encontramos as virtudes mais sublimes freqüentemente emparelhadas com os vícios mais rudes. E porque o efeito do belo é *desprender* o ânimo, ocorre de modo igualmente fácil que por fim também o caráter se funde com a rude energia dos afetos, e a natureza espiritual participa numa distensão que deveria valer apenas para a natureza sensível; por isto, nas épocas refinadas do mundo encontramos o mais delicado sentimento para a harmonia, a beleza e a ordem não raramente emparelhado com o mais vergonhoso aviltamento do caráter.⁵⁸⁷

Em seguida, Schiller explica ao Príncipe que cada forma de beleza tem sua necessidade a depender do tipo de homem para o qual se destina. Aqui também Schiller faz referência ao sublime, e não à beleza enérgica, como em *Die Horen*:

Para o homem saído das mãos da natureza o carecimento não é assim tanto o sublime como o belo; pois há muito ele está agitado pela grandeza e pela força antes de começar a se tornar sensível para os atrativos da beleza. Para o homem saído das mãos da arte, o carecimento é, em contrapartida, o sublime, pois no estado de refinamento freqüentemente tem o descuido de deixar escapar uma força que ele trouxe para cá do estado de selvageria.⁵⁸⁸

Assim, precisará da beleza suavizante o homem que estiver subjogado à matéria ou às formas, pois que foi afetado pela grandeza antes de se tornar sensível à harmonia e à graça; mas caso esteja sob a influência do gosto, seu carecimento é da beleza enérgica (ou sublime), tendo em vista que neste estado despreza as forças de sua natureza selvagem.⁵⁸⁹ Com a explicação de como o homem é afetado pela beleza e como a cultura estética pode se tornar o instrumento para a formação ética, Schiller acredita suprimir a contradição no duplo carecimento do homem,

⁵⁸⁵ Id.

⁵⁸⁶ Id.

⁵⁸⁷ *C.E. Anexo*, § 11, p. 106.

⁵⁸⁸ *C.E. Anexo*, § 12, p. 106-107.

⁵⁸⁹ *E.E. XVI*, p. 80.

que está, por sua vez, relacionada ao duplo efeito que a beleza exerce sobre ele. Apesar de tratar da mesma temática, o sublime não é citado no trecho abaixo da carta XVI:

A partir de agora, creio, será explicada e respondida aquela contradição⁵⁹⁰ que se costuma encontrar nos juízos do homem sobre a influência do belo e na avaliação da cultura estética. A contradição fica explicada quando se lembra que na experiência é dada uma dupla beleza, e que as duas partes afirmam do gênero inteiro aquilo que cada qual somente é capaz de provar de uma espécie determinada. A contradição é suprimida logo que se distingue a dupla carência humana a que corresponde aquela dupla beleza. As partes, portanto, estarão provavelmente corretas logo que tenham explicitado a espécie de beleza e a forma de humanidade a que se referem.⁵⁹¹

Voltando ao *Anexo*, é curioso notar que Schiller se refere mais uma vez ao belo e ao sublime em passagens relacionadas com a carta de *Die Horen* na qual figuram as belezas suavizante e enérgica. No *Anexo*, Schiller afirma que esta distinção, em cuja base estão a razão e a experiência, não só suprime a discórdia entre os homens acerca “do valor da cultura estética e sua conexão com a cultura ética”, como também estabelece um enfoque a partir do qual é possível considerar “a relação do gosto e das artes para com a humanidade como um todo”.⁵⁹² De resto, Schiller atesta a necessidade de justificar a dupla afirmação acerca dos efeitos da beleza: primeiro, esclarecer que o efeito do belo “refina o rude filho da natureza e ajuda a educar o homem meramente sensual, tornando-o um homem racional”; segundo, que o efeito do sublime “corrige as desvantagens da bela educação, confere elasticidade ao refinado homem da arte e combina as virtudes da selvageria com as vantagens do refinamento”.⁵⁹³ Ao final da décima sexta carta, Schiller deixa ver que o propósito máximo de seu projeto de educação estética é suprimir os interesses individuais do selvagem e do bárbaro mediante a restauração da unidade da natureza mista do homem. Esta unidade conforma-se no belo Ideal a partir da síntese das belezas suavizante e enérgica, ou seja, do belo e do sublime.⁵⁹⁴

Por isso, na sequência de minhas investigações farei meu o caminho que a natureza toma com o homem do ponto de vista estético, elevando-me das espécies da beleza a seu conceito genérico. Examinarei os efeitos da beleza suavizante no homem tenso e os efeitos da beleza enérgica no homem distendido, para, ao fim, apagar as duas espécies de beleza na unidade do belo ideal, à semelhança do que ocorre na unidade do homem ideal, em que as duas formas opostas de humanidade desaparecem.⁵⁹⁵

⁵⁹⁰ O tema da contradição é introduzido já na décima carta (cf. *E.E.* X, § 2 e segs., p. 51-54).

⁵⁹¹ *E.E.* XVI, p. 81.

⁵⁹² *C.E. Anexo*, § 13, p. 107.

⁵⁹³ *C.E. Anexo*, § 13, p. 107.

⁵⁹⁴ BARBOSA. “O ‘idealismo estético’ e o *factum* da beleza. Schiller como filósofo”. In. *Limites do belo*, p.167.

⁵⁹⁵ *E.E.* XVI, p. 81.

Apesar de anunciar que investigará as duas formas de beleza, Schiller se detém somente no exame da beleza suavizante no último conjunto de cartas sobre a educação estética, ainda que faça menção às noções de “beleza suavizante” e “beleza enérgica” e não ao belo e ao sublime. A maioria dos comentadores concorda que a segunda parte do propósito de Schiller foi realizada no ensaio “Sobre o sublime”, publicado em 1801 no terceiro volume dos *Escritos menores em prosa*, mas escrito provavelmente entre 1793 e 1795, portanto, no período em que elaborava as cartas sobre a educação estética.⁵⁹⁶ Neste ensaio os conceitos de belo e sublime “são, por assim dizer, as duas metades sem as quais a educação estética não estaria completa”.⁵⁹⁷

Embora Schiller nunca tenha dito que haveria uma quarta parte de suas cartas estéticas para tratar da beleza enérgica, esta tese se baseia no fato de ele ter publicado as cartas 17 a 27, em *Die Horen*, sob o título “A beleza suavizante. Continuação das Cartas sobre a educação estética do homem” (*Die schmelzend Schönheit. Fortsetzung der Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*). Uma das alegações é o uso do termo “continuação” (*Fortsetzung*) e não conclusão. Por isso, muitos sustentam que a plena compreensão do pensamento ético e estético de Schiller só se completa com os ensaios “Do sublime. Para o desenvolvimento de algumas ideias kantianas”, publicado na *Neue Thalia* em 1793, e, principalmente, “Sobre o sublime”.⁵⁹⁸ Voltaremos à relação entre esse último ensaio e as cartas estéticas de Schiller na conclusão deste estudo, quando tratarmos do problema do sublime.

2.5 A problema das belezas e a doutrina da Liberdade estética e do Estado estético

Se no Estado dinâmico dos direitos
o homem encontra o homem
e limita o seu agir como força –
se no Estado ético dos deveres
enfrenta o homem com a majestade da lei
e prende seu querer, no círculo do belo convívio,
no Estado estético, ele pode aparecer-lhe somente como forma,
e estar diante dele apenas como objeto do livre jogo.
Dar liberdade através da liberdade é a lei fundamental desse reino

Friedrich Schiller

⁵⁹⁶ Cf. *C.E. Anexo*, p. 106, nota 13 (do tradutor Ricardo Barbosa); *E.E.*, p. 148, nota 58 (do tradutor Márcio Suzuki); CADETE. “Comentário”. In. SCHILLER. *Sobre a educação estética do ser humano numa série de cartas e outros textos*, p. 148; SCHILLER. *Sobre la educación estética del hombre en una serie de cartas*, p. 114, nota 170 (do tradutor Martín Zubiria); LEROUX. “L’esthétique des Lettres”. In. SCHILLER. *Lettres sur l’Éducation Esthétique de l’Homme*, p. 18; FEIJÓO. “Estúdio introductorio”. En. SCHILLER. *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*, p. LXXX; POTT. *Die schöne Freiheit*, p. 90.

⁵⁹⁷ *C.E. Anexo*, p. 106, nota 13 (do tradutor Ricardo Barbosa).

⁵⁹⁸ SCHILLER. *Sobre la educación estética del hombre en una serie de cartas*, p. 114, nota 170 (do tradutor Martín Zubiria).

Nesta seção, chegamos ao terceiro e último conjunto das cartas *Sobre a educação estética do homem*. Schiller dedica essa parte final de sua obra à beleza em geral, embora descreva na carta 17 o duplo efeito da beleza suavizante sobre o homem. Mas, na carta seguinte ele volta a tratar da beleza em geral, explicando como ela coloca o homem em um estado intermediário entre os mundos sensível e racional, superando, assim, a ideia de uma infinita distância entre ambos. Schiller explica como se dá essa superação, entre as cartas 18 e 21, com uma descrição da gênese do espírito humano, a partir da qual mostra como, sob a influência da beleza, o homem passa do estado de indeterminação primitiva para um de liberdade estética, ao ter seus impulsos formal e sensível simultânea e reciprocamente ativos.

Em seguida, na carta 22, Schiller faz uma digressão acerca das diferentes artes, e na carta subsequente define sua concepção da relação entre beleza e moralidade, posicionando o estado de liberdade estética em relação aos estados físico e moral. Por fim, entre as cartas 24 e 27, explica como se dá a influência da beleza sobre o indivíduo e a espécie em relação à sociabilidade promovida pelo Estado estético, categoria que dá passagem ao Estado moral, aporte final do processo de educação estética. Nestas cartas, Schiller demonstra como a espécie humana, no curso da história e sob a influência da beleza, passa do Estado físico ao estético, e deste ao Estado moral, mediante uma “revolução total em toda a sua maneira de sentir”.⁵⁹⁹ É digno de nota afirmar que, nessa demonstração, não fica claro se Schiller está tratando especificamente da beleza em geral ou somente da suavizante.

Nesse transcurso, o belo assume o posto da moralidade e o sublime perde seu lugar – mas não sua importância –, pois seu conceito já está embutido no conceito da beleza. Já o sublime, como disposição à divindade, fica implícito no caráter de instantaneidade e completude do tempo, presente no conceito do jogo estético.

2.5.1 Posição do problema das belezas suavizante e enérgica

Na passagem ao problema das belezas suavizante e enérgica, Schiller parte dos seguintes pontos: 1) o homem como ser determinado é limitado pelas condições externas e pelo uso contingente de sua liberdade. Estas limitações decorrem ou por falta de harmonia, quando está sob a tensão unilateral de um dos seus dois impulsos fundamentais, ou por falta de vigor, quando estes impulsos estão uniformemente relaxados; 2) a beleza jamais se apresenta na experiência em sua perfeição Ideal, mas apenas como uma espécie particular e sob um dos seus dois modos,

⁵⁹⁹ E.E. XXVII, p. 129.

suavizante ou enérgico. Diante destas condições, como a beleza poderá remover estas limitações e restituir a harmonia ao homem tenso e o vigor ao homem relaxado para equilibrar sua natureza mista?

Para Schiller, a resposta para tal questão implica, necessariamente, um exame atento da subjetividade humana diante dos desdobramentos da beleza na experiência. Ele afirma que enquanto se ocupou, na seção anterior, com a dedução da Ideia universal da beleza, partindo do conceito da natureza humana em geral, não lhe foi possível se deter nos outros limites da beleza, “além dos imediatamente fundados em sua essência e inseparáveis do conceito de finitude”.⁶⁰⁰ Diante da impossibilidade de abordar, dentro de um único plano, a beleza sob dois aspectos tão distintos, como Ideia e como experiência, foi preciso deixar de lado “as limitações acidentais que a natureza humana possa sofrer no fenômeno real”, para haurir “seu conceito imediatamente da razão, como fonte de toda necessidade”.⁶⁰¹ Com isso, estava posto, a um só tempo, o Ideal da humanidade e o Ideal da beleza. O significado que a beleza ganha no âmbito da Ideia é o de mediação estética entre forma e realidade, na medida em que se deixa ver como derivação da completude da natureza humana. Com isso, o que se tem é um conceito universal originado do acordo de duas faculdades finitas do homem: seu pensamento e sua sensibilidade. Entretanto, ainda não é possível saber exatamente como este homem Ideal poderá concretizar-se na história e na cultura. Por isso, Schiller redireciona sua reflexão do mundo Ideal para o mundo real; ou, como ele mesmo afirma, desce “da região das Ideias para o palco da realidade”, onde encontra o homem em um estado *determinado*, “sob limitações que não se originam em seu conceito puro, mas decorrem de condições exteriores e de um uso contingente de sua liberdade”.⁶⁰²

Schiller se prepara para enfrentar o problema fundamental de sua teoria estética, qual seja: a possibilidade ou a própria legalidade da transição (*Übergang*) entre os dois mundos, na qual deve haver uma espécie de conversão entre as faculdades sensível e racional dada pelo problema das belezas suavizante e enérgica na relação entre sujeito e objeto. De indeterminado, agora o homem deve ser tratado a partir de sua determinação, de sorte que “quaisquer que sejam os modos de a Ideia da humanidade ser nele limitada, o puro conteúdo da mesma ensina-nos que, ao todo, podem existir apenas *dois* desvios opostos”.⁶⁰³ Porém, como a beleza mediará tais desvios na experiência se ela surge exatamente do equilíbrio destes e, com isso, esgota o conceito do homem determinado? Uma questão que só pode ser respondida mediante um

⁶⁰⁰ E.E. XVII, p. 83.

⁶⁰¹ Id.

⁶⁰² Id.

⁶⁰³ E.E. XVII, p. 83.

movimento dialético da beleza no âmbito subjetivo, visto tratar-se de comportamentos humanos no fenômeno. Por mais que o homem tenda à permanência pelo equilíbrio de suas faculdades, o homem determinado sempre sofrerá modificações destes desvios. Em última análise, antes de responder como a beleza na experiência poderá eliminar a dupla tensão dos impulsos humanos, é preciso investigar sua origem na alma do homem real. Quanto a isso, Schiller é claro:

Antes, portanto, de tomarmos o testemunho da experiência, somos assegurados de antemão pela mera razão de que encontraremos o homem real, e por isso mesmo limitado, ou num estado de tensão ou num estado de distensão, conforme seja a atividade unilateral de forças isoladas que perturbe a harmonia de seu ser, ou a unidade de sua natureza que se funde na lassidão uniforme de suas forças sensíveis e espirituais.⁶⁰⁴

Se o homem pode conhecer na Ideia somente a carência de harmonia ou a de energia, na experiência ele se limitará ou a um homem tenso ou a um distendido. Neste, a unidade de sua natureza é neutralizada pelo esgotamento uniforme de seus impulsos fundamentais; naquele, um dos impulsos está em evidência unilateralmente em relação ao outro. Caberá à beleza, portanto, suprimir essas limitações, restabelecendo a harmonia no primeiro e ativando a energia no segundo. Dessa forma, a beleza “reconduz, segundo sua natureza, o estado limitado ao absoluto, tornando o homem um todo perfeito em si mesmo”.⁶⁰⁵

É esse movimento que Schiller passará a demonstrar a partir de agora para fazer compreender que a beleza na experiência não renuncia a seu conceito deduzido na especulação. Na experiência, ela apenas tem menos liberdade em relação à sua concepção abstrata, onde se aplica perfeitamente ao conceito puro da humanidade. Isso não significa que a beleza se submete ao homem na experiência por alguma inconsistência conceitual. Na verdade, ela permanece incorruptível como é na Ideia, mas, na experiência, perde um tanto de sua liberdade e vivacidade. Mas, como já afirmamos, continua agindo sobre o homem a partir de duas frentes conforme seus carecimentos: ora como beleza suavizante, ora como beleza enérgica. O homem real, afirma Schiller, é para a beleza apenas um “material já corrompido e refratário”⁶⁰⁶ que resiste às suas leis e, por isso, tira-lhe “tanta perfeição *ideal* quanto acrescenta de sua

⁶⁰⁴ Id.

⁶⁰⁵ Id. Em *H* seguia a nota: “Der vortrefliche Verfasser der Schrift: Grundsätze der Ästhetik u.s.f. Erfurt 1791. unterscheidet in der Schönheit die zwey Grundprincipien Anmuth und Kraft und setzt die Schönheit in die vollkommenste Vereinigung beyder; welches mit der hier gegebenen Erklärung aufs genaueste zusammentrifft. Auch in seiner Definition liegt also schon der Grund der Eintheilung der Schönheit in eine schmelzende, worinn die Anmuth, und in eine energische, worinn die Kraft überwiegt”. Cf. *H*. v. 2, n. 6, XVII, p. 46-47.

⁶⁰⁶ *E.E.* XVII, p. 83-84.

constituição *individual*".⁶⁰⁷ Nessa afirmação, Schiller conclui que a perda de atributos da beleza na experiência se deve tão somente à interferência da individualidade do homem, pois, nessa condição, ela apenas aparece como "espécie particular e limitada, nunca como gênero puro".⁶⁰⁸ Desse modo, "nas mentes tensas ela perderá algo de sua liberdade e multiplicidade, nas distendidas, algo de sua força vivificante".⁶⁰⁹

Após apresentar o verdadeiro caráter da beleza, Schiller assegura que não será mais possível cair em enganos por conta de sua aparência contraditória, muito menos conceituá-la a partir de experiências isoladas, pois a beleza não é a responsável pelas deficiências do homem quando sob sua influência, como julgam seus críticos sensualistas e racionalistas. Como agora já se sabe, "é o homem que transfere para ela as imperfeições de seu indivíduo; é ele quem, por sua limitação subjetiva, lhe obstrui ininterruptamente o caminho da perfeição e reduz seu Ideal absoluto a duas formas limitadas de manifestação":⁶¹⁰ a suavizante e a enérgica. Assim, torna-se um homem tenso sujeito tanto à coerção dos sentidos quanto à da razão. "Qualquer dominação *exclusiva* de um de seus dois impulsos fundamentais é para ele um estado de coerção e violência; a liberdade está somente na atuação conjunta de suas duas naturezas".⁶¹¹

Como já se sabe, a existência da liberdade está condicionada à ação recíproca dos impulsos sensível e formal. Trata-se de uma liberdade compatível com o homem Ideal, portanto, de uma "liberdade *estética*"⁶¹² que é conquistada na experiência pela dialética entre as belezas suavizante e enérgica: caso o homem esteja sob o domínio unilateral dos sentimentos ou sensivelmente tenso, a forma o dissolve e o põe em liberdade; caso esteja sob o controle unilateral das leis e espiritualmente tenso, ganha a liberdade ao ser dissolvido pela matéria. Abaixo, Schiller define a dupla tarefa da beleza suavizante:

Em primeiro lugar, como forma calma, ela amenizará a vida selvagem e abrirá o caminho das sensações para o pensamento; em segundo *lugar*, como imagem viva, ela armará de força sensível a forma abstrata, reconduzirá o conceito à intuição e a lei ao sentimento. O primeiro serviço ela presta ao homem natural, o segundo ao artificial.⁶¹³

Seja como for, a beleza resguarda traços de sua origem Ideal nessa dupla operação, ainda que perca algo na vida material, quando a correção da forma intervir na formação do caráter,

⁶⁰⁷ Ibid., p. 84.

⁶⁰⁸ Id.

⁶⁰⁹ Id.

⁶¹⁰ Id.

⁶¹¹ Id.

⁶¹² BARBOSA. "O 'idealismo estético' e o *factum* da beleza. Schiller como filósofo". In. *Limites do belo*, p.168.

⁶¹³ *E.E.* XVII, p. 84.

ou na forma abstrata, quando a correção partir da força sensível. Isso ocorre porque a beleza suavizante não prescreve suas leis plenamente ao seu objeto, tendo em vista depender do que recebe da natureza e razão. Entretanto, se, de um lado, a dupla tarefa da beleza suavizante torna possível a liberdade estética, de outro, qualquer enfraquecimento na união (*Vereinigung*) das forças sensível e racional coloca em risco a existência dessa liberdade. Conseqüentemente, os efeitos educativos da beleza, como impulso lúdico, são também postos em questão juntos com a ideia mesma da educação estética. Daí, a necessidade de se buscar a origem da beleza no ânimo humano para só então concebê-la como via para abolir essa *dupla tensão*. É com esse problema que Schiller se ocupará a partir de agora na execução do “segundo movimento de sua analítica antropológica”.⁶¹⁴ Para tanto, ele solicita ao leitor continuar um pouco mais no campo da especulação para tratar dos conceitos de liberdade estética e Estado estético, sem os quais não será possível caminhar com passos seguros no campo da experiência. Esta curta estada é feita entre as cartas 19 a 23, que não mantêm relação com as cartas ao Príncipe e que Schiller as considera singularmente importantes por consumarem seu “sistema da beleza” ou, como ele mesmo diz, por conterem “o nervo da questão”.⁶¹⁵

2.5.2 O objetivismo sensível de Schiller: superação das concepções estéticas sensualista e racionalista

Antes de entrarmos no “nervo da questão”, ainda resta o estudo da décima oitava carta, que “contém uma superação fundamental de toda estética contemporânea em suas duas

⁶¹⁴ O primeiro movimento é realizado entre as cartas 10 e 17, e consiste na dedução do conceito racional puro da beleza a partir do conceito racional puro da humanidade; o segundo, é feito nas cartas 19 a 23, com a “dialética da beleza”, que implica os conceitos da liberdade estética e Estado estético (cf. BARBOSA. “O ‘idealismo estético’ e o *factum* da beleza. Schiller como filósofo”. In. *Limites do belo*, p. 168).

⁶¹⁵ Em uma carta a Körner, a 21 de setembro de 1795, Schiller indica as cartas 18 a 23 como o cerne de seu “sistema da beleza”. *SW*. 5, p. 1153, nota à p. 624, linha 20 (dos editores Gerhard Frick e Herbert G. Göpfert). Cf. SCHILLER, Friedrich. *Schillers Briefwechsel mit Körner: von 1784 bis zum Tode Schiller's*. Zweiter Theil: 1793-1805. Herausgegeben von Karl Goedeke. Leipzig: Verlag von Veit & Comp., 1874, p. 171. Significativa para esta seção das Cartas é a passagem, que aparece no rascunho de uma carta para Fichte de 3 de agosto de 1795, escrita no contexto da conhecida “Disputa das Horas”. Schiller responde a uma objeção de Fichte acerca do uso de imagens e metáforas poéticas em textos filosóficos: “Mostre-me em toda a minha filosofia onde eu mesmo conduzi a *própria investigação* (e não mera aplicação delas) em imagens. Este nunca será e nunca poderá ser o meu caso, pois sou escrupuloso nos cuidados que tomo para deixar minhas ideias claras. Mas se eu conduzi a investigação com precisão e rigor lógico, então eu a aprecio e ao mesmo tempo a vejo como uma escolha, mesmo aquilo que submeti ao entendimento, para igualmente apresentar à fantasia (mas na mais estrita conexão com aquele). Remeto o Senhor, se quiser verificar esta observação, à sexta parte das Horas, pois é justamente aqui que a aplicação é mais conveniente. Se o Senhor encontrar uma linguagem inadequada aqui nas cartas 19, 20, 21, 22 e 23, onde o nervo da questão na verdade ocorre, então eu não conheço mais nenhum ponto de unificação em nossos julgamentos”. Cf. FICHTE. “Correspondência entre Schiller e Fichte acerca do manuscrito sobre o espírito e a letra na filosofia”. In. _____. *Sobre o espírito e a letra na filosofia*, p. 207-208.

principais correntes, a sensualista e a racionalista”.⁶¹⁶ Nesta carta, Schiller apresenta os argumentos que expusera a Körner na carta sobre *Kallias* de 25 de janeiro de 1793,⁶¹⁷ dos quais já falamos, acerca de sua teoria estética ser uma quarta possibilidade de explicação para o belo.

Schiller sintetiza sua teoria partindo do seguinte problema: a experiência do belo coloca o homem em um estado intermediário entre natureza e forma. Porém, esta mesma experiência contradiz a razão quando esta admite uma infinita distância entre sensibilidade e pensamento, o que impede a existência de um estado intermediário. A solução para esse problema é dada pela análise rigorosa desta oposição fundamental e pela demonstração segundo a qual a ação da beleza sob os dois estados opostos fundará um terceiro, eliminado toda a contradição. Com esse argumento, Schiller justifica o caráter sensível objetivo⁶¹⁸ de sua teoria estética como a única possibilidade de ligar dois mundos distintos mediante esse conceito intermediário. Ele introduz o problema na carta afirmando: “Pela beleza, o homem sensível é conduzido à forma e ao pensamento; pela beleza, o homem espiritual é reconduzido à matéria e entregue de volta ao mundo sensível”.⁶¹⁹ Na versão de *Die Horen*, Schiller deixa claro que se trata da beleza suavizante (*schmelzende Schönheit*),⁶²⁰ portanto, um conceito que se aplica a duas dimensões para atender ao mesmo tempo dois objetos distintos: o homem sensível e o homem espiritual.

Por meio da beleza suavizante, Schiller prevê a superação da experiência sensível pela razão, e esta por aquela, promovendo seu equilíbrio. Isto porque, nesta mediação, a beleza permite a universalidade necessária para formar a humanidade pela harmonia das forças antagônicas. “Disso parece seguir que, entre matéria e forma, entre passividade e ação, deve

⁶¹⁶ *SW*. 5, p. 1153, nota à p. 624, linha 20 (dos editores Gerhard Frick e Herbert G. Göpfert).

⁶¹⁷ Cf. SCHILLER. *Kallias ou sobre a beleza*, carta de 25/jan./1793.

⁶¹⁸ Em nota à carta de Schiller a Körner de 25 de janeiro de 1793, Ricardo Barbosa esclarece bem esta questão: “Ao sublinhar o aspecto sensível, Schiller admite, com os sensualistas e Kant, o momento subjetivo do juízo de gosto. Mas, ao contrário de Kant, Schiller busca um fundamento *in re* para o belo. Daí sua ênfase no aspecto objetivo, embora não no mesmo sentido em que o racionalismo dogmático o fazia. Afinal, Schiller subscreve a crítica de Kant aos racionalistas dogmáticos, segundo a qual a beleza não se confunde com a perfeição”. SCHILLER. *Kallias ou sobre a beleza*, carta de 25/jan./1793, p. 46, nota 8 (do tradutor Ricardo Barbosa).

⁶¹⁹ *E.E.* XVIII, p. 87.

⁶²⁰ Em *H*, no primeiro parágrafo da carta XVIII o termo “suavizante” (*schmelzende*) aparece sempre junto ao termo “beleza” (*Schönheit*): “Durch die schmelzende Schönheit wird der sinnliche Mensch zur Form und zum Denken geleitet; durch die schmelzende Schönheit wird der geistige Mensch zur Materie zurückgeführt, und der Sinnenwelt wiedergegeben”. Cf. *H*. v. 2. n. 6, XVIII, p. 50.

existir um *estado intermediário*,⁶²¹ ao qual a beleza nos transportaria”,⁶²² afirma Schiller. Neste ponto, ele volta mais uma vez à contradição transcendental e à possibilidade de se estabelecer uma relação entre os mundos sensível e racional, através da qual deve surgir um impulso estético de caráter conciliador. Toda a reflexão sobre os efeitos da beleza e toda a experiência remetem a este conceito, que para Schiller é o ponto para o qual toda a reflexão sobre a beleza converge. Entretanto, ele afirma que “nada é mais desconhecido e contraditório do que um tal conceito, já que é *infinita* a distância entre matéria e forma, passividade e ação, sensação e pensamento, e que não podem ser intermediados por absolutamente nada”.⁶²³ Como suprimir tal contradição? Por mais que a beleza unifique os dois estados opostos, ainda não haverá meio-termo entre ambos, pois se a certeza de um é dada pela experiência, a do outro o é pela razão. Por outro lado, ao combinar estes dois estados, a beleza também cancela a oposição.

Schiller examina aqui a possibilidade de conciliação entre estados opostos no homem. Ele afirma que caso chegue a uma solução satisfatória para tal problema, terá “encontrado o fio que nos conduz por todo o labirinto da estética”.⁶²⁴ Trata-se do “nervo da questão”, cuja resolução se dará mediante a dedução dos conceitos de liberdade estética e estado estético. Este problema é tratado tanto por sensualistas, pela ótica da experiência, quanto por racionalistas, pelo viés da forma. Para Schiller, isso põe em risco o próprio conceito da beleza, tanto em relação ao aspecto lógico quanto ao dinâmico, uma vez que compromete justamente o nexo entre ambos. O fundamento estético que estabelecerá este nexo revela-se com o sentido metafísico mesmo da beleza, que, de acordo com nosso autor, se dá em duas operações: a primeira, já concluída, consistiu na recuperação da estrutura pulsional do homem com a ligação de dois estados opostos, a partir da qual se deduziu o conceito racional puro da beleza; e a segunda é tornar perfeita essa ligação de tal modo que um terceiro estado apareça suprimindo toda a divisão que havia entre os estados primários. Schiller detalha estas operações a seguir:

Mas para tanto importam duas operações extremamente diversas que têm de apoiar-se mutuamente nesta investigação. A beleza, ficou dito, liga dois estados que são

⁶²¹ Muito antes de ter contato com o pensamento estético kantiano, Schiller já havia antecipado a necessidade de um “estado intermediário” para harmonizar a natureza mista do homem mediante o senso estético. Isso pode ser visto na conferência proferida na Sociedade Eleitoral Alemã em Mannheim, em 1784, e publicada originalmente sob o título “Qual poderá ser o efeito de um teatro bom e permanente?” (*Was kann eine gute stehende Schaubühne eigentlich wirken?*). Em 1802, Schiller publica esta conferência no quarto volume dos *Escritos menores em prosa*, acrescentando-lhe uma breve introdução e alterando seu título para “O teatro considerado como instituição moral” (*Die Schaubühne als eine moralische Anstalt betrachter*). Cf. SCHILLER, Friedrich. “O teatro considerado como instituição moral”. In. _____. *Teoria da tragédia*. 2. ed. Introdução e notas de Anatol Rosenfeld. Tradução de Flavio Meurer São Paulo: EPU, 1991, p. 33-34 e notas 1 e 3; *SW*. 5, p. 821.

⁶²² *E.E.* XVIII, p. 87.

⁶²³ Id.

⁶²⁴ Id.

opostos *um ao outro* e nunca podem unir-se. É dessa oposição que temos de partir; temos que concebê-la e reconhecê-la em toda a sua pureza e rigor, de modo que os dois estados se distingam com a máxima determinação; se não misturamos, mas não ligamos. Em segundo lugar, ficou dito que a beleza *vincula* aqueles dois estados e suprime, portanto, sua oposição. Mas porque os dois estados permanecem eternamente opostos um ao outro, não podem ser ligados senão à medida que são suprimidos. Nossa segunda incumbência, portanto, é tornar essa ligação tão perfeita, e executá-la de maneira tão pura e completa, que os dois estados desapareçam por completo num terceiro e não reste nenhum vestígio da divisão do todo; se não isolamos, mas não ligamos.⁶²⁵

Com a incumbência da segunda operação, a de tornar perfeita a ligação entre os estados do homem, Schiller contesta claramente não só Kant, mas também as posições subjetiva sensível e objetiva racional que centralizavam as discussões estéticas até ali. Segundo Schiller, todas as discussões relativas ao conceito da beleza até então, ou se originaram de investigações sem rigor e distinção adequados ou não atingiram uma ligação pura. Schiller explica a possibilidade dessa ligação com a anulação (*Aufhebung*) dos dois estados opostos que, uma vez reconciliados, fazem surgir um estado intermediário. Com isso, ele apresenta algo totalmente diverso das alternativas parciais da tradição estética moderna no que diz respeito à concepção da beleza. Na passagem a seguir, Schiller evidencia o ponto exato em que sensualistas e racionalistas se equivocam ao conceber tal conceito:

Aqueles filósofos que se entregam cegamente à direção do *sentimento* na reflexão sobre este objeto não podem alcançar nenhum *conceito* da beleza, pois que não distinguem absolutamente nada no conjunto da impressão sensível. Os outros, que tomam o entendimento como guia exclusivo, jamais podem alcançar um conceito da *beleza*, pois no todo nada veem além das partes, e espírito e matéria aparecem-lhes eternamente separados, mesmo em sua unidade mais perfeita. Os primeiros temem suprimir a beleza *dinamicamente*, isto é, como força ativa, quando devem separar o que está ligado no sentimento; os outros temem suprimi-la *logicamente*, isto é, como conceito, quando devem unificar o que está separado no entendimento.⁶²⁶

Seja pelo temor de privar a beleza de sua força ativa, seja pelo receio de perdê-la de seu conceito, ambas as posições não refletem a verdade sobre a beleza, pois a legitimam arbitrária e unilateralmente ou pelo sentimento ou pela razão. Se a beleza requer um todo perfeito em seu conceito, isso só pode ser atingido pela plena harmonia das leis naturais e formais; ou seja, a determinação que se exige da beleza “não consiste na *exclusão de certas realidades*, mas na inclusão absoluta de todas”.⁶²⁷ Eis o posicionamento de Schiller: “Evitemos os dois escolhos em que ambos naufragaram, se começarmos pelos dois elementos em que a beleza se divide

⁶²⁵ E.E. XVIII, p. 87-88.

⁶²⁶ Ibid., p. 88.

⁶²⁷ Id.

diante do entendimento, e depois elevarmo-nos à pura unidade estética mediante a qual ela atua sobre a sensibilidade e na qual esses dois estados desaparecem inteiramente”.⁶²⁸

Logo após esse trecho, Schiller afirma em uma nota que a comparação que acabou de fazer deixa ver que os estetas sensualistas se afastam menos da verdade de *fato* que os racionalistas. Na relação entre natureza (sentido) e ciência (entendimento), a tendência da primeira é sempre unificar, enquanto a da segunda é separar. Por seu turno, “a razão, contudo, reunifica; por isso, antes de começar a filosofar, o homem está mais próximo da verdade que o filósofo que ainda não terminou sua investigação”.⁶²⁹ Com seu objetivismo sensível, Schiller conquista um lugar na filosofia clássica alemã, pois intenta solucionar ou ao menos traz uma esperança na solução estética de um dualismo que marca a última metade do século XVIII.⁶³⁰ A partir de Schiller, a beleza é elevada a um conceito de liberdade distinto de todas as acepções até então pensadas. Agora, ela é compreendida como uma determinação que pressupõe a unidade absoluta de sensibilidade e forma.

A investigação que Schiller fará a partir deste ponto tem à sua base a crítica da cultura Ilustrada realizada no primeiro conjunto de suas cartas estéticas, que o conduziu a apurar a origem da beleza no ânimo humano. A diferença é que, a contar do segundo conjunto das cartas, Schiller parte da determinação transcendental antropológica, tendo o jogo estético e a tendência à divindade como parâmetros da humanidade. Na esteira dessa reflexão, os conceitos de beleza e Estado estético emergem e passam a pautar toda a investigação a seguir, completando-se com uma reflexão fenomenológica sobre o espírito estético, que evidencia a condição e o desenvolvimento histórico da consciência humana. Portanto, a discussão se dará em torno da relação entre liberdade estética e Estado estético. A primeira, concebida como o móbil da beleza na experiência, tornada possível graças a ação recíproca dos dois impulsos fundamentais do homem; o segundo, pensado como um estado de evolução da consciência humana, como uma racionalidade estética dada pelo equilíbrio entre sensibilidade e razão, adquirindo um fim em si mesmo por encaminhar a humanidade ao cumprimento de sua meta derradeira. Assim, liberdade estética e Estado estético constituem, os dois últimos grandes conceitos de Schiller no âmbito de suas cartas que completam, por assim dizer, o conceito da educação estética do homem.

⁶²⁸ *E.E.* XVIII, p. 88.

⁶²⁹ *Ibid.*, p. 89. Em *H* seguia: “durch alle Kategorien durchgeführt und geendigt hat”. Cf. *H.* v. 2, n. 6, XVIII, p. 53.

⁶³⁰ SCHILLER, Friedrich. *Lettere sull Educazione Estetica dell Uomo. Callia o della Bellezza*. Prima ristampa. Traduzione, introduzione e note di Antimo Negri. Roma: Armando Armando Editore, 1984, p. 187, nota 7 (do tradutor Antimo Negri). (Collezione Cultura e Società).

2.6 Liberdade estética e Estado estético

O ponto a partir do qual o estado estético adquire o caráter de fim em si mesmo é quando razão e sensibilidade se equilibram dialeticamente mediante a ação recíproca. Neste ponto, mesmo reconhecendo a infinita distância entre matéria e forma, Schiller estabelece que o único modo de uni-las no homem é suprimi-las. Essa supressão faz desaparecer seus dois estados antagônicos e origina um terceiro, sem deixar qualquer vestígio da separação original, algo que ele já mostrou na décima oitava carta.⁶³¹ Esse terceiro estado é postulado entre as cartas 19 a 23 – sem relação com as cartas ao Príncipe, com exceção da carta 23 – como uma possibilidade de racionalidade estética e não como algo factual, tendo em vista Schiller estar em plena transição do belo na ideia ao belo na experiência: na primeira, a beleza é concebida como um Ideal; na segunda se comporta de dois modos distintos conforme os estados em que o homem se encontra.

Como Schiller se importa agora com a beleza na experiência, considera que mesmo diante do abismo entre matéria e forma a beleza permite a transição entre ambas, ainda que não preencha essa lacuna. Com esse entendimento, na décima nona carta, Schiller mostra como a beleza deriva da natureza mista do homem, na qual ele distingue “dois estados diversos de determinabilidade passiva e ativa, e outros dois estados de determinação passiva e ativa”.⁶³² Essa proposição, justificada e explicada na vigésima primeira carta, é introduzida aqui como o caminho mais breve para solucionar o problema da beleza. A partir de agora Schiller atribui a determinabilidade passiva e a determinação passiva do homem aos sentidos, bem como toma a determinação ativa pela razão e a determinabilidade ativa pelo estado estético. Neste último, as determinações passiva e ativa, geridas respectivamente pelos sentidos e pela razão, atuam para anularem-se reciprocamente.

Schiller explica que o “estado do espírito humano antes de qualquer determinação pela impressão dos sentidos é uma determinabilidade sem limites”.⁶³³ Significa dizer que há uma indeterminação, uma virtualidade pura que ele chama de “*infinitude vazia*” (*leere Unendlichkeit*), uma vez que nada ainda está posto ou excluído. Trata-se, portanto, de uma mera possibilidade se se considera que a infinitude de espaço e tempo é facultada ao livre uso da imaginação. Nesse sentido, este estado de completa ausência de determinações remete a um amplo reino de possibilidades, mas que “não deve ser confundido com um vazio infinito”⁶³⁴

⁶³¹ Cf. *E.E.* XVIII, p. 87-88.

⁶³² *E.E.* XIX, p. 91.

⁶³³ Id.

⁶³⁴ Id.

(*unendlichen Leere*). Este termo é empregado por Schiller para descrever a condição do espírito humano antes de ser determinado pelas condições de sua existência, quer dizer, antes de adquirir sua particularidade. Para Schiller, ao nascer, antes mesmo de ser moldado pelas condições restritivas da educação, o homem tem uma determinabilidade sem limites.⁶³⁵

Por isso, Schiller adverte que o estado de completa ausência de determinação contrasta com a ideia de um vazio infinito, pois em tal estado é possível determinar a capacidade absoluta do homem. Assim, justifica-se o objetivo da educação estética de libertar o homem de determinações individuais que limitam sua capacidade absoluta de autodeterminação. Este objetivo é a tarefa mesma da beleza de unificar sensibilidade e personalidade para restaurar a plenitude interior do homem. Schiller introduz esse argumento na décima primeira carta, ao afirmar que a personalidade, independente de toda matéria sensível, é mera disposição para uma possível exteriorização infinita. Sob tal condição o homem nada intui e nada sente, não passando de mera forma e capacidade vazia. Por outro lado, se sua sensibilidade for isolada de toda espontaneidade do espírito, nada mais será do que matéria. Nos dois modos o homem é incapaz de unificar-se, pois para isso é preciso que dê forma à matéria para deixar de ser apenas mundo, e realidade à disposição que traz em si para não se tornar mera forma. Numa palavra: ao homem cabe exteriorizar todo seu interior na medida em que dá forma a seu exterior.⁶³⁶

Já na décima nona carta, Schiller explica que do estado de ausência de determinação o espírito humano passa para o de determinação, ao receber do exterior uma impressão sensível capaz de originar uma representação (*Vorstellung*). Agora, uma vez afetado o sentido do homem, afirma Schiller, “da quantidade infinita das determinações possíveis uma única deve ganhar realidade. Uma representação deve surgir nele”.⁶³⁷ Nesse processo, o que era apenas “uma faculdade vazia no estado anterior de mera determinabilidade”,⁶³⁸ passa à realidade e converte-se em uma força (*Vermögen*) agente que ganha conteúdo na medida em que se torna limitada, embora fosse ilimitada quando era uma mera capacidade. Mediante essa limitação o homem atinge a realidade, ao passo que perde a infinitude.

Ao afirmar que para “descrever uma figura no espaço temos de *limitar* o espaço infinito”, assim como “para representar uma alteração no tempo temos de *dividir* à totalidade

⁶³⁵ WERTZ, William F., Jr. “A Reader’s Guide to Schiller’s Letters on the Aesthetical Education of Man”. *Fidelio. Journal of Poetry, Science, and Statecraft*. Washington, Schiller Institute, v. 14, n. 1-2, Spring/Summer 2005, p. 84.

⁶³⁶ *E.E.* XI, p. 57.

⁶³⁷ *E.E.* XIX, p. 91.

⁶³⁸ *Id.*

do tempo”,⁶³⁹ Schiller segue o pensamento kantiano, segundo o qual espaço e tempo são representações de dimensões infinitas cujas medidas só se obtêm por divisão ou limitação.⁶⁴⁰ Por isso, Schiller afirma: “É somente através de limites, portanto, que chegamos à realidade; somente pela *negação* ou exclusão chegamos à *posição* ou postulação real; somente pela supressão de nossa livre determinabilidade à determinação”.⁶⁴¹ Mas, a realidade só é possível se exclusão e negação se relacionarem a algo positivo, a partir do qual se possa estabelecer um limite; e uma representação só se origina se houver alguma atividade absoluta da mente.

Mas nenhuma realidade jamais surgiria de uma mera exclusão, e nenhuma representação jamais surgiria de uma mera impressão sensível, se não existisse algo *de que se exclui*, se a negação não fosse referida a algo positivo e se dá não-posição não surgisse a oposição mediante um estado-de-ação absoluto; essa ação da mente chama-se julgar ou pensar, e seu resultado é o *pensamento*.⁶⁴²

Schiller se vale aqui de alguns conceitos centrais da *Doutrina-da-Ciência de 1794*, entre os quais se destaca o de “estado-de-ação” (*Tathandlung*).⁶⁴³ Em Fichte, este conceito representa o primeiro princípio puro e simplesmente incondicionado de todo saber humano, o qual “não se deixa *provar* nem *determinar*”.⁶⁴⁴ Expressa um estado-de-ação “que não aparece nem pode aparecer entre as determinações empíricas de nossa consciência, mas que, muito pelo contrário, está no fundamento de toda consciência e é o único que a torna possível”. Sobre tal conceito, Fichte afirma ainda que não pode tornar-se fato da consciência aquilo que em si não o é, porém, reconhece que através da consciência “se deve necessariamente *pensar* aquele estado-de-ação, como fundação de toda consciência”.⁶⁴⁵

De certo modo, Schiller endossa a tese fichteana, de acordo com a qual “o Eu puro que põe a si mesmo é antes de tudo um estado-de-ação (*Tathandlung*) que, como fundamento de

⁶³⁹ E.E. XIX, p. 91.

⁶⁴⁰ Na *Crítica da razão pura* (“Primeira Parte da Doutrina Transcendental dos Elementos”), Kant trata do espaço e do tempo como as “duas formas puras da intuição sensível, como princípios do conhecimento *a priori*” (cf. KANT. *Crítica da razão pura*, p. 85-113, A 17-48; B 13-73).

⁶⁴¹ E.E. XIX, p. 91.

⁶⁴² Id.

⁶⁴³ De acordo com Rubens Rodrigues Torres Filho, Fichte afirma na *Doutrina-da-Ciência de 1794*: “Certamente temos de ter um princípio real e não meramente formal; mas tal proposição não tem necessariamente de exprimir um estado-de-COISA (TatSACHE); pode também exprimir um estado-de-AÇÃO (TatHANDLUNG)”. Torres Filho esclarece que mais tarde Fichte expõe “a doutrina-da-ciência a partir dos fatos (*Tatsachen*) da consciência, e explica essa oposição entre a *Tatsache* e a *Tathandlung* como equivalente a sua distinção fundamental entre o *fático* e o *genético*”. Cf. FICHTE. *A Doutrina-da-Ciência de 1794*, p. 43, nota 9 (do tradutor Rubens Rodrigues Torres Filho).

⁶⁴⁴ FICHTE. *A Doutrina-da-Ciência de 1794*, p. 43.

⁶⁴⁵ Id.

toda consciência, é acessível apenas por intuição intelectual”.⁶⁴⁶ Ainda que tenha se utilizado deste fundamento, Schiller o faz em um sentido ampliado, já que sua teoria estética tem como problema central a possibilidade da unidade na natureza mista do homem pela ação recíproca entre sentidos e razão, “e não pela anexação de todo não-idêntico pelo Eu”.⁶⁴⁷ Dessa forma, a unidade da natureza humana se dá entre identidade e não-identidade e é mantida pelo estado-de-ação absoluto a partir do qual se põe.

Schiller segue explicando a dialética entre o ilimitado e o limitado, que remete à relação entre a não-identidade e a identidade. Ele afirma que se se alcança o ilimitado somente pelo limite, também se alcança o limite apenas pelo ilimitado. Para isso, é necessário determinar um lugar específico no espaço para que haja espaço absoluto, sem o qual não há como determinar este lugar específico. Do mesmo modo deve-se agir com relação ao tempo, pois enquanto não houver o instante, como medida de tempo, não há tempo eterno, sem o qual é impossível representar o instante. Daí sua afirmação: “É somente pela parte que chegamos ao todo, somente pelos limites que chegamos ao ilimitado⁶⁴⁸; por outro lado, é somente pelo todo que chegamos à parte, somente pelo ilimitado chegamos ao limite”.⁶⁴⁹ Significa dizer que somente pela passividade chegamos à atividade e vice-versa, sendo determinado pelo pensamento o ato mediante o qual a mente relaciona sua sensação com algo absoluto. Trata-se, portanto, de um ato imediato originado de uma faculdade autônoma e absoluta. Entretanto, não é por afirmar que o “belo permite ao homem uma passagem da sensação ao pensamento”,⁶⁵⁰ da passividade à atividade, que se deva entender que ele preencha o abismo entre ambos, pois este é um abismo infinito. Portanto, “sem interferência de uma faculdade nova e autônoma é eternamente impossível que do individual surja algo universal, que do contingente surja o necessário”.⁶⁵¹

De acordo com Schiller, o “pensamento é a ação imediata dessa faculdade absoluta, que tem de ser levada a manifestar-se mediante os sentidos”,⁶⁵² ainda que não dependa deles. Pelo contrário, tal faculdade só se expressa por meio da oposição à sensibilidade. Seu agir autônomo impede que influências estranhas interfiram na sua tarefa de estabelecer a relação entre os polos da subjetividade humana. Porém, não é por ajudar no pensar – no sentido estrito como pura

⁶⁴⁶ BARBOSA. “O ‘idealismo estético’ e o *factum* da beleza. Schiller como filósofo”. In. *Limites do belo*, p.170.

⁶⁴⁷ BARBOSA. “O ‘idealismo estético’ e o *factum* da beleza. Schiller como filósofo”. In. *Limites do belo*, p.170.

⁶⁴⁸ Em *H* seguia: “, nur durch Leidern zur Thätigkeit;”. Cf. *H*. v. 2, n. 6, XIX, p. 55.

⁶⁴⁹ *E.E.* XIX, p. 92. Em *H*: “nur durch die Thätigkeit zum Leiden”. Cf. *Id.*

⁶⁵⁰ *E.E.* XIX, p. 92.

⁶⁵¹ *Id.* Em *H*: “, aus dem Augenblicklichen nichts Beständiges werden”. Cf. *H*. v. 2, n. 6, XIX, p. 56.

⁶⁵² *E.E.* XIX, p. 92.

auto-atividade –, mas por proporcionar às faculdades do pensamento liberdade de se manifestarem de acordo com suas próprias leis, “que a beleza pode tornar-se um meio de levar o homem da matéria à forma, das sensações a leis, de uma existência limitada à absoluta”.⁶⁵³ Schiller estabelece, com isso, um “caráter *transitivo*”⁶⁵⁴ da beleza, uma vez que ela representa a via pela qual as faculdades do pensamento passam a agir livremente.

Isso não significa dizer que a ausência da beleza interdite a liberdade destas faculdades, já que estas são concebidas como um poder autônomo (*selbstständigen Vermögens*). Essa contradição se desfaz na medida em que tais faculdades são impedidas de agir apenas negativamente, ou seja, quando deixam de receber do exterior não mais do que a matéria que provoca sua atividade. Sobre tal objeção, Schiller responde que “seria desconhecer a natureza do espírito atribuir às paixões sensíveis o poder de oprimir positivamente a liberdade da mente”.⁶⁵⁵ Assim, o vigor do afeto é atribuído à fraqueza espiritual e não o contrário. As paixões não têm poder de obstruir a liberdade do espírito; e somente sobre espíritos enfraquecidos sua atividade se mostra preponderante. O fato é que as faculdades do pensamento implicam uma “sensação de energia intelectual”⁶⁵⁶ que só é liberada por meio da beleza; e os sentidos não configuram um poder contra o homem, a não ser que a energia intelectual (*Denkkräfte*) se abstenha livremente de seu poder em favor da energia sensível (*sinnlichen Kräfte*).

Por outro lado, ao salvar “a autonomia do espírito à custa de sua unidade”,⁶⁵⁷ Schiller observa que surge uma segunda objeção: “Pois, como pode a mente tirar simultaneamente *de si mesma* fundamentos da não-atividade e da atividade, se ela não for cindida, oposta a si mesma?”.⁶⁵⁸ Em resposta, ele alega estar se referindo ao espírito finito, o qual somente se torna ativo através da passividade, só atinge o absoluto por meio de limitações na medida em que recebe, age e forma a matéria. Schiller mais uma vez recorre à doutrina kantiana, quando evoca a ideia segundo a qual sem a recepção passiva das impressões sensoriais não é possível ao homem efetivar o ato de pensar. Devido a este caráter finito, o espírito só é capaz de associar o impulso pela forma e pelo absoluto ao impulso pela matéria e pelos limites.⁶⁵⁹ Estas são as

⁶⁵³ E.E. XIX, p. 92. Aqui, Schiller volta à afirmação que inicia a décima oitava carta, segundo a qual o homem sensível é conduzido à forma e ao pensamento pela beleza, e por meio dela o homem espiritual é conduzido ao mundo sensível. De onde ele conclui que, “entre matéria e forma, entre passividade e ação, deve existir um *estado intermediário*, ao qual a beleza nos transportaria” (cf. E.E. XVIII, p. 87).

⁶⁵⁴ BARBOSA. “O ‘idealismo estético’ e o *factum* da beleza. Schiller como filósofo”. In. *Limites do belo*, p.171.

⁶⁵⁵ E.E. XIX, p. 92.

⁶⁵⁶ SCHILLER. *Lettere sull Educazione Estetica dell Uomo*, p. 193, nota 12 (do tradutor Antimo Negri).

⁶⁵⁷ E.E. XIX, p. 93.

⁶⁵⁸ Id.

⁶⁵⁹ A esse respeito conferir a carta XII, onde Schiller introduz sua teoria dos impulsos. Cf. E.E. XII, p. 59-61.

condições sem as quais o espírito finito não pode ter e nem satisfazer o impulso sensível, tampouco acessar o impulso formal em sua esfera ativa. Schiller destaca a necessidade de se responder à segunda objeção pela ótica do filósofo transcendental e não do metafísico.⁶⁶⁰ Enquanto o primeiro (Kant, por excelência) ocupa-se em “estabelecer os conhecimentos a partir dos quais se compreende a possibilidade da experiência”,⁶⁶¹ e não sacrifica, como o metafísico racionalista, o impulso material,⁶⁶² o segundo limita-se a explicar a possibilidade das coisas.

Estabelecida essa diferença, Schiller responde, no plano transcendental, em que medida essas duas tendências tão opostas podem coexistir num mesmo ser: primeiro, ele observa que, caso não houvesse na atividade e passividade do homem finito uma tendência à forma absoluta e à matéria, sequer seria possível a experiência, pois o espírito finito só atinge o absoluto mediante limites. Diante da impossibilidade de a experiência existir sem a oposição no ânimo e sem a unidade absoluta, o filósofo transcendental determina ambos os conceitos como condições igualmente necessárias à experiência, sem se preocupar com uma eventual ligação.⁶⁶³ Quanto a essa possibilidade de ligação (*Vereinbarkeit*), Schiller refere-se precisamente à

⁶⁶⁰ Conforme Martín Zubiria, Schiller utiliza o termo “metafísico”, pejorativamente, como sinônimo de “filósofo dogmático”, denominação comum em sua época para autores anteriores à revolução copernicana de Kant ou para aqueles que se recusavam a aceitá-la. SCHILLER. *Sobre la educación estética del hombre en una serie de cartas*, p. 123, nota 182 (do tradutor Martín Zubiria).

⁶⁶¹ *E.E.* XV, p. 93.

⁶⁶² Veja-se a primeira nota de Schiller referente à décima terceira carta (cf. *E.E.* XIII, p. 63-64).

⁶⁶³ *E.E.* XIX, p. 93. No *Opus Postumum* Kant cita literalmente, sem indicar a fonte, parte do nono parágrafo da carta 19 (Akademie-Ausgabe, v. XXI, p. 76), passagem identificada por Karl Vorländer (1860-1928) em seu texto “Ein bisher noch unentdeckter Zusammenhang Kants mit Schiller”. In. *Philosophische Monatshefte*. Redigiert und herausgegeben von Paul Natorp. Berlin: Verlag von Georg Reimer, v. 30, 1894, p. 59. Eis a passagem: “Aqui devemos lembrar que temos diante de nós o espírito finito, não o infinito. O espírito finito é aquele que se torna ativo somente através da passividade, que chega ao absoluto somente através das limitações, que age e forma somente à medida que recebe matéria. Um tal espírito conjugará, portanto, ao impulso pela forma e pelo absoluto o impulso pela matéria e pelos limites, que são as condições sem as quais ele não poderia nem ter nem satisfazer o primeiro impulso. Saber em que medida essas duas tendências tão opostas podem coexistir num mesmo ser é tarefa que pode pôr em embarço o metafísico, mas não o filósofo transcendental. Este não se ocupa em explicar a possibilidade das coisas, mas basta-se com estabelecer os conhecimentos a partir dos quais se compreende a possibilidade da experiência. E como a experiência seria tão impossível sem aquela oposição na mente quanto sem a sua unidade absoluta, ele estatui, com pleno direito, os dois conceitos como condições igualmente necessárias da experiência, sem preocupar-se mais com a sua possibilidade de ligação” (cf. *E.E.*, XIX, p. 93). Sobre o contato entre os referidos filósofos, em 13 de junho de 1794, Schiller escreve a Kant convidando-o para se tornar colaborador na revista *Die Horen*. Como não obteve resposta, envia nova carta a 1º de março de 1795, e desta vez envia-lhe as duas primeiras edições de *Die Horen*, que continham, respectivamente, os dois primeiros conjuntos de suas cartas estéticas, ou seja, as primeiras dezesseis cartas. Kant responde a 30 de março daquele ano, e sem se comprometer com a contribuição na referida revista, elogia as cartas estéticas de Schiller e promete estudá-las e emitir seu pensamento sobre elas. Embora não haja registro desse parecer, ao que tudo indica Kant estudou mesmo todas as cartas estéticas de Schiller, pois a passagem que ele citou é da décima nona carta, portanto, do terceiro e último conjunto de cartas publicado somente em junho de 1795 em *Die Horen*. Cf. KANT, Immanuel. *Opus Postumum*. Second reprint. Edited, with an introduction and notes by Eckart Forster. Translated by Eckart Forster and Michael Rosen. United Kingdom: Cambridge University Press, 1998, p. 283 (Col. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, n. 12), nota 146 (do tradutor Eckart Forster).

característica segundo a qual os opostos podem conciliar-se. Em comparação com Kant, ele acredita na possível compatibilização da sensibilidade com a razão, e não na necessidade da sua supressão.⁶⁶⁴ De todo modo, Schiller movimenta neste ponto “um dos temas fundamentais da filosofia crítica: o da tensão entre finitude e infinitude no ‘espírito finito’ e a relação com os limites de possibilidade da existência”.⁶⁶⁵

Em seguida, ainda em resposta à segunda objeção, Schiller destaca que a coexistência de dois impulsos distintos no homem não contradiz a ideia de unidade do espírito, desde que tais impulsos se distingam no próprio ânimo. O fato de esses impulsos existirem e atuarem no ânimo, não o caracteriza unilateralmente nem como matéria nem como forma, sensibilidade ou razão. Isso nem sempre parece ter sido considerado por aqueles “que somente deixam agir o espírito humano quando seu procedimento concorda com a razão, declarando-o meramente passivo quando está em contradição com ela”.⁶⁶⁶ Ao desenvolverem-se, os impulsos fundamentais do homem passam necessariamente a se concentrar em seus objetos específicos. Por se tratar de objetos opostos ocorre a supressão recíproca do duplo constrangimento entre suas forças, “e a vontade afirma uma perfeita liberdade entre ambos”.⁶⁶⁷ Esta operação conduz ao sentido mesmo da liberdade estética, firmada pela livre vontade no instante em que a beleza concede ao homem capacidade para sua humanidade.

É a vontade, portanto, que está para os dois impulsos como um *poder* (como fundamento da realidade) sendo que nenhum dos dois pode, por si só, comportar-se em face de outro como poder. O impulso mais positivo para a justiça, que certamente não falta ao homem violento, não irá impedi-lo de cometer injustiça, assim como a tentação mais viva do gozo não levará o justo a quebrar seus princípios. Não existe no homem nenhum outro poder além de sua vontade, e somente o que suprime o homem, como a morte ou qualquer roubo de sua consciência, pode suprimir a liberdade interior.⁶⁶⁸

A vontade como fundamento da realidade (*Grund der Wirklichkeit*) é aquele poder do espírito que “provoca a realização da decisão tomada”.⁶⁶⁹ Uma vez agindo como vontade, o

⁶⁶⁴ SCHILLER. *Lettere sull Educazione Estetica dell Uomo*, p. 193, nota 20 (do tradutor Antimo Negri).

⁶⁶⁵ *E.E.*, p. 149, nota 63 (do tradutor Márcio Suzuki).

⁶⁶⁶ *E.E.* XIX, p. 93.

⁶⁶⁷ Id.

⁶⁶⁸ *Ibid.*, p. 93-94. Em *H* seguia: “Auf dem Willen beruht es also, ob der Sachtrieb, ob der Formtrieb befriedigt werden soll. Aber, was wohl zu bemerken ist, nicht, daß wir empfinden, sondern dals die Empfindung bestimmend werde, - nicht, daß wir zum Selbstbewußtseyn gelangen, sondern, daß die reine Selbstheit bestimmend werde, hängt von dem Willen ab. Der Wille äussert sich nicht eher, als als nachdem die Triebe gewirkt haben, und diese erwachen erst, wenn ihre beyden Objekte, Empfindung und Selbstbewußtseyn, gegeben sind. Diese müssen also notwendig erst da sein, bevor der Wille sich äussert, und können folglich nicht durch den Willen da seyn”. Cf. *H*. v. 2, n. 6, XIX, p. 59.

⁶⁶⁹ *SW*. 5, p. 1153, nota à p. 630, linha 11 (dos editores Gerhard Frick e Herbert G. Göpfert).

espírito efetiva plenamente a liberdade interior em relação à reciprocidade dos dois impulsos opostos. Nesse processo, a única forma de o homem perder essa liberdade é mediante a morte ou a subtração de sua consciência, tendo em vista a vontade existir somente após os sentidos terem começado a agir. Estes, por sua vez, só despertam quando seus dois objetos já estão dados. Assim, a vontade se manifesta, necessariamente, quando sensibilidade e autoconsciência já estão em plena atividade. Decerto, Schiller não trata aqui da vontade moral no sentido kantiano, como legislação universal relacionada à razão prática, mas da vontade (*Wille*) como livre-arbítrio (*freier Wille*), exprimindo a faculdade de escolha (*Wahl beybehalten*) que torna o homem “plenamente livre entre dever e inclinação”,⁶⁷⁰ tal como expusera na quarta carta sobre a educação estética. Para que essa vontade se conserve sem deixar de ser um elo efetivo na ligação causal dos impulsos, é preciso que os efeitos do dever e da inclinação sejam iguais na experiência e os impulsos estejam suficientemente de acordo com a razão. É pensando nessa aceção que Schiller afirma: “a vontade é o que caracteriza o ser humano”.⁶⁷¹

Schiller explica que tudo ocorre inicialmente no homem de acordo com uma lei da necessidade exterior que determina, através de impressões sensíveis, seu estado e sua existência no tempo. Tal necessidade é completamente contingente, e é recebida pelo homem de forma passiva conforme é afetado pela matéria. Em um segundo estágio, surge no homem uma necessidade interna que o faz experimentar, em decorrência e ao mesmo tempo em oposição à impressão sensível, sua personalidade, sua existência absoluta, “pois a autoconsciência não pode depender da vontade, que a pressupõe”.⁶⁷² Significa dizer que esta “anúnciação originária da personalidade” não se deve à vontade do homem, assim como a ausência desse anúncio não é atribuída a alguma falha sua, já que só podemos exigir “consequência absoluta e universalidade da consciência” de quem é consciente, pois antes de atingir este estágio o homem não é homem pleno e “nenhum ato de humanidade pode ser esperado dele”.⁶⁷³ Sobre esta questão, nem o metafísico consegue explicar as limitações impostas ao espírito livre e autônomo pela sensibilidade, nem o físico é capaz de compreender a infinitude evidenciada na

⁶⁷⁰ E.E. IV, p. 29.

⁶⁷¹ Essa ideia aparece no ensaio “Sobre o Sublime”, onde se lê: “A vontade é o que caracteriza o ser humano, a própria razão não passa de sua regra eterna. Toda a natureza age racionalmente, a prerrogativa humana é apenas a de agir racionalmente com consciência e vontade”. E mais à frente: “A cultura deve pôr o homem em liberdade e auxiliá-lo a preencher por completo o seu conceito. Portanto, ela deve torná-lo capaz de afirmar sua vontade, pois o homem é o ser que quer” (cf. SCHILLER. “Sobre o sublime”. In. SÜSSEKIND. *Friedrich Schiller: do sublime ao trágico*, p. 55-56).

⁶⁷² E.E. XIX, p. 94.

⁶⁷³ Id.

personalidade em razão de tais limitações. Em um nível gnosiológico esses limites são demarcados para os conceitos pelas condições da sensibilidade.

Nem abstração nem experiência conduzem-nos de volta à fonte de onde provém nossos conceitos de universalidade e necessidade; sua manifestação prematura no tempo as subtrai ao observador, e sua origem suprassensível ao investigador metafísico. Basta, contudo, que a autoconsciência esteja ali, para que, com sua unidade inalterável, seja estabelecida simultaneamente a lei da unidade de tudo aquilo que é para o homem e de tudo aquilo que deve vir a ser *através dele*, a lei da unidade de seu conhecer e de seu agir. Os conceitos de verdade e justiça são expostos de uma maneira inevitável, indelével, incompreensível⁶⁷⁴ já na idade da sensibilidade⁶⁷⁵ e sem que alguém saiba dizer de onde e como nasceram, percebe-se a eternidade no tempo e a necessidade no cortejo do contingente. Assim, sensibilidade e autoconsciência originam-se sem nenhuma participação do sujeito, e a origem de ambas está para além tanto de nossa vontade como da esfera de nosso conhecimento.⁶⁷⁶

Todavia, sensibilidade e autoconsciência são reais, tendo em vista os dois impulsos fundamentais serem estimulados por seus respectivos objetos, de um lado, quando o homem “faz a experiência de uma existência determinada mediante a sensibilidade”, e de outro, quando faz “a experiência de sua existência absoluta mediante a autoconsciência”.⁶⁷⁷ Isto posto, Schiller assegura que os impulsos sensível e formal se manifestam também por uma necessidade. O primeiro, ao mesmo tempo em que surge a experiência da existência, “pelo começar do indivíduo”; o segundo, concomitantemente ao surgimento da experiência da lei, “pelo começar da personalidade”.⁶⁷⁸ A partir dessas manifestações ambos os impulsos passam a existir e, finalmente, a erigir a plena humanidade no homem. Enquanto esse processo não é lavado a cabo, tudo no homem se faz conforme a lei da necessidade. Entretanto, ao ser consumado tal processo, o homem “é abandonado pela mão da *natureza*, e passa a ser questão sua afirmar a humanidade que ela estruturará e revelará nele”.⁶⁷⁹ Somente a partir do instante em que os impulsos fundamentais entram em ação recíproca no homem é que perdem seu constrangimento, e “a oposição de suas necessidades dá origem à *liberdade*”.⁶⁸⁰ Ao final da décima nona carta, em uma nota, Schiller esclarece a qual tipo de liberdade se refere:

⁶⁷⁴ Em *H* seguia: “, eine Theophanie, wenn es jemals eine gab.”. (O termo “teofania” é empregado aqui por Schiller no sentido de uma aparição ou revelação da divindade no homem). Cf. *H*. v. 2, n. 6, XIX, p. 60.

⁶⁷⁵ Segundo Teresa Rodrigues Cadete, “idade da sensibilidade” (*Alter der Sinnlichkeit*), remete à época da natureza e da infância da humanidade. “Na visão setecentista da História correspondia aos primórdios da humanidade, ou seja, à infância filogenética”. CADETE. “Comentário”. In. SCHILLER. *Sobre a educação estética do ser humano numa série de cartas e outros textos*, p. 150.

⁶⁷⁶ *E.E.* XIX, p. 94.

⁶⁷⁷ *Ibid.*, p. 95.

⁶⁷⁸ *Id.*

⁶⁷⁹ *Id.*

⁶⁸⁰ *Id.*

Para evitar mal-entendidos, lembro que a liberdade de que falo não é aquela encontrada necessariamente no homem enquanto inteligência, liberdade esta que não lhe pode ser dada nem tomada; mas sim aquela que se funda em sua natureza mista. Quando age exclusivamente pela razão, o homem prova uma liberdade da primeira espécie; quando age racionalmente nos limites da matéria e materialmente, sobre leis da razão, prova uma liberdade da segunda espécie. A segunda poderia ser explicada somente como uma possibilidade natural da primeira.⁶⁸¹

Schiller estabelece aqui dois conceitos de liberdade: um relacionado à razão prática, outro à liberdade estética, fundada na natureza mista do homem. Esta última é aquela mesma liberdade para a qual a beleza conduz o homem, expressa na tese central de sua teoria estética ainda na segunda carta. Conforme Schiller, apesar de a liberdade estética ser inferior à liberdade ética, ela a supera na medida em que liberta não só o homem como espécie, mas também como indivíduo.⁶⁸² No caráter dialético do pensamento estético de Schiller desponta o paralelo entre os conceitos espiritualista e racionalista de liberdade. Mas, na definição de ambos os conceitos se destaca, claramente, a soberania da realidade estética. Portanto, a liberdade estética, como possibilidade “natural” da liberdade racional, é uma prerrogativa da ação recíproca na natureza mista do homem. Ela constitui, portanto, o objetivo central de todo o processo de educação estética, uma vez que, somente por meio dela é possível unificar individualidade e personalidade e proclamar verdadeiramente livre a totalidade no ânimo humano. Da mesma forma como Schiller trata de um conceito de vontade como uma faculdade de escolha, distinta da vontade vinculada à “avaliação moral unilateral”, liberdade aqui também não tem o sentido moral, e sim aquele associado à “avaliação antropológica plena”, que se funda “na totalidade do ânimo, na estrutura da subjetividade transcendental reconciliada consigo mesma”.⁶⁸³

2.6.1 Estado estético: estado de determinabilidade real e ativa

A partir daqui, na vigésima e vigésima primeira cartas, Schiller define o conceito do estado estético, como aquele que intermedeia a passagem do estado natural ao moral, e cujo caráter de pura e simples determinabilidade o torna momentaneamente livre de qualquer determinação. Trata-se de um estado de determinabilidade real e ativa (*aktive Bestimmbarkeit*) em que há reciprocidade entre sensibilidade e forma, portanto, distinto daquele estado de infinitude vazia que caracterizava a consciência antes mesmo da primeira recepção sensível

⁶⁸¹ E.E. XIX, p. 95 (Nota de Schiller à carta).

⁶⁸² FEIJÓO. “Estúdio introductorio”. In. SCHILLER. *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*, p. LXXIV.

⁶⁸³ BARBOSA. “O ‘idealismo estético’ e o *factum* da beleza. Schiller como filósofo”. In. *Limites do belo*, p.173.

(*passive Bestimmbarkeit*). Com esse conceito do estado estético, Schiller estabelece o fundamento mais marcante da ação recíproca, que, por sua vez, constitui a dinâmica dos impulsos que dão sentido à ideia mesma da educação estética: o movimento dialético que torna o ânimo humano livre de toda determinação, por este estar imerso em um estado de determinação real como uma consciência sensível.

Para introduzir o conceito do estado estético, Schiller parte da ideia de liberdade como um “efeito da *natureza*”,⁶⁸⁴ na mais ampla acepção do termo natureza. Assim pensada, liberdade não é uma obra humana que possa ser determinada ou interditada por meios naturais. “Ela tem seu início somente quando o homem *é completo* e já desenvolveu seus *dois* impulsos fundamentais; ela tem, pois, de faltar enquanto ele for incompleto e um dos dois impulsos estiver excluído, mas ela tem de poder ser reconstituída por tudo aquilo que pode torná-lo de novo completo”.⁶⁸⁵ De acordo com Schiller, seja como espécie ou como indivíduo, há um momento em que o homem é incompleto, pois no transcurso entre sua mera vida e sua plena forma um de seus dois impulsos é mais ativo que o outro. No que se refere à atuação destes impulsos no crescimento do ânimo humano, o sensível precede o racional⁶⁸⁶ de tal modo que todas as faculdades racionais se desenvolvem a partir da sensibilidade. Nesta “*prioridade* do impulso sensível encontramos a chave de toda a história da liberdade humana”,⁶⁸⁷ temática explorada por Schiller nas duas últimas cartas sobre a educação estética e que representa o desfecho de sua tese acerca da filosofia da história.

Nessa “história da liberdade humana” desponta a importância da sensibilidade no pensamento estético de Schiller, concebida como um poder mediante o qual o homem atinge a beleza, que, por sua vez, o conduz à liberdade. Quando o homem ainda é mera vida, seu impulso

⁶⁸⁴ E.E. XX, p. 97. Martín Zubiria observa que, em Schiller, o sentido de liberdade como “efeito da natureza” se afasta completamente da concepção da tradição cristã medieval, para a qual a liberdade provém somente do poder sublime do espírito de Deus (cf. II Co. 3:17), como libertação do pecado, da lei e da morte.

SCHILLER. *Sobre la educación estética del hombre en una serie de cartas*, p. 126, nota 187 (do tradutor Martín Zubiria). Na passagem bíblica indicada, Paulo – a quem se atribui a autoria do *Corpus Paulinum*, composto por 13 dos 21 livros epistolares do *Novo Testamento* – se dirige aos Coríntios para tratar sobre o tempo em que Moisés cobria o rosto com um véu para que os filhos de Israel não fixassem os olhos no que era transitório. A consequência desse ato levou ao obscurecimento da inteligência dos israelitas, impedindo-lhes o desvelamento da verdade e, conseqüentemente, sua liberdade. Segundo Paulo, o véu da ignorância só será retirado da face daqueles que se converterem ao Senhor, pois “o Senhor é Espírito e, onde está o Espírito, aí há liberdade” (cf. BÍBLIA. N.T. II Coríntios. Português. *Bíblia Sagrada*. 203. ed. Tradução dos originais grego, hebraico e aramaico mediante versão dos Monges Beneditinos de Maradsous (Bélgica). São Paulo: Editora Ave-Maria; Claret Publishing Group, 2014, Cap. 3:17, p. 1484).

⁶⁸⁵ E.E. XX, p. 97.

⁶⁸⁶ Esta sentença, segundo a qual a sensação precede a consciência, já estava presente na tese central do *Ensaio sobre a conexão da natureza animal do homem com a espiritual*, que Schiller apresentou em 1780 à academia militar *Karlsschule* para obter o título de médico (cf. SW. 5, p. 287-324).

⁶⁸⁷ E.E. XX, p. 97.

vital (*Lebenstrieb*) atua como natureza e necessidade. Isto ocorre porque o impulso formal ainda não se desenvolveu a ponto de atuar contra a sensibilidade. É nesse momento que a sensibilidade se constitui como um poder, que perdura até que o homem chegue ao estado do pensar (*Zustand des Denkens*). Já neste estado ocorre exatamente o contrário, sendo a razão agora um poder que substitui a necessidade física pela necessidade lógica ou moral. Ocorre que a passagem do estado de mera vida ao estado do pensar não se dá de um modo imediato. Para que o poder do pensamento ocupe o posto do poder da sensibilidade, este deve ser antes aniquilado (*Vernichtet*) e não apenas superado. Não basta começar “algo que ainda não era; é preciso que antes cesse algo que era”, afirma Schiller. Portanto, diante da impossibilidade de uma transição instantânea do sentir ao pensar, o homem tem de “retroceder um passo, pois somente quando uma determinação é suprimida pode entrar a que lhe seja oposta”.⁶⁸⁸ Caso a passagem do sentir ao pensar fosse imediata, toda a mediação entre os impulsos seria eliminada e o abismo (*Kluft*) entre eles jamais poderia ser transpassado.

Na dinâmica desta troca de posições, enquanto a sensibilidade recua de seu posto a razão ainda não começou a exercer seu poder, havendo aí um lapso temporal intermediário entre ambas, quando ocorre uma espécie de vacância naquele posto. É neste hiato que sensibilidade e razão se colocam em franca igualdade uma diante da outra, sem que haja imposição unilateral de poder. Eis que se faz o estado estético, momento em que os impulsos jogam harmônica e livremente entre si em ação recíproca, tornando possível a unidade na natureza mista do homem.

Portanto, para substituir a passividade pela espontaneidade, a determinação passiva pela ativa, ele [o homem] tem momentaneamente de *ser livre de toda determinação* e percorrer um estado de mera determinabilidade.⁶⁸⁹ Ele tem, de certo modo, de retroceder àquele estado negativo de mera ausência de determinações, no qual se encontrava antes de qualquer impressão ter afetado sua sensibilidade. Aquele estado, porém, fora completamente vazio de conteúdo, enquanto agora importa ligar uma igual ausência de determinações e uma determinabilidade igualmente ilimitada ao máximo possível de conteúdo, pois deste estado deve resultar imediatamente algo de positivo. A determinação que ele recebe pela sensação tem, portanto, de ser retida, pois ele não pode perder a realidade; ao mesmo tempo, entretanto, à medida que é limitação, ela tem de ser suprimida, pois deve ter lugar uma determinabilidade ilimitada. A tarefa, portanto, é destruir e conservar a um só tempo a determinação do estado, o que só é possível se lhe *opusermos uma outra*. Os pratos da balança equilibram-se quando vazios e também quando suportam pesos iguais.⁶⁹⁰

O estado estético preenche o instante em que o ânimo se encontra temporalmente livre de qualquer determinação. A condição para sua ocorrência é o retrocesso àquele estado negativo

⁶⁸⁸ E.E. XX, p. 97.

⁶⁸⁹ Em *H* seguia: “[...] weil man, um von Minus zu Plus fortzuschreiten, durch Null den Weg nehmen muß”. Cf. *H*. v. 2, n. 6, XIX, p. 63.

⁶⁹⁰ E.E. XX, p. 97-98.

de mera determinabilidade e carência de conteúdo em que as impressões sensoriais ainda não afetam o homem. Porém, no estado estético conciliam-se igualmente ausência de determinação e determinabilidade ilimitada ao máximo possível de conteúdo. Significa dizer que deste estado de mera negação se pressupõe uma carência oposta positiva, pois a ausência de determinação é a negação daquilo que é determinado do exterior. Essa negação leva à representação do que é determinado do interior, ou seja, leva ao fundamento da determinação ou à liberdade. Numa palavra: um conceito negativo só é pensável através do conceito positivo de seu oposto.⁶⁹¹

Esta operação anula a determinação exterior recebida pelos sentidos e que dominava o ânimo antes de a razão se manifestar. Com isso, cria-se um estado de indeterminação, uma espécie de ponto zero, tornado possível graças à ação recíproca dos impulsos que destroem e conservam simultaneamente aquela determinação. Este estado difere do estado de indeterminação primitivo, pois agora seu conteúdo comporta igualmente o poder dos dois impulsos antagônicos, equilibrando finito e infinito, estados e pessoa, sensibilidade e racionalidade. O estado estético, portanto, é uma disposição intermediária (*mittlere Stimmung*)⁶⁹² engendrada pela beleza com a consonância dos conteúdos sensível e espiritual, ou seja, é a consumação da própria educação estética na interioridade do homem, uma vez atingido o que Schiller chama de “estado de determinabilidade real e ativa”.

A mente, portanto, passa da sensação ao pensamento mediante uma disposição intermediária, em que sensibilidade e razão são *simultaneamente* ativas e por isso mesmo suprimem mutuamente seu poder de determinação, alcançando uma negação mediante uma oposição. Esta disposição intermediária, em que a mente não é constringida nem física nem moralmente, embora seja ativa dos dois modos, merece o privilégio de ser chamada uma disposição livre, e se chamamos físico o estado de determinação sensível, e lógico e moral o de determinação racional, devemos chamar *estético* o estado de determinabilidade real e ativa.⁶⁹³

⁶⁹¹ Em *Kallias*, quando Schiller discorre sobre a liberdade no fenômeno como o mesmo que beleza, considera que toda determinação acontece ou do exterior ou do interior, e tudo aquilo que não aparece determinado do exterior deve ser representado como determinado do interior. Dessa forma, logo que “o *ser-determinado* [*das Bestimmtsein*] é pensado, o não-ser-determinado-do-exterior [*das Nichtvonaußensbestimmtsein*] é indiretamente, ao mesmo tempo, a representação do ser-determinado-do-interior [*des Voninnenbestimmtsein*] ou da liberdade.” Mais adiante ele afirma: “Uma carência da representação do ser-determinado-do-interior (fundamento de determinação) pode surgir apenas pela representação do *ser-determinado*. Na verdade, tudo o que pode ser representado por nós é algo de determinado, mas nem tudo é representado como tal, e o que não é representado é para nós tanto quanto algo não existente. É preciso que haja algo no objeto que o tire da série infinita do insignificante e do vazio e estimule nosso impulso de conhecimento, pois o insignificante é quase o mesmo que o nada. Tem de apresentar-se como algo *determinado*, pois nos deve levar ao *determinante*” (cf. SCHILLER. *Kallias ou sobre a beleza*, carta de 23/fev./1793, p. 82-83).

⁶⁹² Conforme Teresa Rodrigues Cadete, “*mittlere Stimmung*” (disposição intermediária) que diz respeito a uma categoria mediadora entre os impulsos sensível e formal, análoga a que Schiller utilizou em 1776 na sua primeira dissertação do curso de medicina *Philosophie der physiologie* (“Filosofia da fisiologia”), cf. SW. 5, p. 253. CADETE. “Comentário”. In. SCHILLER. *Sobre a educação estética do ser humano numa série de cartas e outros textos*, p. 150.

⁶⁹³ E.E. XX, p. 98.

Em uma nota Schiller explica o sentido do termo “estético” aqui empregado. De acordo com ele, tudo que se manifesta no fenômeno pode ser pensado a partir de quatro relações distintas: pela “índole física”, quando se refere ao estado sensível que envolve nossa existência e bem-estar; pela “índole *lógica*”, quando diz respeito ao entendimento, que torna possível o conhecimento; pela “índole *moral*”, quando se relaciona à vontade sob a determinação racional; e, por fim, pela “índole *estética*”, quando associado a todas as “nossas diversas faculdades sem ser objeto determinado para nenhuma isolada dentre elas”.⁶⁹⁴ Para cada uma destas relações há um tipo específico de educação, cujas ocupações são, respectivamente, a saúde, o pensamento, a moralidade e o gosto e a beleza. Esta última é a própria educação estética,⁶⁹⁵ que “tem por fim desenvolver em máxima harmonia o todo de nossas faculdades sensíveis e espirituais”.⁶⁹⁶ Ao final da nota, Schiller refuta falsos argumentos de acordo com os quais “o conceito do estético comporta o do arbítrio”.⁶⁹⁷ Ele observa que tal refutação é a principal ocupação de suas cartas.

[...] observo ainda uma vez (embora estas cartas sobre educação estética de nada mais se ocupem além da refutação deste erro) que a mente no estado estético, embora livre, e livre no mais alto grau, de qualquer coerção, de modo algum age livre de leis; e acrescento que a liberdade estética se distingue da necessidade lógica no pensamento e da necessidade moral no querer, apenas pelo fato de que as leis segundo as quais a mente procede ali *não são representadas* e, como não encontram resistência, não aparecem como constrangimento.⁶⁹⁸

Schiller reporta-se aqui à terceira *Crítica*, onde se afirma que nos juízos estéticos o belo é aquilo que é representado como um objeto de uma satisfação universal, sem qualquer interesse.⁶⁹⁹ Portanto, assim como o estado estético faz com que o ânimo aja livre de determinações morais, a liberdade estética se distingue das necessidades lógica e moral.

Na vigésima primeira carta, Schiller consolida a definição do estado estético como uma *infinitude plena*, um estado de ânimo autônomo em relação aos modos de sentir e pensar. Com isso, a liberdade estética, dada somente pela beleza, nada determina nos campos da razão teórica e prática. Essa impossibilidade de determinação não constitui, entretanto, um carecimento do estado estético em relação ao pensamento ou à existência. Pelo contrário, trata-se de uma

⁶⁹⁴ E.E. XX, p. 98 (nota de Schiller à carta).

⁶⁹⁵ Em uma carta a Christian Garve, a 25 de janeiro de 1795, Schiller introduz essa ideia ao responder a objeções de seu interlocutor acerca do uso do termo estético (cf. Friedrich Schiller Archiv. Briefe, sonstige Briefe, Schiller an Christian Garve, 25. Januar 1795. Cf. tb. E.E., p. 150, nota 67 (do tradutor Márcio Suzuki).

⁶⁹⁶ E.E. XX, p. 98 (nota de Schiller à carta).

⁶⁹⁷ Ibid., p. 99

⁶⁹⁸ Id.

⁶⁹⁹ Cf. KANT. *Crítica da faculdade de julgar*, § 6, //211-212, p. 107-108; e E.E., p. 150, nota 68 (do tradutor Márcio Suzuki).

condição essencial para sua efetivação, tendo em vista se assentar justamente na indeterminabilidade estética. Esta, por sua vez, faz com que a beleza reconstitua o supremo dom da humanidade, ao ativar a tendência à divindade no homem e devolver-lhe a liberdade.⁷⁰⁰

Schiller inicia a referida carta com uma pequena confusão: ele faz menção à carta anterior quando na verdade se refere à décima nona carta, precisamente, para esclarecer a tese segundo a qual se distingue no homem dois estados de determinabilidade e dois outros estados de determinação.⁷⁰¹ Para Schiller, o ânimo é determinável em apenas duas condições: a primeira, na medida em que não é determinado por nenhum impulso, quando o homem se encontra em infinitude vazia; a segunda, quando não é determinado por exclusão⁷⁰² de um dos impulsos, quando o homem é tomado pela infinitude plena. Enquanto, no primeiro caso, o estado de determinabilidade passiva corresponde à mera ausência de determinações, havendo ilimitação por falta de realidade; no segundo, no de determinabilidade estética, verifica-se a ilimitação pela unificação de toda a realidade, ou seja, pela totalidade entre existência e pensamento.⁷⁰³

Por outro lado, o ânimo é determinado em duas situações: ou quando é limitado pela ação do impulso sensível ou quando limita-se a si mesmo por meio de sua capacidade absoluta, ou seja, pela ação do impulso formal. Nos dois casos, a determinação do ânimo ocorre sempre que uma determinação obstrui a outra, impedindo a ação recíproca (*Wechselwirkung*) entre ambas. “O que, portanto, o pensar é em vista da determinação, a constituição estética é em vista da determinabilidade; aquele é limitação por força interior absoluta; esta é negação por plenitude interior infinita”.⁷⁰⁴ O ânimo determina que o homem seja exclusivamente indivíduo ou pessoa, pois sentir e pensar somente se tocam em um único ponto, sendo que nos demais se distanciam entre si infinitamente. Igualmente a isto, a determinabilidade estética apenas corresponde à mera ausência de determinação em um ponto específico, no qual toda a existência determinada é excluída, já que diferem infinitamente em todos os outros pontos.

Portanto, se ausência de determinação por falta era representada como uma *infinidade vazia*, a liberdade de determinação estética, que é a contrapartida real daquela, tem de

⁷⁰⁰ FEIJÓO. “Estúdio introductorio”. In. SCHILLER. *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*, p. LXXVI.

⁷⁰¹ Cf. *E.E.* XIX, p. 91

⁷⁰² Schiller reforça aqui o termo exclusão (*Ausschließung*) já utilizado nas cartas 18 e 19 para criticar sensualistas e racionalistas que, segundo ele, não refletiram sobre a totalidade da beleza por excluírem de seu conceito parte da realidade formal ou sensível, bem como para afirmar que se chega à realidade somente através de limites, apenas pela negação ou exclusão se chega à posição ou postulação do real, e somente pela abolição da livre determinabilidade se chega à determinação (cf. *E.E.* XVIII, p. 88 e *E.E.* XIX, p. 91).

⁷⁰³ *E.E.* XXI, p. 101.

⁷⁰⁴ Id.

ser considerada como uma *infinidade plena*; representação esta que coincide perfeitamente com aquilo que as investigações precedentes ensinam.⁷⁰⁵

Na condição de determinação estética, o ânimo equilibra-se pela equivalência de posições dos impulsos, pois deixa de receber determinações unilaterais tanto de impressões sensíveis quanto formais. Nesse momento dá-se a unificação da realidade plena e infinitamente a qual leva o ânimo à completa determinabilidade, ao estado de absoluta liberdade em que o homem poderá gozar de sua vontade como livre-arbítrio. No trecho abaixo, Schiller caracteriza o homem neste estado de determinação estética e como ele passa a agir por sua própria vontade mediante a cultura estética:

No estado estético, pois, o homem é *zero*, se se atenta num resultado isolado, não na capacidade toda, e se se considera a ausência de toda determinação particular nele. Por isso, tem-se de dar plena razão àqueles⁷⁰⁶ que declaram o belo e a disposição a que transporta nossa mente de todo indiferentes e estereis em vista do *conhecimento* e da *intenção moral*. Têm plena razão, pois a beleza não oferece resultados isolados nem para o entendimento nem para a vontade, não realiza, isoladamente, fins intelectuais ou morais, não encontra uma verdade sequer, não auxilia nem mesmo o cumprimento de um dever, e é, numa palavra, tão incapaz de fundar o caráter quanto de iluminar a mente. Pela cultura estética, portanto, permanecem inteiramente indeterminados o valor e a dignidade pessoais de um homem, à medida que estes só podem depender dele mesmo, e nada mais se alcançou senão o fato de que, a partir de agora, tornou-se-lhe possível pela *natureza* fazer de si mesmo o que quiser – de que lhe é completamente devolvida a liberdade de ser o que deve ser.⁷⁰⁷

Para Schiller, cabe somente ao homem responder por suas decisões e seus conceitos, uma vez que pela natureza – considerada como beleza – ele pode ser o que quer. Nestes termos, somente a arte reúne as condições para desenvolver harmonicamente os impulsos sensível e formal na subjetividade humana, pois os toca sempre simultaneamente.⁷⁰⁸ O ânimo, sob a determinabilidade estética, é capaz de ser determinado por qualquer coisa, assim como pode também ter uma infinidade plena de conteúdo em si mesmo. Por isso, pode excluir qualquer

⁷⁰⁵ E.E. XXI, p. 101. Em *H*, em uma nota, Schiller refere-se claramente às cartas 14 e 15: “Man sehe den vierzehnten und fünfzehnten Brief im zweyten Stück der Horen”. Cf. *H*. v. 2, n. 6, XXI, p. 68.

⁷⁰⁶ De acordo com Teresa Rodrigues Cadete, Schiller faz aqui uma referência indireta a Rousseau, reportando-se à décima carta, principalmente do quarto parágrafo em diante. Trata-se de um silogismo, recurso linguístico comum em Schiller, cujo efeito retórico aqui serve para reforçar a importância do argumento em favor da beleza como algo infinito, que não oferece resultados isolados nem para o entendimento nem para a vontade. Schiller completa este argumento no primeiro parágrafo da carta seguinte. CADETE. “Comentário”. In. SCHILLER. *Sobre a educação estética do ser humano numa série de cartas e outros textos*, p. 151.

⁷⁰⁷ E.E. XXI, p. 101-102. Em *H* seguia: “Die Schönheit ist Natur, und sowohl seine Begriffe als seine Entschließungen kann der Mensch nur sich selbst zu verdanken haben”. Cf. *H*. v. 2, n. 6, XXI, p. 68-69. Quanto a ideia do homem como ponto zero, Schiller a introduz no último parágrafo da décima terceira carta (cf. E.E. XIII, p. 64-65). Em relação à máxima de o homem ser aquilo que quer ser, encontra-se no início do texto “Sobre o sublime” algo semelhante: “o homem é o ser que quer” (cf. SCHILLER. “Sobre o sublime”. In. SÜSSEKIND. *Friedrich Schiller: do sublime ao trágico*, p. 55).

⁷⁰⁸ JANZ, Rolf-Peter. “Über die ästhetische Erziehung des Menschen”. In. KOOPMANN, Helmut (Hrsg.). *Schiller Handbuch*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1998, p. 617.

determinação em particular, se limitado por um objeto sensível ou característica do mesmo, ou por qualquer conceito que o represente.⁷⁰⁹

A disposição estética pode definir o homem por ausência de determinação em sua interioridade, do mesmo modo que não o determina a partir de qualquer coisa que lhe afete exteriormente. Nesse sentido, ao receber de volta a liberdade de ser aquilo que deve ser, o homem alcança algo infinito, pois, em última análise, essa liberdade neutraliza as determinações sensível e formal que obstruem sua humanidade quando agem unilateralmente. Se se admite que tal liberdade lhe fora tomada “pela coerção unilateral da natureza na sensação e pela legislação exclusiva da razão no pensamento”, é lícito considerar “a capacidade que lhe é devolvida na disposição estética como a suprema de todas as dádivas, a dádiva da humanidade”.⁷¹⁰ Isso significa que a beleza reconstitui a totalidade humana quando sentir e pensar refluem para um mesmo ponto, tornando possível a unidade entre indivíduo e pessoa. Para Schiller, a humanidade já está predisposta no homem antes mesmo de cada estado marcar posição no ponto para o qual convergem. Mas, o homem perde de fato sua humanidade “em cada estado determinado a que chega, e ela tem de ser-lhe devolvida sempre de novo pela via estética, para que ele deva poder passar a um estado oposto”.⁷¹¹ Neste movimento entre os estados, na medida que vai tendo contato com a cultura e a sociedade, o homem perde pouco a pouco sua humanidade. Esta, por sua vez, mesmo imanente ao homem, só pode ser restituída mediante a beleza. Daí a necessidade de uma cultura estética que engendre um terceiro caráter para superar o conflito da natureza mista humana e fazer surgir uma sociedade de homens livres, razão pela qual Schiller pensa a educação estética como meio para se chegar a tal fim.

Em referência à ideia segundo a qual a humanidade é devolvida ao homem pela via estética para que ele possa transitar entre os estados opostos, Schiller insere uma nota na qual identifica critérios para distinguir dois tipos de homens:⁷¹² os que temem o vazio e “não suportam por muito tempo o estado de indeterminação e procuram impacientes o resultado que não encontram no estado de ilimitação estética”;⁷¹³ e aqueles em que o estado estético perdura por um espaço maior, pois não suportam a limitação e assentam seu “prazer na experiência de *toda a sua capacidade* mais que no *ato isolado*”. Os primeiros são homens que nasceram para o detalhe e ocupações subalternas, enquanto os últimos “nasceram para o todo e para os grandes

⁷⁰⁹ MURRAY. *The development of german aesthetic theory from Kant to Schiller*, p. 218.

⁷¹⁰ *E.E.* XXI, p. 102.

⁷¹¹ *Id.*

⁷¹² Distinção que Schiller trata no final da última carta para pensar uma “aristocracia de homens inteiros”. SCHILLER. *Lettere sull' Educazione Estetica dell' Uomo*, p. 202, nota 4 (do tradutor Antimo Negri).

⁷¹³ *E.E.* XXI, p. 102 (nota de Schiller à carta).

papéis”.⁷¹⁴ Estes homens são aqueles cuja destinação é realizada pela beleza na dupla experiência de estarem conscientes de sua liberdade e sentirem a vivacidade de sua existência, reconhecendo-se simultaneamente como espírito e matéria. Para Schiller, estes homens têm sua humanidade recriada pela beleza, por ele considerada “nossa segunda criadora”, uma vez que “a beleza tem em comum com nossa criadora original, a natureza, o fato de que não nos concede nada mais senão a capacidade para a humanidade, deixando o uso da mesma depender da determinação de nossa própria vontade”.⁷¹⁵

A tese segundo a qual a beleza é a segunda criadora do homem já vem sendo desenvolvida por Schiller desde a primeira parte de suas cartas estéticas, onde afirma que a “necessidade mais premente da época”⁷¹⁶ é a formação da sensibilidade, não só por despertar melhoras do conhecimento, mas por propiciar sua eficácia para a vida. É por meio desta formação que o homem aprimora sua condição estética, que nada mais é que a Ideia da criação de sua própria humanidade, Ideia esta que está à base do projeto de educação estética.

2.6.2 A autonomia da forma artística: idealização e enobrecimento

Na vigésima segunda carta o estado estético aparece pleno de realidade, devido não só os impulsos atuarem simultaneamente no homem, mas também por estarem a um só tempo ilimitados. Então, esta condição faz da disposição estética do ânimo “um estado da *máxima* realidade, se se atenta na ausência de toda determinação e na soma das forças que nela são conjuntamente ativas”.⁷¹⁷ Nesse sentido o estado estético se torna o mais fértil para o conhecimento e para a moralidade, pois coloca o homem no limiar do infinito na medida que cada manifestação isolada de seu ânimo goza plenamente da mesma liberdade e totalidade.⁷¹⁸

Paradoxalmente, de um lado, a disposição estética do ânimo é completamente alheia aos juízos interiores, de outro, é a mais profícua no que diz respeito ao pensamento e ao decoro. O fato de tal disposição conter em si o todo da humanidade, comporta inevitavelmente cada

⁷¹⁴ E.E. XXI, p. 102 (nota de Schiller à carta).

⁷¹⁵ Schiller lembra aqui o sentimentalismo de Shaftesbury (1671-1713) que chama a natureza de “sábua substituta da providência”, cuja condição divina lhe faz criadora original (cf. SHAFTESBURY, Anthony Ashley Cooper, Earl of. *The Moralists, a Philosophical Rhapsody: Being a Recital of Certain Conversations upon Natural and Moral Subjects*. London: Printed for John Wiat at the Rose in Saint Paul's Church-yard 1709, p. 158).

⁷¹⁶ E.E. VIII, p. 46.

⁷¹⁷ E.E. XXII, p. 105.

⁷¹⁸ LEROUX. “Vingt-deuxième lettre. Sommaire”. In. SCHILLER. *Lettres sur l'Éducation Esthétique de l'Homme*, p. 176.

expressão individual conforme sua capacidade. Do mesmo modo, para afastar “todos os limites da natureza humana tem necessariamente de afastá-los também de cada uma de suas manifestações isoladas”.⁷¹⁹ Como não preserva seletivamente nenhuma das funções da humanidade, a disposição do ânimo as beneficia conjuntamente sem restrição. Em contrapartida, “se não favorece nenhuma isoladamente é por ser a condição da possibilidade de todas elas”.⁷²⁰ Todas as demais atividades conferem ao ânimo uma aptidão específica, determinando-lhe uma limitação igualmente específica. Assim, por ser um todo em si mesmo e reunir em si todas as condições de sua gênese e permanência, apenas o exercício estético conduz o homem ao ilimitado. Noutras palavras, apenas por meio de uma educação estética o homem poderá atingir a totalidade de seu caráter.

Para Schiller, somente aqueles que não suportam as limitações da disposição do ânimo experimentam integralmente o estado estético. Isto porque, sob tal estado, “sentimo-nos como que arrancados ao tempo; nossa humanidade manifesta-se com pureza e *integridade*, como se não houvera sofrido ainda ruptura alguma pelas forças exteriores”.⁷²¹ Essa integridade (*Integrität*) representa um passo em direção à restauração da totalidade do caráter,⁷²² algo que não pode ser conquistado por forças isoladas. Na medida em que a sensação imediata abre o ânimo a toda impressão, torna o homem menos apto para o esforço; por outro lado, enquanto o pensamento abstrato fortalece seu espírito, enrijece-o, roubando-lhe a receptividade. Os dois caminhos levam necessariamente o homem à exaustão, “pois a matéria não pode dispensar por muito tempo a força plasmadora,⁷²³ como a força não pode dispensar a matéria plástica”.⁷²⁴

A única maneira de o homem exaltar sua humanidade ao extremo da pureza e da integridade é entregar-se inteiramente à fruição da beleza autêntica. Assim, será senhor de suas forças ativas e passivas, atendendo a todas as atividades racionais e formas de sentir na mesma medida e ao mesmo tempo. Numa palavra, terá despertado sua divindade, pois com estará voltado simultaneamente “para a seriedade e para o jogo, para o repouso e para o movimento, para a brandura e para a resistência, para o pensamento abstrato ou para a intuição”.⁷²⁵ O estado

⁷¹⁹ *E.E.* XXII, p. 105.

⁷²⁰ *Id.*

⁷²¹ *Id.*

⁷²² Esta ideia é introduzida já na quarta carta, onde Schiller defende a necessidade de se encontrar a *totalidade* de caráter para que o homem troque o Estado da privação pelo da liberdade (cf. *E.E.* IV, p. 31).

⁷²³ Segundo Teresa Rodrigues Cadete, “*bildenden Kraft*” também pode ser entendida como uma força formadora ou maleável. Note-se o jogo de palavras que Schiller faz entre “*bildenden Kraft*” e “*bildsamer Stoff*” (matéria plástica), para acentuar, respectivamente, as forças ativas e passivas. CADETE. “Comentário”. In. SCHILLER. *Sobre a educação estética do ser humano numa série de cartas e outros textos*, p. 151.

⁷²⁴ *E.E.* XXII, p. 106.

⁷²⁵ *Id.*

estético não só suscita a divindade no homem como também constitui o critério para se julgar a obra de arte e garantir a autenticidade da beleza que dela emana. Caso determinada obra incline o homem a algum sentimento ou ação particular, é certo que ali não há uma disposição verdadeiramente estética. Nesse caso, a obra ou a sensibilidade, ou ambas, carecem da pureza do belo. Nas palavras de Schiller, isto fica muito mais claro:

Esta alta serenidade e liberdade de espírito, combinada à força e à energia, é a disposição em que deve deixar-nos a autêntica obra de arte, e não há pedra de toque mais segura da verdadeira qualidade estética. Se após uma fruição desta espécie achamo-nos dispostos de preferência a alguma maneira de sentir ou agir, mas inaptos e enfatiados para outras, isso serve como prova incontestada de que não experimentamos um efeito *puramente estético* – seja por causa do objeto ou de nossa maneira de sentir, ou ainda (como é quase sempre o caso) por causa dos dois.⁷²⁶

Na esteira da proposição kantiana do imperativo categórico, Schiller afirma ser impossível o juízo estético puro na experiência, pois aí o homem sempre estará sujeito às inclinações momentâneas de seu ânimo, por maior que seja a liberdade atingida pelo objeto artístico. Como o belo na experiência sempre será eternamente duplo, nenhuma contemplação estética poderá ser pura, uma vez que o equilíbrio necessário para que ela ocorra efetiva-se somente na Ideia.⁷²⁷ A caracterização do estado estético como um ponto zero,⁷²⁸ uma infinitude vazia, um estado de máxima realidade, se completa agora com a reflexão sobre a beleza na obra de arte que, “imersa na perspectiva onto e filogenética da evolução humana”,⁷²⁹ se sobrepõe à beleza natural. Segundo essa reflexão, a obra de arte deve realizar sua determinação aproximando-se ao máximo do Ideal de pureza estética – aquele advindo dos modelos da Grécia antiga –, uma vez que na realidade, onde o homem não escapa à dependência das forças não se efetiva como efeito estético puro.⁷³⁰ O belo no fenômeno fica, portanto, sujeito às disposições e direções particulares dos homens. Estas são forjadas pela própria experiência estética com o objeto artístico, e atendem à eficácia de cada expressão artística em particular.

Quanto mais geral for esta disposição e quanto menos limitada for a direção que um determinado gênero de arte e um produto particular dele dão à nossa mente, tanto mais

⁷²⁶ *E.E.* XXII, p. 106.

⁷²⁷ Schiller antecipa esse argumento na décima sexta carta (cf. *E.E.* XVI, p. 79).

⁷²⁸ Schiller trata dessa característica específica nas cartas 13, 21 e 22.

⁷²⁹ FEIJÓO. “Estúdio introdutorio”. In. SCHILLER. *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*, p. LXXVI.

⁷³⁰ No mesmo sentido como a beleza aderente é entendida por Schiller em *Kallias* (cf. SCHILLER. *Kallias ou sobre a beleza*, carta de 25/jan./1793, p. 43). Cf. tb. SURDI JUNIOR, Cidney Antonio. *A ideia de beleza moral em Schiller*. Dissertação de Mestrado. 2010. 121 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Curitiba, PR: Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Universidade Federal do Paraná, p. 50-51.

nobre será aquele gênero e tanto mais excelente será tal produto. Isso pode ser experimentado em obras de diversas artes e em diversas obras da mesma arte.⁷³¹

Como nenhuma obra de arte pode promover uma atividade estética absolutamente pura na experiência, ela ao menos excita no ânimo humano uma disposição específica: a música estimula a sensibilidade, a poesia vivifica a imaginação e as artes plásticas despertam o entendimento, exemplifica Schiller. Independentemente do gênero, quanto mais uma determinada arte exprime o belo puro, mais coloca o homem em uma disposição universal, pois exerce sobre seu ânimo ações comuns a todas as artes. Contudo, o momento menos propício para o pensamento abstrato, para negócios cotidianos ou para excitar a imaginação e os sentimentos, é aquele imediatamente ulterior a uma alta fruição artística.

Assim é porque, por sua matéria, mesmo a música mais espiritual está sempre numa maior afinidade com os sentidos que a suportada pela verdadeira liberdade estética; porque o mais bem-sucedido dos poemas sempre participa do jogo arbitrário e contingente da imaginação, com o *seu meio*, mais do que permite a necessidade interna do verdadeiramente belo; porque o quadro mais excelente, e talvez este mais do que os outros, toca os limites da ciência mais séria pela *determinação de seu conceito*.⁷³²

Porém, quanto mais uma obra de arte de qualquer espécie atinge patamares superiores, mais aquelas afinidades particulares se perdem. Para Schiller, a consequência necessária e natural do aperfeiçoamento das artes em geral é a aproximação entre elas, no que tange ao efeito que causam sobre o ânimo, sem perderem seus limites objetivos. Assim, quando cada arte atinge seu enobrecimento supremo, a tendência é o afastamento de suas limitações específicas, ao mesmo tempo em que mantêm seus méritos peculiares. Esta tendência confere-lhes “um caráter mais universal pela sábia utilização de sua particularidade”.⁷³³ Em princípio, o efeito de uma escultura ou edificação em seu mais alto refinamento deve facilmente se tornar efeito de uma bela composição musical e mobilizar o ânimo através da presença sensível imediata; do mesmo modo, uma poesia em seu mais perfeito primor tem de envolver intensamente o ânimo, tal qual aquela bela composição musical, e seduzi-lo com toda a serena clareza das belas-artes.

Essa teoria da arte que Schiller apresenta aqui pode ser relacionada com alguns conceitos que ele desenvolve nas cartas sobre *Kallias*, sobretudo o de “forma estética”, elaborado ao lado do conceito de “forma de uma forma”.⁷³⁴ Na carta ora apresentada, Schiller

⁷³¹ E.E. XXII, p. 106.

⁷³² Ibid., p. 106-107.

⁷³³ Ibid., p. 107.

⁷³⁴ Para Schiller, o belo na arte é de duas espécies: o belo da escolha ou do material (imitação do belo natural) e o belo da apresentação ou da forma (imitação da natureza), próprio unicamente da arte, sem o qual não há

reafirma o que já havia discutido na décima quinta carta e dito em *Kallias*: que “a beleza se mostra em seu supremo esplendor justamente quando supera a natureza *lógica* do seu objeto”.⁷³⁵ Ele acredita que a beleza dá forma à matéria devido ao fato de ser apenas a forma de uma forma, pois a matéria é nada menos que uma matéria formada. Assim, a matéria é capaz de representar a perfeição, por esta ser a forma de uma matéria. Nas palavras de Schiller: “A perfeição é a forma de uma matéria; em contrapartida, a beleza é a forma dessa perfeição, que está pois para a beleza como a matéria para a forma”.⁷³⁶ É neste sentido que a beleza desvela o caráter divino do homem, não como uma simples representação, mas como forma de uma forma, tal como o belo objeto estruturado por um duplo caráter sensível-formal.

Assim, a tarefa da cultura é sujeitar, mediante a arte e já no domínio da sensibilidade, o homem material à forma. Logo, a cultura estética é aquela que melhor realiza essa tarefa, e a educação estética o meio mais eficaz de conduzir o homem da simples natureza à forma no âmbito da cultura. Por sua vez, cabe ao artista superar, pelo tratamento (*Behandlung*),⁷³⁷ as limitações atinentes ao caráter particular de sua arte, bem como aquelas próprias da matéria com a qual trabalha. É pela forma que ele atinge esse objetivo, já que em uma “obra de arte verdadeiramente bela o conteúdo nada deve fazer, a forma tudo”.⁷³⁸ Para Schiller, “é somente pela forma que se atua sobre o todo do homem, ao passo que o conteúdo atua apenas sobre forças particulares. O conteúdo, por sublime e amplo que seja, atua sempre como limitação sobre o espírito, e somente da forma pode-se esperar verdadeira liberdade estética”.⁷³⁹

O grande artista é aquele que, mantendo seu ânimo em estado de completa liberdade, destrói a matéria pela forma e reprime o conteúdo sempre que seu efeito se impuser ao apreciador. Destruir a matéria aqui não significa aniquilar a sensibilidade, visto que a autonomia espiritual da humanidade se revela justamente em seu caráter sensível, desde que enobrecido

artista algum. Estas duas espécies juntas fazem o grande artista. Com essa classificação, Schiller corrobora o que Kant afirma na terceira *Crítica*, quando estabelece a diferença entre a beleza natural, cujo julgamento requer somente o gosto, e a beleza artística, cuja possibilidade requer o gênio: “Uma beleza natural é uma *coisa bela*; a beleza artística é uma *representação bela* de uma coisa” (cf. KANT. *Crítica da faculdade de julgar*, § 48, //311, p. 209). Enquanto no belo da escolha mostra-se *o que* o artista apresenta, por se tratar de uma livre apresentação da beleza, no belo da forma é visto somente *como* ele apresenta, por referir-se a uma livre apresentação da verdade. Na explicação da forma estética, Schiller afirma que o belo só é considerado produto da arte se apresentar livremente um produto da natureza. Apresentar livremente um belo objeto significa expor imediatamente na intuição as características que o tornam cognoscível, portanto, sem auxílio de conceitos (cf. SCHILLER. *Kallias ou sobre a beleza*, carta de 28/fev. 1º/mar./1793, p. 110-114).

⁷³⁵ SCHILLER. *Kallias ou sobre a beleza*, carta de 25/jan./1793, p. 43.

⁷³⁶ Id.

⁷³⁷ Em *Sobre a poesia ingênua e sentimental* (*Über naive und sentimentalische Dichtung*), Schiller estabelece o princípio da forma poética (ou tratamento) como princípio de idealização (cf. *SW*, 5, p. 729-730).

⁷³⁸ *E.E.* XXII, p. 107. Schiller volta aqui aos argumentos que expusera na nona carta acerca da tarefa do artista.

⁷³⁹ Id.

pelo efeito da beleza. A arte triunfará na proporção em que afirmar seu domínio sobre a matéria e retiver distanciado o apreciador, de modo que seu ânimo permaneça plenamente livre e íntegro, saindo puro e perfeito “do círculo mágico do artista como das mãos do Criador”.⁷⁴⁰ Este é o momento em que se faz o artista⁷⁴¹ e em que o belo artístico é concebido como sensível-objetivo, ou seja, momento em que arte e artista se tornam formadores da humanidade.

Na verdadeira obra de arte não pode haver um único traço fundado na natureza de sua matéria ou que revele o gosto peculiar do artista.⁷⁴² Tudo deve estar fundado na Ideia a tal ponto, que o mais frívolo dos objetos permita passarmos dele imediatamente à mais severa seriedade. Da mesma forma, o “conteúdo mais sério tem de ser tratado de modo a conservar-nos a capacidade de trocá-la imediatamente pelo jogo mais leve”.⁷⁴³ Neste ponto, as artes do afeto⁷⁴⁴ não contradizem o caráter Ideal da beleza, pois, além de não serem de todo livres, servem a um fim específico, qual seja, o patético. Todavia, as artes deste gênero, mesmo “sob a máxima tempestade do afeto”,⁷⁴⁵ aproximam-se da perfeição à medida que poupam a liberdade do ânimo.

É possível haver uma bela arte da paixão, como, por exemplo, uma bela tragédia, porém, é contraditória a existência de uma bela arte apaixonada, porque “o efeito incontornável da beleza é a liberdade de paixões”.⁷⁴⁶ Igualmente contraditório é conceber a bela arte com um caráter didático ou moral que dê ao ânimo uma determinada tendência. Tais atributos se opõem completamente ao conceito da beleza, pois este, necessariamente, relaciona-se à liberdade.

⁷⁴⁰ E.E. XXII, p. 107-108. Márcio Suzuki afirma: “Assim como o belo é considerado uma outra natureza criadora (Carta XXI, p. 109) o artista é também um segundo criador. A concepção do gênio como um *alter deus*, que se pode notar em boa parte dos textos estéticos do século XVIII, provém, segundo E. Cassirer, de Shaftesbury. Cf. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen, Mohr, 1973”. E.E., p. 150, nota 71 (do tradutor Márcio Suzuki).

⁷⁴¹ Sobre isso, Schiller escreve em uma carta a Goethe de 14 de setembro de 1797: “É preciso duas coisas para fazer um poeta e um artista: ele tem que se elevar acima da realidade e manter o pé no campo do sensível. Quando os dois dados estão associados, e, só então, há arte de qualidade estética”. Cf. SCHILLER, Friedrich; GOETHE, Johann Wolfgang von. *Correspondance entre Schiller et Goethe 1794-1805*. Tome Deuxieme (15 août 1796 - 30 décembre 1797). Traduite d’après l’édition définitive allemande et précédée d’une introduction par Lucien Herr. Publiée sous la direction de Charles Du Bos. Paris: Librairie Plon-Nourrit et Cie, Imprimeurs-Éditeurs, 1923, p. 248 (Collection d’Auteurs Étrangers).

⁷⁴² Schiller trata das condições objetivas da beleza nos *Fragmentos das preleções sobre estética do semestre de inverno de 1792-93*, p. 69, bem como nas cartas sobre *Kallias* de 28/fev. e 1º/mar./1793, p. 113-114.

⁷⁴³ E.E. XXII, p. 108.

⁷⁴⁴ Na carta a Körner de 3 de fevereiro de 1794, Schiller distingue entre as “belas artes” (*schöne Künste*), no sentido mais estrito, e as “artes do afeto” (*Künste des Affektes*). Ver também a correspondência entre Schiller e Goethe de 23 a 29 de dezembro de 1797, bem como o texto “Sobre poesia épica e dramática” (*Über epische und dramatische Dichtung*), nos quais Schiller se empenha para distinguir aqueles gêneros, combatendo a diferenciação romântica. Nesse texto, Schiller aproxima o romance do reino da liberdade e a tragédia do domínio da necessidade. Cf. CADETE. “Comentário”. In. SCHILLER. *Sobre a educação estética do ser humano numa série de cartas e outros textos*, p. 152; e *SW*. 5, p. 1154, nota à p. 640, linha 11 (dos editores Gerhard Frick e Herbert G. Göpfert).

⁷⁴⁵ E.E. XXII, p. 108.

⁷⁴⁶ Id.

Entretanto, quando uma obra de arte produz efeito apenas pelo seu conteúdo, nem sempre é sinal de que ela careça de forma. Neste caso, é provável que a ausência de forma esteja naquele que a julga. Mesmo diante da mais perfeita obra artística, alguém com tal carência sempre deter-se-á somente nas partes e na matéria, dado o costume de apreender unicamente com o entendimento ou com os sentidos. Indivíduos com esta característica prejudicam toda a fruição da bela arte, pois sua recepção se volta exclusivamente para o “elemento *grosseiro*”. Isto faz com que, primeiramente, tenham de “destruir a organização estética de uma obra antes de nela encontrar alguma fruição e esgaravatar cuidadosamente o individual que o mestre, com arte infinita, havia feito desaparecer na harmonia do todo”.⁷⁴⁷ Seu interesse no objeto artístico será sempre de cunho físico ou moral, jamais estético. Isto porque as leituras que fazem das obras de arte ou bem estão presas à matéria, ou bem a juízos de valor.

Em suma, na vigésima segunda carta, Schiller apresenta um breve ensaio de uma teoria da arte à guisa de confirmar o estado estético, entre todos os outros que o ânimo possa experimentar, como o mais fecundo para o conhecimento e a formação do caráter. Pois, pelo estado estético o homem atinge a totalidade e liberdade plenas, passa a dominar toda a atividade e passividade e a dedicar-se com igual disposição a todas as atividades e modos de sentir. Além disso, nesta carta, Schiller confirma o artista e sua arte como os formadores por excelência no âmbito de seu projeto de educação estética, reafirmando seus papéis conforme fizera em sua nona carta. Com isso, caberá ao artista evitar agir através do conteúdo para sua arte não ter uma conotação meramente pedagógica, moral ou afetiva. Sua tarefa será superar, pela forma, todos os limites inerentes à arte e sua matéria, já que estes obstruem a pureza do belo artístico.

2.6.3 Beleza e moralidade

Na vigésima terceira carta, Schiller conclui o tratamento do “nervo da questão” expondo sua concepção sobre a relação entre beleza e moralidade. O que ficou dito até agora é que a beleza não pode ter influência direta nas ações morais, porque, para nosso autor, “um ato é moral somente na medida em que manifesta a autonomia espiritual inerente à personalidade”.⁷⁴⁸ Logo no início da carta, Schiller afirma estar retomando o fio condutor de suas investigações acerca daquela relação, o qual romperá “para fazer a aplicação das afirmações expostas ao exercício da arte e ao julgamento de suas obras”.⁷⁴⁹ Ele justificou tal rompimento ao final da

⁷⁴⁷ E.E. XXII, p. 108.

⁷⁴⁸ LEROUX. “L’esthétique des Lettres”. In. SCHILLER. *Lettres sur l’Éducation Esthétique de l’Homme*, p. 19.

⁷⁴⁹ E.E. XXIII, p. 109.

décima sétima carta, alegando ser necessário deter-se um pouco mais no âmbito da especulação, para tratar dos conceitos de liberdade estética e estado estético, sem os quais a transposição da beleza do plano transcendental ao fenomênico não é possível.⁷⁵⁰ Seu intuito agora é demonstrar que o homem só passará da sensação ao pensamento e à vontade mediante o estado de liberdade estética, considerando todas as disposições do ânimo.

A passagem do estado passivo da sensibilidade para o ativo do pensamento e do querer dá-se, portanto, somente pelo estado intermediário de liberdade estética, e embora este estado, em si mesmo, nada decida quanto a nossos conhecimentos e intenções, deixando inteiramente problemático⁷⁵¹ nosso valor intelectual e moral, ele é, ainda assim, a condição necessária sem a qual não chegaremos nem a um conhecimento nem a uma intenção moral. Numa palavra: não existe maneira de fazer racional o homem sensível sem torná-lo antes estético.⁷⁵²

Aqui, fica claro o papel da educação estética na formação do caráter do homem, por constituir o meio mais eficaz pelo qual ele pode passar do estado sensível ao racional ou moral e cumprir sua finalidade como espécie. Evidencia-se ainda a força da tese central de Schiller, segundo a qual é pela beleza que se vai à liberdade, com o acréscimo de que por meio dela também se chega à verdade. O estado estético, portanto, permite o trânsito “ao *ponto de vista transcendental* de onde se divisa a *unidade* da razão e do ânimo”.⁷⁵³

Às objeções sobre a inevitabilidade de tal mediação estética e sobre a verdade e o dever acessarem eles próprios o homem sensível, Schiller responde que “não só podem como devem encontrar sua força determinante simplesmente neles mesmos, e nada seria mais contrário às afirmações que fiz aqui do que se parecessem defender a opinião oposta”.⁷⁵⁴ Em outras palavras, nada impede ao homem agir deliberadamente na descoberta da verdade e na decisão de suas ações morais, uma vez que a beleza não interfere em suas determinações teórica ou prática. Quanto a isso, Schiller afirma que “provou-se explicitamente que a beleza não fornece resultado nem para o entendimento nem para a vontade, que ela não se intromete em nenhum empreendimento do pensar nem do decidir, que ela apenas concede a ambos a faculdade, mas nada determina acerca do uso efetivo dessa faculdade”.⁷⁵⁵ Em ambos os casos, não há interferência direta da beleza, pois ela apenas liberta o homem das coerções que possam inviabilizar o emprego desta faculdade. Assim, a forma pura lógica ou o conceito se articulam

⁷⁵⁰ Este argumento está no último parágrafo da décima sétima carta (cf. *E.E.* XVII, p. 84-85).

⁷⁵¹ Na terceira carta Schiller introduz a noção de “problemático” referindo-se ao homem ético (cf. *E.E.* III, p.26).

⁷⁵² *E.E.* XXIII, p. 109.

⁷⁵³ BARBOSA. “O ‘idealismo estético’ e o *factum* da beleza. Schiller como filósofo”. In. *Limites do belo*, p.178.

⁷⁵⁴ *E.E.* XXIII, p. 109.

⁷⁵⁵ Id.

direta e imediatamente com o entendimento; e do mesmo modo, a pura forma moral ou lei dirige-se à vontade. Schiller deixa ver toda a influência kantiana no que se refere às implicações prático-morais, quando concorda com a ideia segundo a qual a deliberação de agir por dever diz respeito somente à pura moralidade, e a descoberta da verdade à pura logicidade.

Na carta ao Príncipe de 11 de novembro de 1793, essa influência kantiana é flagrante na medida em que Schiller considera a força moral do espírito como o objeto da cultura prática. De acordo com nosso autor, conforme a energia de decisão passa a ser imprescindível na transição de conceitos desordenados a conhecimentos indubitáveis, presume-se que “o caminho à cultura teórica tem de ser aberto pela cultura prática”.⁷⁵⁶ Daí esta ser uma necessidade premente da época, tendo em vista a experiência provar que os impedimentos objetivos e subjetivos, originados, respectivamente, por falhas da ciência e da vontade, se opõem à verdade. A experiência atesta ainda que a indolência do espírito é a causa de todo o jugo dos preconceitos que o homem meramente esclarecido tem de suportar. Na mesma carta, Schiller defende a ideia de que a tarefa da cultura do gosto é corrigir esta falha entre as culturas teórica e prática. Mas, embora a considere o meio mais eficaz para tanto, é fundamental a participação de “uma sólida pesquisa da natureza e uma filosofia pragmática [...] na formação do gênero humano”.⁷⁵⁷

No entender de Schiller, será vã a união da filosofia com a experiência sem o concurso da beleza “para esclarecer o homem sobre a essência das coisas e sobre seus deveres *enquanto* não estiverem removidos os impedimentos subjetivos que obstruem seu sentido diante do conhecimento da verdade”.⁷⁵⁸ Ainda que a verdade encontre efetivamente o acesso ao homem, as culturas teórica e prática “roubam-lhe a faculdade de comportar-se de acordo com o seu melhor conhecimento”.⁷⁵⁹ Assim, para Schiller, a tarefa para melhorar esta má disposição entre as esferas teórica e prática deve ser realizada juntamente pelas culturas estética e científica.

O gosto apenas não aumenta o nosso saber, não retifica os nossos conceitos, nada nos ensina sobre os objetos. Tampouco a ciência apenas consegue transformar nossos princípios segundo a nossa melhor vontade e elevar nossos conhecimentos a máximas práticas. *Ela* nos oferece apenas os materiais para a sabedoria; *aquele*, em contrapartida, conquista o nosso coração para isto e a transforma em nossa propriedade.⁷⁶⁰

É, portanto, a disposição estética do ânimo que possibilita ao homem sensível a ação autônoma pela qual a forma pura impõe sua determinação ao conhecimento e à vontade. Para

⁷⁵⁶ C.E. 11/nov./1793, § 12, p. 99.

⁷⁵⁷ Id.

⁷⁵⁸ Ibid., p. 99-100.

⁷⁵⁹ Ibid., p. 100.

⁷⁶⁰ Id.

Schiller, a “verdade não é nada que possa, como a realidade ou a existência sensível das coisas, ser recebida do exterior; ela é algo produzido espontaneamente pela força do pensamento em sua liberdade, e são justamente liberdade e espontaneidade que faltam no homem sensível”⁷⁶¹ – predicados que ele deve ganhar caso tenha sua sensibilidade esteticamente educada. A partir do instante em que recebe do exterior as impressões sensíveis, o homem passa a ser fisicamente determinado por elas e perde sua livre determinabilidade. Ele precisa recuperá-la antes mesmo de passar do estado de determinação passiva para o de determinação ativa. Contudo, só poderá reavê-la se perder a determinação passiva à qual estava sujeito ou se já contiver “*em si a determinação ativa* para a qual deve passar”.⁷⁶²

Porém, a condição para se possuir uma determinação ativa é não perder a passiva. Caso a perca jamais será possível sua autodeterminação, “pois o pensamento precisa de um corpo, e a forma pode realizar-se apenas numa matéria”.⁷⁶³ Portanto, a única maneira de garantir sua livre determinabilidade é já possuir em si a determinação ativa e, necessariamente, tornar-se passivo e ativo a um só tempo, o que significa tornar-se estético. Nesta condição, o homem recebe matéria da sensação ao mesmo tempo em que impõe a forma que traz em si aos conceitos e às leis. Ao considerar esta possibilidade Schiller está afirmando que a disposição estética pode atuar indiretamente sobre a moralidade. Se na experiência a liberdade estética é basicamente negativa, na Ideia é positiva, desde que atingida pelo poder absoluto da vontade livre entre inclinação e dever, passividade e atividade.⁷⁶⁴

Pela disposição estética do espírito, portanto, a espontaneidade da razão é iniciada já no campo da sensibilidade, o poder da sensação é quebrado dentro já de seus próprios domínios, o homem físico é enobrecido de tal maneira que o espiritual, de ora em diante, só precisa desenvolver-se nele segundo as leis da liberdade. O passo do estado estético para o lógico e moral (da beleza para a verdade e o dever) é, pois, infinitamente mais fácil do que o do estado físico para o estético (da vida meramente cega para a forma).⁷⁶⁵

A passagem do estado estético para a verdade e o dever é realizada pelo homem pela simples liberdade, visto que apenas isola sua natureza, sem ampliá-la. Sob tal estado, o homem supera sua mera existência e passa a emitir juízos e agir de um modo geral segundo seu desejo. Isto é assim, pois a beleza não só torna possível a eficácia de seu livre arbítrio, ao conceder-lhe o direito de fazer de si o que quer e deve ser, como também lhe confere o dom da humanidade.

⁷⁶¹ E.E. XXIII, p. 109.

⁷⁶² Ibid., p. 110.

⁷⁶³ Id.

⁷⁶⁴ BARBOSA. “O ‘idealismo estético’ e o *factum* da beleza. Schiller como filósofo”. In. *Limites do belo*, p.179.

⁷⁶⁵ E.E. XXIII, p. 110.

Já a passagem do estado físico ao estético só pode efetivar-se se houver colaboração da natureza, pois terá de ocorrer uma atividade completamente original no homem. Neste caso, não há como sua vontade administrar a situação, por se tratar de uma disposição que dá início à própria vontade. “Para conduzir o homem estético ao conhecimento e às grandes intenções, basta dar-lhe boas oportunidades; para obter o mesmo do homem sensível é preciso modificar-lhe a própria natureza”.⁷⁶⁶ Se, por um lado, basta ao homem estético ser exposto a circunstâncias sublimes que mobilizem imediatamente sua vontade para torná-lo herói e sábio (*Held und zum Weisen zu machen*); por outro, o homem sensível “precisa ser posto, antes, sob outro céu”.⁷⁶⁷

A transição da condição passiva à ativa, de indivíduo a espécie, pressupõe uma primeira sublimação do homem físico ao estético, pela mobilização de seu ânimo com propósitos racionais e pela realização de sua disposição natural mediante a beleza. Enquanto o homem for um mero indivíduo (*bloß Individuum*) – aquele que resulta de sua condição física – será pura natureza e, por isso, impedido de passar deste estado aos estados estético e moral. Aqui, Schiller não só deixa ver a necessária prioridade do problema estético sobre o político como “insiste na síntese teórica e prática a priori em nível estético”,⁷⁶⁸ tese que pauta todo o seu programa de educação estética.

É das tarefas mais importantes da cultura, pois, submeter o homem à forma ainda em sua vida meramente física e torná-lo estético até onde possa alcançar o reino da beleza, pois o estado moral pode nascer apenas do estético, e nunca do físico. Se o homem deve possuir, em cada caso particular, a faculdade de tornar sua vontade e seu juízo o juízo da espécie; se deve encontrar a passagem de cada existência limitada para uma existência infinita; se deve poder elevar-se de todo estado dependente para a espontaneidade e liberdade, é preciso prover para que em nenhum momento ele seja somente indivíduo e sirva apenas à lei natural. Se deve ser capaz e estar pronto para elevar-se do círculo estreito dos fins naturais para os fins da razão, ele há de ter-se exercitado para os fins da razão já *nos primeiros* e há de ter realizado já sua determinação física com uma certa liberdade do espírito, isto é, segundo as leis da beleza.⁷⁶⁹

O homem que age como um ser estético não contradiz seus propósitos físicos, cujas exigências recaem somente sobre o conteúdo de seu agir e sobre *o que* efetivamente produz, sem nada determinar sobre *como* ele produz, ou seja, sobre a forma de sua atividade. Esta fica

⁷⁶⁶ E.E. XXIII, p. 110.

⁷⁶⁷ Id. Segundo Teresa Rodrigues Cadete, ao afirmar a necessidade de pôr o homem sensível sobre “outro céu”, Schiller faz uma referência indireta à harmonia da cultura grega (cf. E.E. VI, § 2, p. 35-41 e E.E. IX, § 4, p. 47). Para Schiller, Goethe encarnava o espírito grego a ponto de poder recriar, pela via racional, um espaço cultural análogo em solo alemão, como se lê em uma carta a este último a 23 de agosto de 1794. CADETE. “Comentário”. In. SCHILLER. *Sobre a educação estética do ser humano numa série de cartas e outros textos*, p. 152-153.

⁷⁶⁸ SCHILLER. *Lettere sull' Educazione Estetica dell Uomo*, p. 214, nota 2 (do tradutor Antimo Negri).

⁷⁶⁹ E.E. XXIII, p. 110-111.

inteiramente sob as exigências da razão. Nota-se que para cada disposição é exigida uma determinação específica: se a determinação é moral, necessariamente o homem deve ser puramente moral e ter espontaneidade absoluta, caso em que a razão determina seu pensar e seu agir imediatamente a partir do pensamento puro; se for uma determinação física, exige-se que seja puramente físico e atue de uma maneira absolutamente passiva, condição em que a natureza determina seu modo de sentir e agir diretamente pela sensação. Se se tratar de uma determinação estética, sabe-se que é a beleza a responsável por desenvolver a disposição para a racionalidade no homem sensível, elevando-o a um só tempo para além do dever e da matéria.⁷⁷⁰

No *Anexo* à carta ao Príncipe de 11 de novembro de 1793, Schiller destaca que pela determinação natural o homem deve atestar a si mesmo como uma força causal e se tornar o fundamento de determinados efeitos. A natureza não tem por propósito o homem em si mesmo, mas tão somente seus efeitos sobre as coisas. Neste aspecto, o homem cumpre sua finalidade natural exatamente por meio do conteúdo ou do material de sua ação, independente do “fundamento de determinação ou do elemento formal deste agir”.⁷⁷¹ Para a natureza interessa que haja coerência no nexo das coisas segundo suas leis, *que* alguma coisa de determinada se realize através do homem, não importando para o fim natural *como* tal coisa aconteça. Por isso, “a natureza assegurou seus fins com ele porque ela *lhe prescreveu mediante sensações* o que ele deve realizar e *lhe* deixa pois satisfazer sua determinação física também de modo meramente físico e como mera força natural”.⁷⁷²

Neste caso, o da determinação física, o homem pode escolher entre “desempenhá-la meramente como ser sensível e como força natural (ou seja, como uma força que só atua conforme seja afetada), ou ao mesmo tempo como força absoluta, como ser racional”.⁷⁷³ Será vergonhoso se optar por agir sob o impulso sensível em questões que deveria ter-se determinado por razões absolutas do dever; será honroso se “empenhar-se pela legalidade, pela harmonia, pela não-limitação”⁷⁷⁴ em situações onde o homem comum se satisfaz com seu mero desejo. Schiller arremata: “Numa palavra: no âmbito da verdade e da moralidade a sensação nada deve

⁷⁷⁰ *E.E.* XXIII, p. 111. Cf. relação com *C.E. Anexo*, § 15, p. 109.

⁷⁷¹ *C.E. Anexo*, § 16, p. 109.

⁷⁷² *Id.*

⁷⁷³ *E.E.* XXIII, p. 111.

⁷⁷⁴ *Id.*

poder determinar; no domínio da felicidade, entretanto, a forma pode existir e o impulso lúdico pode ser mandamento”.⁷⁷⁵ No referido *Anexo*, Schiller já adiantara ideia similar:

É simplesmente necessário que o homem, onde cabe a ele legitimar-se como inteligência, demonstre auto-atividade pura; mas não é simplesmente necessário que, onde age como ser sensível, aja *apenas* como um tal ser e se comporte de modo meramente passivo. Ao contrário, tanto desonra o homem executar pela força passiva aquilo que deveria ter realizado pela força ativa, quanto o honra e o eleva fazer com o auxílio da força ativa aquilo que as almas comuns executam apenas pela passiva.⁷⁷⁶

Conforme Schiller, em uma nota à carta sobre a educação estética ora apresentada, todo aquele que tem o ânimo enobrecido está esteticamente livre das contingências e é capaz de tornar infinito o menor dos objetos e a mais limitada das ações. O espírito enobrecido não se contenta apenas com sua própria liberdade, mas torna livre tudo à sua volta, inclusive conferindo autonomia às coisas que naturalmente só servem de simples meio. Mas, a beleza “é a única expressão possível da liberdade no fenômeno”,⁷⁷⁷ afirma Schiller retomando a ideia central das cartas sobre *Kallias*.⁷⁷⁸ Daí, a afirmação de Schiller segundo a qual a “expressão predominante do *entendimento* numa face ou numa obra de arte nunca pode ser nobre, como não pode também ser bela, pois acentua a dependência (que é inseparável da finalidade) em lugar de ocultá-la”.⁷⁷⁹ Se a liberdade mesma só é possível na forma pura significa que a beleza pura só se realiza na Ideia, em analogia ao imperativo categórico kantiano, que nada mais é senão a única forma pura de obediência à lei. Porém, a doutrina estética de Schiller, embora apoiada no modelo moral kantiano, se empenha em corrigir essa parcialidade moral contida no imperativo, “dando-lhe um conteúdo e possibilitando sua aplicação no mundo”.⁷⁸⁰ Neste aspecto, interessa a Schiller o espírito e não a letra da moral kantiana, baseada unicamente no ascetismo de uma vontade santa que acata incondicionalmente as exigências da razão. Destacamos abaixo um trecho da nota em questão, no qual Schiller alude especificamente à moral kantiana, confrontando-a com o comportamento nobre que supera os limites do dever:

⁷⁷⁵ *E.E.* XXIII, p. 111. Em *H* esta passagem está assim grafada: “Mit einem Wort: da, wo der Formtrieb herrschen soll, im Gebiete der Wahrheit und Moralität, darf keine Materie mehr seyn, darf die Empfindung nichts zu bestimmen haben; aber da, wo der Sachtrieb regiert, im Bezirke der Glückseligkeit, darf Form seyn, und darf der Spieltrieb gebieten”. Cf. *H.* v. 2, n. 6, XXI, p. 82-84.

⁷⁷⁶ *C.E. Anexo*, § 29, p. 114.

⁷⁷⁷ *E.E.* XXIII, p. 111 (nota de Schiller à carta).

⁷⁷⁸ Acerca da beleza como única expressão possível da liberdade no fenômeno, cf. *Kallias ou sobre a beleza*, carta de 8/fev./1793, p. 59. Márcio Suzuki observa a ambiguidade presente na palavra *Erscheinung*, traduzida nos textos kantianos, geralmente, como fenômeno: “o objeto parece livre (*frei erscheine*), embora de fato não o seja. Poder-se-ia assim traduzir, sem falsear, a expressão schilleriana da seguinte maneira: ‘Beleza nada mais é que liberdade na *aparência*’”. *E.E.*, p. 151, nota 77 (do tradutor Márcio Suzuki).

⁷⁷⁹ *E.E.* XXIII, p. 111 (nota de Schiller à carta).

⁷⁸⁰ SUZUKI. “O belo como imperativo”. In. *E.E.* p. 13-14.

O filósofo moral⁷⁸¹ ensina-nos que nunca se pode fazer *mais* do que o dever, e tem razão se visa apenas à relação das ações com a lei moral. Em ações, porém, que se referem meramente a um fim, ir ao suprassensível *para além desse fim* (que não pode significar aqui senão realizar esteticamente o físico) quer dizer ao mesmo tempo ir *para além do dever*, à medida que este só pode prescrever que a *vontade* seja santa, mas não que a *natureza* já se tenha santificado. Embora não haja transgressão moral do dever, há uma transgressão estética do mesmo, e um tal comportamento é dito nobre. Contudo, exatamente porque sempre se percebe no que é nobre uma abundância (pois aquilo que necessitaria ter um valor material possui também um valor formal livre, ou une ao valor interno que deve ter um externo que poderia faltarlhe), alguns incautos confundiram abundância estética e abundância moral e, seduzidos pela aparência do nobre, transportaram certo arbítrio e contingência para dentro da própria moralidade, o que a teria suprimido completamente.⁷⁸²

O fato de o homem, como ser racional, sempre agir a partir da pura auto-atividade não quer dizer que necessariamente aja apenas de modo passivo como ser sensível, pois neste domínio suas ações podem ser tanto passivas quanto ativas. Se a natureza humana é mista será uma tarefa inútil tentar elevar o homem moralmente sem o cultivo de sua sensibilidade. Por isso, o homem só se torna moral mediante a cultura ou educação estética, pela qual pode desenvolver plena e simultaneamente suas faculdades sensível e formal e chegar à liberdade estética, distinta daquela encontrada na razão prática. Portanto, o homem estético é aquele cujo imperativo é harmonizar felicidade e dignidade, unificar prazer e dever.⁷⁸³

Ao final da nota, Schiller faz a distinção entre os comportamentos nobre e sublime. Enquanto o primeiro ultrapassa o limite da obrigação moral e eleva o homem sensível ao racional, o segundo aprimora o homem refinado pela arte e unifica as virtudes de sua natureza sensível com os ganhos de seu refinamento.⁷⁸⁴ No ânimo enobrecido, o comportamento sublime revela-se não só na disposição suprassensível, relacionada ao conceito da beleza Ideal, mas também em sua determinação moral, como ação no mundo sensível. De acordo com Schiller, respeitamos este comportamento não “por superar o conceito racional de seu objeto (a lei moral), mas por superar o conceito empírico de seu sujeito (nossos conhecimentos da bondade e da força da vontade humana)”.⁷⁸⁵ Por outro lado, não valorizamos o comportamento nobre por “ultrapassar a natureza do sujeito, da qual ao contrário tem de fluir sem constrangimento, mas por ir além da natureza de seu objeto (o fim físico) em direção do reino espiritual. Admiramos, num caso, a vitória do objeto sobre o homem; noutro o enlevo que o homem dá a seu objeto”.⁷⁸⁶

⁷⁸¹ “O filósofo moral: Kant”. *E.E.*, p. 151, nota 78 (do tradutor Márcio Suzuki).

⁷⁸² *E.E.* XXIII, p. 112 (nota de Schiller à carta).

⁷⁸³ SUZUKI. “O belo como imperativo”. In. *E.E.* p. 14-17. Schiller aborda essa ideia em “Sobre graça e dignidade” (cf. SCHILLER. *Sobre graça e dignidade*, p. 38).

⁷⁸⁴ *C.E. Anexo*, § 13, p. 107.

⁷⁸⁵ *E.E.* XXIII, p. 112 (nota de Schiller à carta).

⁷⁸⁶ *Id.*

Se a liberdade resultante da beleza decorre da harmonia dos impulsos sensível e formal, a liberdade proporcionada pelo sublime se dá porque a ação do espírito obedece somente às suas próprias leis. Porém, no caráter racional do homem encontra-se não apenas a aptidão moral, mas uma disposição estética suscetível de ser despertada perante objetos sensíveis e ser cultivada mediante a purificação dos sentimentos, até alçar o ânimo a mais nobre perfeição.⁷⁸⁷ É neste sentido que Schiller acredita que, com a cultura estética, o homem deve despertar para sua moralidade e liberdade racional já nos domínios imparciais de sua vida física, sobrepujando suas limitações naturais com a lei de sua vontade. Conforme escreveu ao Príncipe, “o espírito auto-ativo tem de inaugurar sua eficácia em nós já no âmbito das sensações, e *insinuar* e colocar em exercício já nas realizações sensíveis uma força que deve se manifestar em seguida no âmbito moral em completa pureza”.⁷⁸⁸

O homem deve, se me permitirdes a expressão, travar guerra contra a matéria em seus próprios limites, para isentar-se de lutar contra o terrível inimigo no campo sagrado da liberdade; tem de aprender a desejar mais *nobrememente*, para não ser forçado a *querer de modo* sublime.⁷⁸⁹ Isso é alcançado pela cultura estética, que submete às leis da beleza tudo aquilo que nem as leis da natureza nem as da razão prescrevem ao arbítrio humano, iniciando a vida interna já na forma que empresta à vida externa.⁷⁹⁰

Em suma, é o enobrecimento do caráter que garante a primazia da educação estética ante a moral. Uma vez enobrecido, o caráter humano não só reveste de liberdade os objetos através dos quais o belo se exprime, como supera esteticamente o dever por meio de uma ação supramoral, e transforma a determinação sensível em espiritual já nos domínios da sensibilidade, sem destituí-la. Como o enobrecimento da sensibilidade se dá somente através da beleza (suavizante) e a vontade nobre não implica a restrição da determinação sensível do homem,⁷⁹¹ cabe ao sublime atuar apenas aprimorando aquelas sensações carentes de nobreza, onde o caráter suprassensível se impõe ao sensível. Schiller prioriza a ação da beleza no mundo sensível exatamente pelo fato de o enobrecimento ser o preceito que orienta a educação estética,

⁷⁸⁷ SCHILLER. “Sobre o sublime”. In. SÜSSEKIND. *Friedrich Schiller: do sublime ao trágico*, p. 57-58.

⁷⁸⁸ *C.E. Anexo*, § 30, p. 114.

⁷⁸⁹ Martin Zubiria observa que, para Schiller, “querer de modo sublime” é o único antídoto eficaz contra uma sensação que, se carente de nobreza, não pode ser bela. Essa ideia é encontrada em uma de suas tábuas votivas intitulada “A força moral” (cf. *SW*. 1, p. 304). Essa ideia é antecipada por Rousseau no romance epistolar filosófico *Júlia ou a nova Heloísa* (*Julie ou La Nouvelle Héloïse*), publicado em 1761: “Se não é dono de seus sentimentos, pelo menos é dono de sua conduta” (cf. ROUSSEAU. Jean-Jacques. *Julia o La Nueva Eloísa*. Traducción de Pilar Ruiz Ortega. Madrid: Ediciones Akal, 2007, p. 688, VI. (Akal Básica de Bolsillo, n. 131. Serie Clásicos de la literatura francesa). SCHILLER. *Sobre la educación estética del hombre en una serie de cartas*, p. 138, nota 207 (do tradutor Martín Zubiria).

⁷⁹⁰ *E.E.* XXIII, p. 112.

⁷⁹¹ Conforme Antimo Negri, motivo presente no ensaio “Sobre graça e dignidade”. SCHILLER. *Lettere sull' Educazione Estetica dell Uomo*, p. 213, nota 2 (do tradutor Antimo Negri).

pois seu princípio fundamental é promover a perfeita harmonia entre felicidade e dignidade. Isto pode explicar a razão pela qual ele deixa em aberto o tratamento do sublime (como beleza enérgica) a partir da décima sexta carta.

Do tópico a seguir até o final de nosso estudo, que compreende o intervalo entre a vigésima quarta e a vigésima sétima cartas de *Die Horen*, veremos que Schiller retoma a relação com as cartas ao Príncipe a partir do *Anexo* à carta de 11 de novembro até a última correspondência, com exceção da carta de 3 dezembro de 1793. De um modo geral, estas cartas mantêm uma relação de complementaridade nos pontos específicos em que se cruzam, sendo que, ao nosso ver, Schiller se mostra um tanto mais claro nas cartas de 1793. Porém, a maior diferença entre ambas as versões está nos conceitos de liberdade estética e Estado estético desenvolvidos especialmente em *Die Horen*.

2.7 A filosofia da história do belo

No pensamento estético de Schiller a relação entre arte e moralidade é consumada na crença de um progresso histórico, que deve dar um fim ao homem como indivíduo e como espécie. Nesse progresso histórico o homem passa necessariamente por três momentos ou estágios distintos que seguem uma ordem rigorosa para garantir o cumprimento de todo o ciclo de sua destinação.⁷⁹² Se tomados isoladamente estes estágios podem ser longos ou breves no tempo histórico, a depender de fatores externos ou do próprio livre-arbítrio do homem. Porém, nem causas naturais nem volitivas são capazes de saltar ou inverter sua ordem, a qual se dispõe no seguinte encadeamento: “No estado *físico* o homem apenas sofre o poder da natureza, liberta-se desse poder no estado *estético*, e o domina no estado *moral*”.⁷⁹³ Na mediação entre os estados natural e moral a perspectiva do estado estético não é abolir a força interior da natureza humana, mas enobrecê-la com a beleza. Com isso, cria as condições práticas para a aplicação dos princípios morais no último estágio, quando o bem comum (*Allgemeinwohl*) se torna uma necessidade interior no homem, e este, se encontra plenamente motivado para o agir moral.⁷⁹⁴

No *Anexo* à carta de 11 de novembro, Schiller já havia falado ao Príncipe, tal como expõe aqui em *Die Horen*, acerca destas três diferentes épocas, as quais o homem tem de

⁷⁹² Schiller já se referiu a esta ideia na quarta carta (cf. *E.E.* IV, p. 29-31).

⁷⁹³ *E.E.* XXIV, p. 113.

⁷⁹⁴ NOETZEL, Wilfried. *Humanistische Ästhetische Erziehung. Friedrich Schillers moderne Umgangs und Geschmackspädagogik*. Weinheim: Deutscher Studien Verlag, 1992, p. 66.

atravessar antes de se tornar “o que a natureza e a razão o determinaram”.⁷⁹⁵ Ele explica que o homem não passa de uma mera força passiva no primeiro dos três níveis e, por isso, é impossível a qualquer indivíduo cumprir sua destinação última sem o concurso da contemplação da beleza, que o torna livre no estado estético. Schiller afirma ainda que, em seu estágio inicial, o homem sente apenas aquilo que a natureza exterior permite que ele sinta e, assim, se determina somente de acordo com tais sensações.

Ele sente prazer porque uma matéria lhe é dada de fora, e desprazer apenas porque não lhe é dada ou porque lhe foi tomada. Ou bem *ele* se lança sobre os objetos e quer apoderar-se deles com desejo, ou bem os objetos se lançam hostilmente sobre ele, e ele os repele com horror. Nesta opressiva dependência das condições naturais, o homem vegeta até que, no segundo nível, a contemplação o torna livre.⁷⁹⁶

Enquanto a razão reflete a atividade criativa do homem e a beleza sua libertação da dependência natural, as sensações estão associadas à mera passividade e a natureza à coerção das forças cegas. Estas, consideradas por Schiller imprevisíveis, caóticas e arbitrárias, devem ser temidas e combatidas com a pedagogia do gosto, ou seja, com a educação estética.⁷⁹⁷ Para caracterizar o homem meramente natural, Schiller lança mão da seguinte pergunta: “O que era o homem antes que a arte formadora da alma lhe tocasse com a mão?”.⁷⁹⁸ Subjugado somente às forças cegas, o homem não passava de um escravo dos sentidos e de um “obstinado egoísta entre todas as espécies animais”.⁷⁹⁹ Sua única preocupação era o cuidado consigo mesmo e o pronto atendimento de seus desejos selvagens, ainda que possuísse toda a disposição para a liberdade. Diante do esplendor da bela natureza ele revelava-lhe apenas sua ganância de predador, e quando ela se lhe apresentava pelas forças sublimes, alheio a toda vontade, ele a reservava somente o “olhar servil de um criminoso”,⁸⁰⁰ desejando unicamente sua sensação imediata. Preso a instintos primários, seus afetos conjugais voltavam-se exclusivamente para a satisfação de seu impulso sexual; suas vestes, utensílios e moradia serviam-lhe apenas na medida do necessário, não importando o quão precários pudessem ser. Assim era seu comportamento: “Tão obstinado ele se provava perante a impotência, tão temeroso estava

⁷⁹⁵ C.E. Anexo, § 30, p. 114.

⁷⁹⁶ Ibid., § 31, p. 114-115. Contemplação estética livre ou “prazer livre” (*freie Lust*), como está na passagem correspondente nas cartas sobre a educação estética, reporta-se ao juízo de gosto desinteressado sobre o qual Kant escreve no § 2 da “Analítica do belo”. Cf. SW. 5, p. 1155 nota à p. 646, linha 4 (dos editores Gerhard Frick e Herbert G. Göpfert); E.E., p. 152, nota 81 (do tradutor Márcio Suzuki).

⁷⁹⁷ NOETZEL. *Humanistische Ästhetische Erziehung. Friedrich Schillers moderne Umgangs und Geschmackspädagogik*, p. 87.

⁷⁹⁸ C.E. 21/nov./1793, § 2, p. 121.

⁷⁹⁹ Id.

⁸⁰⁰ Id.

perante poder superior. Tudo o que ele podia subjugar, reclamava como propriedade; tudo com o que seu vigor não ousava se medir era um ser hostil que estava armado contra ele; assim ele punha em tudo o que lhe acontecia o egoísmo mortífero que animava o seu próprio peito”.⁸⁰¹

No mesmo sentido como escrevera ao Príncipe a 21 de novembro, Schiller volta a caracterizar o homem natural em sua vigésima terceira carta, respondendo àquela mesma pergunta: “Que é o homem antes de a beleza suscitar-lhe o prazer livre e a forma serena abrandar-lhe a vida selvagem?”⁸⁰²

Eternamente uniforme em seus fins, alternando eternamente em seus juízos, egoísta sem ser ele mesmo, desobrigado sem ser livre, escravo sem servir uma regra. Nesta época o mundo é para ele apenas destino, ainda não é objeto; tudo tem existência para ele somente à medida que lhe proporciona existência; o que nada lhe dá ou toma é para ele inexistente. Todo fenômeno surge diante dele assim como ele mesmo se encontra na série dos seres: só e isolado. Tudo o que é, é para ele pela voz de comando do instante; toda modificação é para ele uma criação totalmente nova, pois com a necessidade *nele* falta-lhe a necessidade *fora dele*, que unifica as formas mutáveis em um cosmos e sustenta a lei no palco, se o indivíduo se afasta. É vão o desfile da rica multiplicidade natural ante seus sentidos; na sua plenitude magnífica ele não vê mais que sua presa, no seu poder e grandeza vê apenas seu inimigo. Atira-se aos objetos e quer incorporá-los com desejo, ou tenta repeli-los, apavorado, já que para ele avançam destruidores. Nos dois casos sua relação com o mundo sensível é de *contato* imediato; eternamente atemorizado por sua pressão, torturado incansavelmente pelo desejo imperioso, o homem encontra o repouso somente na exaustão e o limite somente no desejo exaurido.⁸⁰³

De acordo com Schiller, neste estado de completo carecimento, o mundo era para o homem apenas o espaço destinado à sua mera existência, e a sociedade, um campo temeroso formado por indivíduos guiados por instintos e luxúrias iguais aos seus. Portanto, sua relação para com a natureza e seus semelhantes pautava-se por necessidades imediatas impostas pelos fenômenos naturais e não na coerência com o todo de sua humanidade. Por sua vez, os objetos que concebia eram inspirados ou na ganância ou no medo, mas nunca na vontade livre.

Schiller cita um trecho da peça de Goethe, *Ifigênia em Táuride* (*Iphigenie auf Tauris*), em que os atos da personagem principal servem de modelo de escolha entre dever e inclinação. Os deveres divinos e humanos de Ifigênia, vinculados às suas incumbências em Táuride, representam dilemas contra os quais luta com a força de seus desejos. Tais dilemas a obrigam provar de si mesma: salva da morte pela deusa grega Diana (Artemis, para os romanos), pois

⁸⁰¹ C.E. 21/nov./1793, § 2, p. 122.

⁸⁰² E.E. XXIV, p. 113. A pergunta sobre o que é o homem é objeto de vários escritos de Schiller, como, por exemplo, na carta a Körner de 22 de janeiro de 1789 em resposta às suas impressões sobre o poema “Os artistas” (cf. SCHILLER, Friedrich; KÖRNER, Christian Gottfried. *Schillers Briefwechsel mit Körner von 1784 bis zum Tode Schiller's. Erster Theil: 1784-1792*. Herausgegeben von Karl Goedeke. Leipzig: Verlag von Veit & Comp., 1874, p. 265).

⁸⁰³ E.E. XXIV, p. 113.

fora-lhe ofertada em sacrifício por seu pai Agamenon, Ifigênia estava a servi-la como sacerdotisa em Táuride, e, apesar de toda a gratidão, desejava retornar à sua terra natal; por outro lado, enfrenta o conflito entre o amor pelo irmão Orestes, assassino de seu próprio pai, e o dever sacerdotal de sentenciá-lo à morte.

É certo que o poderoso torso dos Titãs
 E as entranhas vigorosas sejam ...
 Sua verdadeira herança; forjou-lhe no entanto
 O Deus um liame brônzeo, envolvendo sua face;
 Ponderação, calma e paciência e saber
 Ocultou-lhe ao olhar esquivo, sombrio.
 Todo desejo torna-se nele furor
 e seu furor erra, sem fronteira, pelo mundo.⁸⁰⁴

Desejo tornado furor é o que ocorre com o homem natural jogado ao sabor de sua existência, pois falta-lhe aquilo que sua natureza rude ainda não é capaz de conter: ponderação, calma, paciência e saber. O referido trecho serve a Schiller para caracterizar este homem que contrasta radicalmente com Ifigênia. Ela, pelo contrário, representa o Ideal clássico de humanidade, reunindo características nobres como piedade, responsabilidade, honestidade e amor incondicional à verdade. Seu destino é traçado na peça como uma determinação, pois é ela mesma, e não um *deus ex machina*, quem deve resolver com sua força espiritual todos os conflitos que lhe chegam. Para tanto, compromete-se com os valores máximos da verdade e da humanidade, pois está convencida de que a bondade e o amor devem predominar ante o querer furioso dos deuses e dos homens. Somente a mediação de sua pureza humana pode apaziguar os conflitos entre desejos e deveres.

A conduta de Ifigênia ilustra a diferença entre o modo de agir do homem físico, sujeito à natureza – e aqui natureza confunde-se com autoridade divina –, e o modo de agir do homem ético, regrado a partir de sua autonomia. Enquanto este cultiva sua humanidade em prol da espécie, aquele desconhece sua própria dignidade humana, e por isso não consegue honrá-la em seus semelhantes, os quais teme por identificar neles a mesma voracidade selvagem que possui. Como não tem empatia para com os outros é indiferente à sociedade, e esta, ao invés de ampliá-lo à espécie, o limita cada vez mais à individualidade. É exatamente esta condição humana que a educação estética deve superar: “anarquia sem liberdade, egoísmo sem verdadeira posse de si

⁸⁰⁴ “Zwar die gewaltge Brust und der Titanen / Kraftvolles Mark ist sein... / Gewisses Erbteil; doch es schmiedete / Der Gott um seine Stirn ein ehern Band, / Rath, Mässigung und Weisheit und Geduld / Verberg er seinem scheuen, düstern Blick. / Es wird zur Wut ihm jegliche Begier, / Und grenzenlos dringt seine Wut umher”. *E.E.* XXIV, p. 114. (A tradução é de Márcio Suzuki. Cf. *E.E.*, p. 152, nota 83). O trecho em questão é uma citação livre de Schiller do primeiro ato, terceira cena da referida peça, com supressão de parte do segundo verso e tempo verbal do passado para o presente e o plural para o singular. *SW.* 5, p. 1155 nota à p. 646, linha 28 (dos editores Gerhard Frick e Herbert G. Göpfert).

mesmo, escravidão apesar da ausência de qualquer lei”.⁸⁰⁵ Enquanto permanecer neste nível mais inferior, o homem não estará apto à reflexão e não estabelecerá relação livre com o mundo. Em tom de complemento à ideia exposta acima, na carta ao Príncipe de 21 de novembro, Schiller recorre a fatos históricos para apontar que esta condição miserável humana foi encontrada nos velhos Pelágios em Tucídides e confirmada nas descobertas mais recentes em diversos povos do mar do sul e da Ásia do norte.⁸⁰⁶ De acordo com Schiller, este estado de natureza acima descrito é apenas uma Ideia, embora a experiência confirme que, apesar de o homem nunca tê-lo vivido inteiramente, também não escapou dele por completo. Nesse sentido, o homem é, a um só tempo, uma mistura de impulsos inferiores e superiores, sendo possível encontrar nos indivíduos mais brutos sinais incontestáveis da liberdade racional, e nos mais refinados arroubos do “sombrio estado de natureza”.⁸⁰⁷ Se é possível separar claramente diferentes momentos históricos da evolução humana, é igualmente possível que a barbárie possa ressurgir na cultura, como Schiller mostrou em suas primeiras cartas estéticas. Por isso, a tarefa da cultura é unificar a dupla tendência humana, harmonizando dignidade moral e felicidade.

É próprio do homem conjugar o mais alto e o mais baixo em sua natureza, e se sua *dignidade* repousa na severa distinção entre os dois, a *felicidade* encontra-se na hábil supressão dessa distinção. A cultura, portanto, que deve levar à concordância de dignidade e felicidade, terá de prover à máxima pureza dos dois princípios em sua mistura mais íntima.⁸⁰⁸

É por meio dessa mistura íntima que Schiller vislumbra a possibilidade de concluir o edifício da verdade – aquele que “Kant deixara premeditadamente de construir”⁸⁰⁹ –, e dentro dele acomodar juntas as culturas estética e prática. Da mesma forma, apenas tal mistura pode tornar a humanidade virtuosa, seja no homem estético, cuja tarefa é aproximar dever e prazer na beleza, seja no gênio, que desempenha essa mesma tarefa na obra de arte. Após descrever o homem natural, Schiller volta a atenção para o homem racional, distinguindo entre a razão (*Vernunft*) e o entendimento (*Verstand*). Este, eternamente preso ao condicionado e impedido de chegar às causas finais das coisas; aquela, destinada ao reino puro das Ideias. Entretanto, o simples surgimento da razão não é suficiente para libertar o homem de seu estado natural;

⁸⁰⁵ SCHILLER. *Lettere sull Educazione Estetica dell Uomo*, p. 220, nota 2 (do tradutor Antimo Negri).

⁸⁰⁶ *C.E.* 21/nov./1793, § 3, p. 122.

⁸⁰⁷ *E.E.* XXIV, p. 114.

⁸⁰⁸ Id.

⁸⁰⁹ SUZUKI. “O belo como imperativo”. In. *E.E.* p. 17.

portanto, não implica o advento de sua humanidade. Esta só tem início com a liberdade, “e só com ela a razão começa a tornar ilimitada a sua dependência sensível”.⁸¹⁰

Conforme Schiller, ainda que os sinais da razão no homem se manifestem com a exigência do absoluto, seus efeitos iniciais o tornam dependente dos sentidos, levando-o a más interpretações de seu objeto na relação com o mundo. Como tal exigência não pode ser realizada em estados particulares da vida material, impõe ao homem passar do mundo físico ao ilimitado mundo das Ideias. Estas, por serem “incondicionais, necessárias e válidas em si mesmas, transcendem toda a condicionalidade da experiência e da mera compreensão”.⁸¹¹ Essa ruptura eleva o homem ao mundo ideal, de tal modo que ele sequer tem a chance de experimentar a rica diversidade da natureza. É neste sentido que Schiller afirma que a exigência da razão pode também “levá-lo, em consequência de um mal-entendido (difícil de evitar nesta época de sensualidade predominante), a visar à vida física, lançando o homem, em vez de torná-lo independente, na mais terrível servidão”.⁸¹² Nesta passagem, Schiller critica a atitude hedonista de inspiração sensualista, que busca legitimar racionalmente a aquisição de prazer.⁸¹³ A ascendência radical ao absoluto, promovida pela exigência racional, toma de assalto o homem em um instante em que ainda está preso à sua animalidade, levando-o a empenhar-se pela realidade e não pela forma. Com isso, ele preconiza os ideais do desejo pela eternidade da existência e do bem-estar, pois é sua animalidade e não sua racionalidade que tende ao absoluto.

Em plena animalidade ele é surpreendido pelo impulso para o absoluto – e como nesse estado obscuro todo seu empenho se volta para o meramente material e temporal, e limita-se apenas a seu indivíduo, mediante aquela exigência ele é levado não a abstrair de seu indivíduo, mas estendê-lo até o infinito; a empenhar-se não pela forma, mas por uma matéria inesgotável, não pelo imutável, mas por uma modificação que dure eternamente e por uma consolidação absoluta de sua existência temporal. O mesmo impulso que, aplicado ao pensamento e aos atos, deveria levar à verdade e à moralidade origina apenas uma avidez sem limite e uma carência absoluta quando referido à passividade e à sensação.⁸¹⁴

Em sua primeira estada no reino espiritual, o homem desfruta apenas de “*preocupação e temor*”, que nada são senão efeitos de uma razão que se confunde quanto a seu objeto à medida que aplica imediatamente à matéria seu imperativo. Este, anseia pelo incondicionado e pelo infinito, mas volta-se para o oposto de seus fins. Daí surgem “*todos os sistemas da felicidade*

⁸¹⁰ E.E. XXIV, p. 114-115.

⁸¹¹ SW. 5, p. 1155, nota à p. 648, linha 1 (dos editores Gerhard Frick e Herbert G. Göpfert).

⁸¹² E.E. XXIV, p. 115.

⁸¹³ CADETE. “Comentário”. In. SCHILLER. *Sobre a educação estética do ser humano numa série de cartas e outros textos*, p. 154.

⁸¹⁴ E.E. XXIV, p. 115.

incondicional, que tenham por objeto o dia de hoje, a vida inteira, ou, o que não os torna mais respeitáveis, toda a eternidade”.⁸¹⁵ Conforme Schiller, esses sistemas visam somente à permanência ilimitada da existência e do bem-estar por eles mesmos, e isso reflete apenas uma exigência do mero Ideal do desejo, exclusiva de uma animalidade que se aplica ao absoluto.

Este tipo de evidência racional no homem, segundo Schiller, nada agrega à sua humanidade, pois toma-lhe “a limitação feliz do animal, em face da qual apresenta a superioridade nada invejável de ter perdido a posse do presente para empenhar-se pelo futuro sem, entretanto, procurar em todo o futuro ilimitado outra coisa além do presente”.⁸¹⁶ Trata-se de uma racionalidade que toma a finitude do homem e o coloca em um nível incondicionado, mas que busca, contraditoriamente, encontrar apenas o condicionado. Mesmo que a razão se incline para o absoluto, o homem continua a depender da vida sensível por muito tempo, apesar de esta se lhe apresentar como uma realidade carente de fundamentos e sujeição a leis. Com isso, a sensibilidade falseia as respostas para o entendimento, levando o homem a tomar a ausência de leis e de fundamentos como a verdade última. Assim, na medida que ele faz uso de seu entendimento para associar causas e fins aos fenômenos, a razão reivindica um nexos absoluto e um fundamento incondicional conforme seu conceito. Entretanto, cumprir tal exigência só é possível quando o homem supera a sensibilidade, que, por sua vez, faz a mesma exigência a seu favor para retê-lo de volta em seus domínios. Para Schiller, o homem neste estado se torna refém de uma dupla exigência e finda preso à coerção da vida sensível, por ainda não ser capaz de alcançar a suprema necessidade da razão.

Por não ser, entretanto, capaz de uma tal abstração, o homem de que falamos aqui irá procurar no *campo do sentimento* – e aparentemente encontrará – o que não achou em seu *campo do conhecimento sensível* e o que não soube ainda procurar para além dele, na razão pura. A sensibilidade nada lhe mostra que possa ser fundamento próprio e que legisle a si mesmo, porém exhibe-lhe algo que nada sabe de fundamentos e não respeita lei alguma. Não podendo o homem apaziguar as indagações do entendimento através de um fundamento último e interno, cala-se com o conceito do *infundado*, permanecendo nos domínios da cega coerção da matéria, já que ainda não pode conceber a sublime necessidade da razão. Como a sensibilidade não conhece outro *fim* senão o seu privilégio e como não se sente impelida por nenhuma *causa* senão pelo cego acaso, o homem faz daquele o determinador de suas ações e deste, o senhor do mundo.⁸¹⁷

Agindo sob a determinação exclusiva de seu próprio bem-estar e sob a imposição do cego acaso, o homem é impelido a acreditar que seu papel no mundo é satisfazer somente as

⁸¹⁵ E.E. XXIV, p. 115. Schiller critica os sistemas que pregam a eudemonia, também “rejeitados por Kant na *Crítica da Razão Prática* e na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Cf. E.E. p. 152, nota 86 (do tradutor Márcio Suzuki).

⁸¹⁶ E.E. XXIV, p. 116.

⁸¹⁷ Id.

contingências de sua existência. Alienado à vida sensível, ele não só nega o que é incondicional como também falseia a lei moral, por ela lhe parecer exterior, e deixa-se reger pelo infundado como se fosse o verdadeiro, o bom e o justo. Agindo assim, toma da razão somente aquilo que ela lhe impõe “e não a libertação infinita que lhe proporciona”.⁸¹⁸ Faz isto por estar convencido de que os conceitos de justiça e injustiça não são incondicionais e sim estatutos, ou seja, determinações heterônomas decretadas segundo critérios de um legislador humano ou divino, portanto, sem validade em si mesmos e para toda a eternidade. Com isso, ele supera a natureza para explicar fenômenos naturais particulares que só podem ser verificados em suas leis internas; por outro lado, para esclarecer o ético, excede à razão e perde sua humanidade à medida que submete suas ações a normas impostas pela vontade onipotente de uma divindade.

Nesse sentido, a religião é que lhe determina moralmente, uma vez que sua vontade está alienada a seu credo como contrapartida da perda de sua própria humanidade. Isso é suficiente para que ele “não respeite incondicionalmente e *por* toda a eternidade uma lei que não se impôs *desde* toda a eternidade”.⁸¹⁹ Assim, o ser sagrado dá lugar ao ser poderoso, pois o espírito de sua adoração a Deus “é o temor que o degrada, e não o respeito que o nobilita a seus próprios olhos”.⁸²⁰ Na medida em que o homem tem de passar por vários estágios, que vão da irreflexão ao erro e da falta de vontade à completa corrupção da mesma, todos os seus desvios no que concerne ao Ideal de sua destinação não ocorrem, convenientemente, na mesma época. Entretanto, todos estes eventos se dão na esteira dos estados físicos, quando o impulso vital subjuga o impulso formal. Enquanto no primeiro caso o homem é um animal irracional dominado pela matéria, no segundo, já é um animal racional, mas sua razão não se manifestou o suficiente para se purificar dos sentidos, de modo que a moral serve somente ao mundo físico. Em ambos os casos, o homem continua sendo um ser sensível subjugado ao princípio material, não importando se sua condição é de irracionalidade ou racionalidade. No entanto, ele não tem de atender a nenhuma dessas condições individualmente, pois *deve ser homem*,⁸²¹ situação em que natureza e razão coexistem independentes uma da outra, ainda que em perfeita harmonia.

Nas cartas que estudamos acima, escritas sob o enfoque da filosofia da história, Schiller descreve o homem sensível e o homem racional no intuito de distingui-los entre si, apontando

⁸¹⁸ E.E. XXIV, p. 117.

⁸¹⁹ Id.

⁸²⁰ Id.

⁸²¹ Conforme Teresa Rodrigues Cadete, o dever de ser homem enfatiza o ideal de humanidade inerente à visão de mundo iluminista encontrado em diversos espíritos da época como Lessing, Goethe, Kant e Herder. Em seu discurso “O que um bom teatro pode fazer?” (*Was kann eine gute stehende Schaubühne eigentlich wirken?*), Schiller também fez defesa deste ideal de humanidade. CADETE. “Comentário”. In. SCHILLER. *Sobre a educação estética do ser humano numa série de cartas e outros textos*, p. 154.

o modo particular de como se portam enquanto indivíduos diante da realidade e dentro do próprio processo histórico, conforme a perspectiva de seus devidos estados de desenvolvimento. Essa distinção é feita para ressaltar a relevância do estado estético como aquele que retira o homem de sua condição natural – irracional ou racional – para colocá-lo em um nível superior, que para Schiller, é quando o homem finalmente atinge seu pleno desenvolvimento moral e seu senso de sociabilidade pela educação estética. Nas próximas cartas, Schiller se empenhará em demonstrar isso.

2.7.1 Forma viva: beleza como estado e ação do homem

Como vimos no tópico anterior, nem o estado natural nem o racional são capazes por si só de conduzir o indivíduo à espécie. É somente no estado estético e a partir da reflexão⁸²² que ele se eleva e se difere da natureza, tornando-se efetivamente homem. Isso só pode ser realizado se ele retomar seu estado natural, uma vez que a contemplação da beleza só ocorre mediante os sentidos, sendo também através dela que o homem tem acesso ao mundo das Ideias. Por outro lado, o conhecimento da verdade desencadeia no homem sensações por meio do pensamento. Embora a verdade permaneça uma e a mesma, independente do estímulo de qualquer sensação a premissa para o reconhecimento da beleza é o sentimento. É nesse sentido que Schiller considera a beleza como condição e ação do homem, pois é a única capaz de reconciliar forma e vida e evidenciá-las, simultaneamente, em sua estrutura mista. Assim, após retirar o homem do mundo puramente físico, a beleza o coloca em um estado de liberdade estética unicamente a partir e do qual passa à verdade e à ação moral.

No estado físico primário, o homem é um mero ser sensível que apreende o mundo de um modo exclusivamente passivo. Neste estado, o homem é somente mundo, com o qual está em plena unidade, motivo que o impede de conceber um mundo exterior a ele. “Somente quando, em estado estético, ele o coloca fora de si ou o *contempla*, sua personalidade se desloca dele, e um mundo lhe aparece porque deixou de ser uno com ele”.⁸²³ Entretanto, Schiller salienta

⁸²² Márcio Suzuki observa que a noção de “reflexão” em Schiller tem uma dupla referência: a primeira em Rousseau, para quem o homem se completa com a natureza, portanto, um estado que não deve ser superado. O genebrino sustenta que a maioria dos nossos males é obra da reflexão humana, “e que teríamos evitado quase todos se tivéssemos conservado a maneira simples, uniforme e solitária de viver prescrita pela natureza” (*Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade*, ed. cit., p. 241). A segunda, em Kant, que ao tratar da faculdade do juízo estética, afirma que: “para encontrar a perfeição em uma coisa seria necessária a razão; para nela encontrar agrado seria necessário o mero sentido; para nela encontrar beleza, nada senão a mera reflexão (sem qualquer conceito) sobre uma dada representação” (cf. *Crítica da faculdade de julgar*, ed. cit., //229, p. 44, Primeira Introdução). *E.E.*, p. 152, nota 83 (do tradutor Márcio Suzuki).

⁸²³ *E.E.* XXV, p. 119.

que os períodos físico e estético se distinguem apenas na Ideia, pois na experiência manifestam-se relativamente misturados. Com isso, nunca ocorreu efetivamente de o homem se encontrar somente em estado físico em um determinado período e em outro surgir totalmente livre. O simples fato de o homem olhar para um objeto já o retira do estado puramente físico, no entanto, pelo tempo que estiver em contato visual com tal objeto, de alguma maneira estará ligado ao estado físico, ainda que já tenha atingido um estágio superior. Isto é assim, pois só consegue ver um objeto na medida que suas sensações são afetadas por ele.

Schiller reitera que os dois primeiros dos três momentos que apresentara na vigésima quarta carta, tomados em seu conjunto, constituem distintas épocas do desenvolvimento do homem como espécie e como indivíduo. Porém, podem ser percebidos também isoladamente em cada objeto. Em última análise, ambos são “as condições necessárias de todo conhecimento que alcançamos pelos sentidos”.⁸²⁴ É somente pela contemplação ou reflexão⁸²⁵ que o homem realiza a experiência do belo como *forma viva* e, assim, principia sua relação liberal com o mundo à sua volta. A contemplação, portanto, afasta o homem do seu objeto e “faz dele sua propriedade verdadeira e inalienável”,⁸²⁶ à medida que se estabelece uma relação de não identidade entre ambos. Por meio dela, toda a voracidade e imediaticidade que o homem físico tem para vincular-se a seu objeto é eliminada.⁸²⁷ No já mencionado *Anexo* à carta ao Príncipe, alinhado ao que expõe em *Die Horen*, Schiller adianta esta ideia nos seguintes termos:

A complacência da contemplação é a primeira relação *liberal* do homem para com a natureza que o cerca. Se o carecimento agarra imediatamente o seu objeto, a contemplação afasta o seu na distância. O desejo destrói seu objeto, a contemplação não o toca. As forças da natureza, que antes penetraram de modo opressivo e angustiante nos escravos da sensibilidade, cedem pela contemplação livre, e é aberto um espaço entre o homem e os fenômenos.⁸²⁸

A contemplação ocorre ao homem somente no estado estético, no qual ele se retira do mundo e do tempo. Do primeiro, ele se desprende ao contemplá-lo, ou seja, ao refletir sobre as coisas e os fenômenos; do último, ele escapa mediante um ato de liberdade. Ao contemplar o mundo fora si surge uma unidade imediata de sujeito e objeto que traduz o estado estético como

⁸²⁴ *E.E.* XXV, p. 119 (Nota de Schiller à carta).

⁸²⁵ Como lembra Márcio Suzuki, aqui, contemplação segue o mesmo sentido da contemplação desinteressada vista em Kant, no § 2 da *Crítica da faculdade de julgar*. *E.E.*, p. 152-153, nota 87 (do tradutor Márcio Suzuki).

⁸²⁶ *E.E.* XXV, p. 119.

⁸²⁷ A esse respeito atentar para os versos 174 a 178 do poema “Os artistas”: “Zum erstenmal genießt der Geist, / Erquickt von ruhigeren Freuden, / Die aus der Ferne nur ihn weiden, / Die seine Gier nicht in sein Wesen reit, / Die im Genusse nicht verscheiden” (cf. *SW.* 1, p. 178).

⁸²⁸ *C.E. Anexo*, § 32, p. 115.

“um estado autoconsciente e livre”.⁸²⁹ Aquela necessidade natural que coagia indiscriminadamente o homem no estado de mera sensação agora liberta o objeto mediante a reflexão. Nesse instante, a consciência eleva-se para além da simples matéria e a forma, como imagem do infinito, se sobrepõe ao mundo finito. Simultaneamente a isto, os sentidos ficam suspensos na medida em que o tempo repousa, mesmo sendo este eternamente mutável. Na passagem a seguir, Schiller se contrapõe a todo o “misticismo sensorial”,⁸³⁰ deslocando o homem de um obscuro mundo de inconsciência ao mundo da consciência.

Neste movimento do pensamento sobre o tempo finito, o homem recebe do exterior tanto as impressões da beleza quanto dos eventos materiais, as quais o transportam a um estado de prazer que não advém da mera exterioridade, e sim da impressão causada no belo objeto. Trata-se, portanto, não de uma imposição da impressão material sobre sua faculdade de sentir, mas de uma “ativa operação interventora”⁸³¹ de seu espírito, ou seja, da reflexão. Se o prazer material emana da recepção imediata do mundo físico, a complacência estética provém da forma conferida pelo homem à matéria recebida. Assim, o homem é afetado de duas maneiras distintas por cada canal de recepção: ao receber matéria ele se deleita com o agradável, pois isto lhe “dá a oportunidade de *sofrer* algo”; ao refletir sobre a matéria, apraz-se com o belo na medida que isto lhe “dá a oportunidade de *fazer* algo”.⁸³²

A contemplação livre leva o homem a uma disposição para corresponder os objetos imediatamente à razão, e não a seu estado físico ou à sua força passiva. Esta, por sua vez, é afetada indiretamente pela ativa, pois, se por um lado o homem age passivamente porque sente, por outro, só sente porque teve despertada sua faculdade ativa. Dessa forma, ele apreende o mundo não mais pelo aparato natural, mas por sua força pensante. Quando o homem está sujeito à natureza, ela se lhe impõe como um poder, mas quando ele se torna seu legislador, a transforma em seu objeto “diante de seu olhar julgador” (*richtenden*).⁸³³ Dessa forma, a natureza não representa mais para ele um perigo, uma vez que foi convertida em objeto de seu conhecimento pelo seu poder racional. Na medida em que o homem dá forma e beleza ao mundo preserva-se das coações da matéria e confirma sua liberdade. Nessa operação, seu espírito supera os limites e os temores da natureza ao transformá-los em seu objeto, dando forma ao

⁸²⁹ SCHILLER. *Lettere sull Educazione Estetica dell Uomo*, p. 226, nota 2 (do tradutor Antimo Negri).

⁸³⁰ *Ibid.*, notas 3 e 5 (do tradutor Antimo Negri).

⁸³¹ *C.E. Anexo*, § 33, p. 116.

⁸³² *Id.*

⁸³³ *E.E. XXV*, p. 120. Conforme Gerhard Frick e Herbert G. Göpfert, o termo “julgador” (*richtenden*) consta na edição das cartas em *Die Horen*, mas foi suprimido por Schiller na edição dos *Escritos menores em prosa*, de 1801. *SW. 5*, p. 1156, nota à p. 652, linha 17 (dos editores Gerhard Frick e Herbert G. Göpfert).

informe e eternidade à finitude. Na passagem abaixo, Schiller retoma ideias já expostas no poema “Os artistas” como que para dar outra “explicação estética do mito grego”.⁸³⁴

Logo que afirma sua autonomia contra a natureza enquanto fenômeno, afirma também sua dignidade contra a natureza enquanto poder, voltando-se com nobre liberdade contra seus próprios deuses. Estes perdem a aparência espectral com que haviam atemorizado sua infância e surpreendem-no com sua própria imagem ao tornarem-se sua representação. O monstro divino dos orientais, que governa o mundo com a cega energia do animal de rapina, toma, na fantasia grega, o contorno amável da humanidade, o reino dos titãs é derrotado e a força infinita é domada pela forma infinita.⁸³⁵

Embora se tratem de trechos correspondentes em ambas as versões, esta ideia fica ainda mais evidente na passagem da carta ao Príncipe de 21 de novembro, onde Schiller confere à beleza – e à cultura estética – o mesmo papel atribuído à religião de propor a reconciliação entre as exigências racionais e os interesses da sensibilidade. Ali, ele afirma que em nenhuma outra parte “a benéfica mudança do modo de sentir se revela mais nítida do que na figura alegre e risonha que, depois do despertar do impulso da beleza, as religiões e os costumes assumem”.⁸³⁶ Schiller segue dizendo que antes de o gosto libertar o ânimo humano, o temperamento de toda adoração a Deus é marcado pelo temor, considerando que “para o escravo das necessidades tudo o que é poderoso é ao mesmo tempo terrível”.⁸³⁷ Entretanto, tão logo o homem desperta o sentido para a beleza, todo o temor servil que mantém seu impulso primário de conservação deixa de ser seu exclusivo padrão de julgamento. Dessa forma, a representação dos deuses ganha um novo significado, pois “o homem começa a entrar numa relação mais nobre com os mesmos”.⁸³⁸ Comparando-se o trecho abaixo com a passagem da vigésima quinta carta destacada alguns parágrafos acima, compreende-se com exatidão em que medida a beleza assume o papel da religião no pensamento estético de Schiller, e como o homem, a partir da reflexão, enobrece e ressignifica a representação dos deuses:

Como [os deuses] não mais se arrojam sobre ele como meras forças naturais, assim ganha espaço para fixá-los com o tranqüilo olhar da contemplação. Eles deixam cair as máscaras de fantasmas com as quais apavoraram sua infância e o surpreendem com uma imagem enobrecida deles mesmos. O monstro divino do Oriente,⁸³⁹ que administrava o mundo apenas com o cego vigor do animal predador, restringe-se na fantasia grega à forma amigável da humanidade, e mesmo o pai dos deuses [Zeus] tem

⁸³⁴ SCHILLER. *Lettere sull Educazione Estetica dell Uomo*, p. 226, nota 9 (do tradutor Antimo Negri).

⁸³⁵ *E.E.* XXV, p. 120.

⁸³⁶ *C.E.* 21/nov./1793, § 11, p. 126-127.

⁸³⁷ *Ibid.*, p. 127.

⁸³⁸ *Id.*

⁸³⁹ Como já vimos, Schiller retoma esse tema na vigésima quinta carta (cf. *E.E.* XXV, p. 120).

de trocar sua pesada força de titã pela beleza para ganhar o gosto de um povo mais fino, o qual só a forma, e não mais a mera matéria, pode satisfazer.⁸⁴⁰

É desta maneira, portanto, que a rude natureza se sujeita à força da beleza, tornando homem o selvagem e ensinando-lhe a “tentar sua liberdade demoníaca”⁸⁴¹ já no estado de escravo da matéria. Os efeitos da beleza não se restringem apenas à simples espiritualização dos sentidos ou a preparar o ânimo para a pura espiritualidade. A influência da beleza sobre a espiritualidade se dá de maneira um tanto mais imediata, pois auxilia diretamente na luta contra a resistência da sensibilidade, mesmo quando o espírito atua livremente nas questões do conhecimento e da vontade. Schiller admite que, ao procurar uma saída do mundo físico, foi conduzido por sua própria imaginação ao bojo do mundo espiritual, no âmbito do qual não é possível encontrar a beleza Ideal. Tal beleza encontra-se no estágio anterior ao da razão, uma vez que o homem saltou indevidamente o estágio da beleza ao passar de imediato da mera vida à forma e ao objeto puro. Segundo Schiller, um salto como este não é possível na natureza humana, por constituir uma violência contra a mesma e negar a importância da sensibilidade.

Por isso, Schiller acredita que a única maneira de acertar o passo com a beleza é voltar ao mundo sensível, uma vez que sob sua influência o homem eleva-se aos domínios espirituais, mas continua a se relacionar com o mundo material. Nesse aspecto, a beleza amplia-se para além da verdade, já que esta desconsidera toda e qualquer matéria. Ainda que a verdade mobilize os sentidos, as sensações que dela decorrem continuam sendo contingentes. Por sua vez, a beleza e seus efeitos sobre o ânimo são simultânea e reciprocamente efeito e causa em si mesmos, razão pela qual ela é forma e vida, pois a contemplamos e a sentimos.⁸⁴² No trecho a seguir, Schiller esclarece o conceito da beleza a que se refere:

A beleza é certamente obra da livre contemplação, e com ela penetramos o mundo das Ideias – mas sem deixar, note-se bem, o mundo sensível, como ocorre no conhecimento da verdade [...]. A beleza, portanto, é *objeto* para nós, porque a reflexão é condição sob a qual temos uma sensação dela, mas é, ao mesmo tempo, *estado de nosso sujeito*, pois o sentimento é a condição sob a qual temos uma representação dela.⁸⁴³ Ela é, portanto, forma, pois que a contemplamos, mas é, ao mesmo tempo, vida, pois que a sentimos. Numa palavra: é, simultaneamente, nosso estado e nossa ação.⁸⁴⁴

⁸⁴⁰ C.E. 21/nov./1793, § 11, p. 127-128.

⁸⁴¹ Ibid., § 12, p. 128.

⁸⁴² LEROUX. “Vingt-cinquième lettre. Sommaire”. In: SCHILLER. *Lettres sur l'Éducation Esthétique de l'Homme*, p. 193.

⁸⁴³ Conforme Márcio Suzuki, aqui, Schiller atém-se novamente a Kant: “A satisfação com o belo tem de depender da reflexão sobre um objeto, que conduz a algum conceito (sem determinar qual); e distingue-se com isso também do agradável, que repousa inteiramente na sensação (Kant, *Crítica do juízo*, p. 112)”. E.E., p. 153, nota 90 (do tradutor Márcio Suzuki).

⁸⁴⁴ E.E. XXV, p. 120-121.

No *Anexo* à carta de 11 de novembro de 1793, Schiller diz ao Príncipe que, pela complacência da contemplação livre, o homem desperta para a racionalidade sem, no entanto, destituir sua sensualidade. Esta experiência agrega-lhe uma humanidade que lhe permite exercer a força ativa, de modo que ele passa a ter mais em si mesmo do que a mera força passiva que o coagia. Este é o instante em que o homem deixa de ser um simples “instrumento que o carecimento físico tocava”,⁸⁴⁵ cujo resultado despertava-lhe apenas o mero sentir e o mero desejar, e cuja causa e efeito limitavam-se à pura matéria. No segundo nível, entretanto, o próprio homem mescla-se em seu estado “como um princípio livre e como pessoa”.⁸⁴⁶ Ainda que continue a sentir e sofrer o efeito da matéria, esta sensação e este sofrimento ocorrem-lhe porque ele agiu. “Aqui o efeito (sensação) é pois, na verdade, físico, mas não a causa dessa sensação. Não é uma matéria exterior, e sim uma matéria interior, uma ideia da razão, o que afeta sua faculdade de sentir”.⁸⁴⁷ É somente no terceiro nível que o homem age motivado pela ação moral que ele quer porque conhece. Aqui, ele eleva “conceitos a ideias e ideias a máximas práticas” e deixa para trás a sensibilidade, pois ergueu-se à “liberdade dos espíritos puros”.⁸⁴⁸ Neste nível o homem encontra-se em seu mais alto grau de dignidade, pois tanto o estado da suprema dependência quanto o da suprema liberdade seguem a mesma regra em seu ânimo.

O homem totalmente sensual e o homem totalmente racional têm em comum que ambos se determinam *imediatamente*, aquele a partir da sensação, este a partir do conhecimento puro. A mesma rigidez com a qual a natureza dá ordens ao escravo dos sentidos, a lei ética exerce para com a vontade moral; a mesma lassidão que o homem sensível se permite para com as leis dos espíritos, a razão ordena ao homem ético para com as leis da natureza.⁸⁴⁹

Toda a explicação acima dada ao Príncipe, por sua clareza, nos ajuda a compreender como Schiller comprova, com este duplo caráter da beleza, que a dependência do homem da vida material não anula sua liberdade moral, bem como que o infinito é perfeitamente realizável no finito. Ele endossa essa tese em *Die Horen* da seguinte forma:

Por ser os dois ao mesmo tempo, a beleza serve-nos como prova decisiva de que a passividade não exclui a atividade, nem a matéria exclui a forma, nem a limitação a infinitude – de que pela necessária dependência física do homem não se suprime absolutamente sua liberdade moral. A beleza o prova, e devo acrescentar que *somente* ela pode prová-lo.⁸⁵⁰

⁸⁴⁵ C.E. *Anexo*, § 35, p. 116.

⁸⁴⁶ Id.

⁸⁴⁷ Id.

⁸⁴⁸ Ibid., p. 116-117.

⁸⁴⁹ Ibid., § 36, p. 117.

⁸⁵⁰ E.E. XXV, p. 121.

A beleza, portanto, prova ser, ela mesma, a própria liberdade. Aqui, o sentimento kantiano de liberdade é expresso como um sentimento antimaterialista de tal modo que leva Schiller a se aproximar outra vez dos limites da filosofia transcendental, onde a beleza figura “como um postulado da razão dotado da força de um imperativo”.⁸⁵¹ Schiller chega a este ponto por acreditar que, mediante as razões teórica e prática, não é possível alcançar a indispensável unidade entre as naturezas sensível e racional.

Pelo contrário, a partir da exclusão do sentimento, enquanto se pensa, e do pensamento, enquanto se sente, poder-se-ia concluir uma *incompatibilidade* das duas naturezas, da mesma forma que os analistas⁸⁵² não sabem aduzir melhor prova da possibilidade de realizar a razão pura na humanidade que o fato de que tal realização é imperativa. Ora, como na fruição da beleza ou na *unidade estética* se dá uma *unificação real*⁸⁵³ e uma alternância da matéria com a forma, da passividade com a atividade, por isso mesmo se prova a *unificabilidade* das duas naturezas, a exequibilidade do infinito no finito, portanto a possibilidade da humanidade mais sublime.⁸⁵⁴

Neste ponto, um dos mais altos da argumentação schilleriana, o motivo da “forma viva” (*lebende Gestalt*) reaparece na retomada do tema kantiano da síntese *a priori*, de modo que “o problema da síntese é posto como o da exequibilidade [*Ausführbarkeit*] do infinito no finito”.⁸⁵⁵ Como a lógica não comprova a possibilidade de as duas naturezas humanas subsistirem absoluta e necessariamente unidas, cabe à beleza dar a resposta para este problema, criando a humanidade Ideal a partir da unificação real de ambas. Assim, o imperativo do belo proposto por Schiller – como um *factum* da beleza – corrige as falhas da natureza mista do homem exatamente por concebê-lo eterno e ao mesmo tempo contingente. Como a beleza já demonstrou que é possível ao homem, desde a sua vida sensível, manifestar sua liberdade e manter-se junto à matéria mesmo afirmando-se como espírito, o problema da passagem do mundo físico ao moral parece estar esclarecido para Schiller.

Mas se o homem já é livre em comunidade com a sensibilidade, como ensina o *factum*⁸⁵⁶ da beleza, e se a liberdade é algo absoluto e suprassensível, como decorre

⁸⁵¹ BARBOSA. “O ‘idealismo estético’ e o *factum* da beleza. Schiller como filósofo”. In. *Limites do belo*, p.180.

⁸⁵² “Analistas – representantes da filosofia analítica (crítica), especialmente Kant”. *SW*. 5, p. 1156, nota à p. 654, linha 22. (dos editores Gerhard Frick e Herbert G. Göpfert).

⁸⁵³ Segundo Gerhard Frick e Herbert G. Göpfert, o termo “*wirklich*” (real) tem sentido de “instantâneo”, “momentâneo” (*augenblicklich*) no dialeto alemão suábico de Schiller. *SW*. 5, p. 1156, nota à p. 654, linha 26 (dos editores Gerhard Frick e Herbert G. Göpfert).

⁸⁵⁴ *E.E.* XXV, p. 121-122.

⁸⁵⁵ SCHILLER. *Lettere sull Educazione Estetica dell Uomo*, p. 226, notas 12, 13 e 16 (do tradutor Antimo Negri).

⁸⁵⁶ Para Márcio Suzuki, “a palavra *Factum* (traduzida na Carta X simplesmente por ‘fato’) parece ser usada aqui num contexto impróprio (o domínio estético), uma vez que remete imediatamente à filosofia moral de Kant (a ‘liberdade’ como *Factum* da razão prática) ou à doutrina da ciência de Fichte, na qual ele é ‘*um factum que*

necessariamente de seu conceito, não se pode mais perguntar como ele chega a elevar-se dos limites ao absoluto, a opor-se à sensibilidade em seu pensamento e em seu querer, pois isso já ocorreu na beleza. Numa palavra: não se pode mais perguntar como ele passa da beleza à verdade, pois esta já está em potência na primeira, mas sim como ele abre caminho de uma realidade comum a uma realidade estética, dos meros sentimentos vitais a sentimentos de beleza.⁸⁵⁷

Em complemento a isto, Schiller explica ao Príncipe no já mencionado *Anexo*, que é mediante a faculdade de sentir a beleza que se forma “um laço de união entre a natureza sensível e a espiritual do homem, e o ânimo é preparado, a partir do estado do mero sofrer, para a auto-atividade incondicionada da razão”.⁸⁵⁸ Esta é a maneira pela qual a beleza introduz no mundo dos sentidos a liberdade do espírito, momento em que “a pura flama demoníaca deixa [...] suas cores etéreas tocar aqui o espelho da matéria, como o dia as nuvens matinais”.⁸⁵⁹

Com tal explicação, Schiller conclui sua *Elementarphilosophie*, convicto de que pela beleza o homem opõe-se ao mundo sensível – sem renegá-lo – com sua razão e sua vontade, e assim eleva-se dos limites ao absoluto. Considerando-se que a verdade já está contida em potência na beleza, a passagem desta àquela já não é mais uma incógnita. Porém, resta ainda saber como o homem passa de uma realidade ordinária a uma estética, dos simples sentimentos vitais aos da beleza, temática que Schiller aborda nas duas últimas cartas sobre a educação estética, a partir de uma filosofia da história do belo. Para tanto, ele “reconstrói a gênese e o desenvolvimento do sentido estético como um processo em que se lê a própria história da emancipação humana – das duras coerções físicas e morais à contemplação estética livre e

aparece originalmente em nosso espírito, e que permite a passagem da parte teórica à prática da doutrina da ciência” (cf. FICHTE. *A Doutrina-da-Ciência de 1794*, p. 115). *E.E.*, p. 153, nota 91 (do tradutor Márcio Suzuki).

⁸⁵⁷ *E.E.* XXV, p. 122.

⁸⁵⁸ *C.E. Anexo*, § 37, p. 117.

⁸⁵⁹ *Ibid.*, p. 117-118. À esta passagem, Ricardo Barbosa transcreve da *NA* a seguinte nota: “O demoníaco deve ser interpretado em Schiller como *medium* da inspiração espiritual que deixa atrás de si todas as condições sensíveis (cf. *NA* 21, 323). O conceito deriva do filósofo grego Sócrates (470-399 a. C.), que designava como demônio o deus no seu peito, cuja voz premonitória ele ouvia antes das decisões importantes [...]. Rolf-Peter Janz, para quem ‘demoníaco’ deve ser entendido no sentido de algo relativo ao espírito (*geistig, spirituell*), lembra que no ensaio ‘Sobre os limites necessários no uso das formas belas’ Schiller se refere à liberdade da razão moral como a ‘liberdade do demônio’ (*NA* 21, 27) e que em ‘Sobre o sublime’ a ‘liberdade demoníaca’ é aquela que já não mais se submete às necessidades físicas (*NA* 21, 46). Cf. F. Schiller, *Werke und Briefe*. 12 vols. Vol. 8: *Theoretische Schriften*, p. 1384”. *C.E.*, p. 117-118, nota 19 (do tradutor Ricardo Barbosa). Esta metáfora remete a uma passagem não conservada do poema “Os artistas”, que Schiller cita ao final do *Anexo* em questão: “Wie mit Glanz sich Gewölke malen, / Und des Bergs besonnter Gipfel brennt, / Eh sie selbst, die Königin der Strahlen, / Leuchtend aufzieht an dem Firmament; / Tanzt der Schömmheit leicht geschürtzte Hore / Der Erkenntnis goldnem Tag voran, / Und die Jüngste aus dem Sternenchor / Öffnet sie des Lichtes Bahn”. (“Como as nuvens se pintam de brilho, / e o cume ensolarado da montanha arde, / antes que ela mesma, a rainha dos raios, / se eleve resplandecente no firmamento; / em poucas vestes a Hora da beleza dança / antes do dourado dia do conhecimento, / e a mais jovem do coro das estrelas / lhe abre o caminho de luz”). Cf. *C.E. Anexo*, § 38, p. 118, nota 20 (do tradutor Ricardo Barbosa). Na nona carta sobre a educação estética, Schiller já tratara da “natureza demoníaca” do homem como sendo seu caráter suprassensível (cf. *E.E.* IX, p. 48).

desinteressada”.⁸⁶⁰ Tendo o enobrecimento do caráter como princípio máximo da beleza (e da educação estética), a simples razão cede lugar à racionalidade estética, na proporção em que os estados estético e moral vão se transformando no que mais adiante culminará no Estado estético (*ästhetischer Staat*) ou Estado da bela aparência, desenlace de sua teoria estética e do próprio conceito da educação estética do homem.

2.8 Beleza como aparência e jogo

Após Schiller demonstrar ser possível a passagem do estado físico ao estético, onde infinito e finito se encontram, e a partir do qual o homem escapa, em certa medida, ao tempo e ao mundo, a pergunta a ser feita é: como o homem chega a este segundo estágio de sua evolução? Pela disposição estética do ânimo, responde Schiller, a qual permite ao selvagem livrar-se de sua animalidade e aceder à plena humanidade; porém, somente quando está sob condições favoráveis ao desenvolvimento do sentido estético. Como Schiller já afirmara em cartas anteriores, que a disposição estética do ânimo não nasce da liberdade e muito menos da moral. Na verdade, é a liberdade que tem origem na disposição estética do ânimo, por esta ser inerente ao homem.⁸⁶¹ Segundo nosso autor, ela “tem de ser um presente da natureza; somente o favor dos acasos pode saltar as correntes do estado físico e conduzir o selvagem à beleza”.⁸⁶² Assim, o homem só chega à beleza e à humanidade quando tem harmonizados seus impulsos sensível e formal, algo possível apenas quando encontra um clima moderado, que lhe permita viver situações de bem-estar em comunidade e independência do domínio da natureza. Na passagem a seguir, Schiller indica as condições sob as quais a beleza pode existir:

⁸⁶⁰ BARBOSA. “O ‘idealismo estético’ e o *factum* da beleza. Schiller como filósofo”. In. *Limites do belo*, p.181.

⁸⁶¹ Aqui, evidencia-se a tese central das cartas estéticas de Schiller, segundo a qual “é pela beleza que se vai à liberdade” (*E.E.* II p. 24). Márcio Suzuki, em uma nota à segunda carta, chama a atenção para uma aparente contradição, apontada por alguns comentadores, entre esta tese e a seguinte frase expressa na mesma carta: “Esta [a arte do Ideal] tem de abandonar a realidade e elevar-se, com decorosa ousadia, para além da privação; pois a arte é filha da liberdade [...]” (*E.E.* II p. 23). Quando se compara as frases surge uma circularidade entre a estética e a ética. O próprio Schiller teve de lidar com essa circularidade ao longo de seu primeiro conjunto de cartas, até começar a resolvê-la, no campo da especulação, a partir da décima carta. Agora, Schiller desfaz definitivamente a pretensa contradição, confirmando sua tese ao afirmar que é a disposição estética da mente que dá nascimento à liberdade, portanto, ela não pode ser “filha da liberdade” e tampouco ter origem na moral. Essa circularidade foi assinalada por Fichte no ensaio “O espírito e a letra na filosofia. Numa série de cartas” (*Über Geist und Buchstabe in der Philosophie. In einer Reihe von Briefe*), cf. FICHTE. *Sobre o espírito e a letra na filosofia*, p. 130 (Segunda Carta). *E.E.*, p. 138, nota 6 (do tradutor Márcio Suzuki).

⁸⁶² *E.E.* XXVI, p. 123. Para Schiller, a disposição estética da mente é uma dádiva da natureza inerente a todos os homens, mediante a qual se chega ao reino estético. De acordo com Márcio Suzuki, nesta passagem, Schiller se utiliza da ideia kantiana segundo a qual o gênio é um favorito da natureza (cf. KANT. *Crítica da faculdade de julgar*, § 49, // 318, p. 216). *E.E.*, p. 153, nota 93 (do tradutor Márcio Suzuki).

A semente desta [da beleza] se desenvolve muito pouco onde uma natureza pobre rouba ao homem o lazer e onde, perdulária, libertá-lo de qualquer esforço – onde a sensibilidade embotada não sinta nenhuma necessidade e onde o desejo violento não se sacie. O botão da humanidade não floresce ali onde o homem se esconde nas cavernas *como um troglodita*, onde está eternamente só e jamais encontra a humanidade *fora de si*; nem ali onde, *como um nômade*, viaja em grandes massas, onde é eternamente apenas um número⁸⁶³ e jamais encontra a humanidade *em si* – mas só ali onde fala consigo mesmo ao recolher-se ao silêncio de sua cabana, e com toda a espécie, ao sair dela. Onde o leve sopro abre os sentidos ao mais suave toque e onde o calor enérgico anima a matéria copiosa – onde o império da massa cega já está derrubado mesmo entre a criação inerte e onde a forma vitoriosa enobrece mesmo as naturezas mais baixas –; nestas relações joviais e nesta região abençoada, onde somente a atividade leva à fruição e a fruição à atividade; onde a ordem sagrada jorra da própria vida e só vida se desenvolve da lei da ordem; onde a imaginação escapa eternamente da realidade e, no entanto, nunca perde a simplicidade da natureza – somente ali os sentidos e o espírito, as forças receptivas e formadoras poderão crescer, num equilíbrio feliz, que é a alma da beleza e a condição da humanidade.⁸⁶⁴

Apontadas as condições para o surgimento da beleza, Schiller responde agora à pergunta acerca de qual fenômeno “anuncia no selvagem o advento da humanidade”: este fenômeno é a “alegria com a *aparência*, a inclinação para o enfeite e para o *jogo*”;⁸⁶⁵ ou, como ele esclarece ao Príncipe na carta de 21 de novembro de 1793: “Tantos anais históricos possamos consultar, trata-se em todos os povos do mesmo fenômeno: o amor pelo enfeite”.⁸⁶⁶ Recorrendo novamente à filosofia da história, Schiller explica que este fenômeno se manifesta no instante em que o homem não mais se contenta com o que a realidade lhe oferece e deixa de ser um escravo de seu estado animal, passando a fazer das coisas produto de seu trabalho.⁸⁶⁷ Do contrário, caso lhe falte alegria e inclinação, jamais terá disposição para sair dos grilhões de seu estado físico.

De um modo semelhante como defende em *Die Horen*, Schiller explica ao Príncipe que quando o “selvagem deixa de contentar-se com o necessário”,⁸⁶⁸ ele passa a exigir do necessário uma qualidade adicional, que é o adereço que ele emprega na coisa que produz. Esta qualidade é a beleza. Ela ultrapassa sua mera satisfação animal, pois agora atende a um prazer que conforta “um carecimento de origem melhor”. Trata-se, certamente, da beleza apenas para seu gosto bárbaro, porém, não de seu *conteúdo*, mas exclusivamente da *forma do julgar*, a partir da qual se verifica uma mudança no seu modo de apreender a realidade. Deste momento em diante, o

⁸⁶³ O homem como número é o mesmo homem fragmentado que compõe a sociedade burguesa, derivada do contrato social, que Schiller denuncia em seu primeiro conjunto de cartas (cf. p. exp. *E.E.* VI, p. 37). SCHILLER. *Lettere sull' Educazione Estetica dell' Uomo*, p. 233, nota 1 (do tradutor Antimo Negri).

⁸⁶⁴ *E.E.* XXVI, p. 123. Em *H* seguia a nota: “Man lese über diesen Gegenstand, was Herder im dreyzehnten Buche der Ideen z. Philos. D. Geschichte der Menschheit über die veranlassenden Ursachen der griechischen Geistesbildung sagt”. Cf. *H.* v. 2, n. 6, XXVI, p. 103.

⁸⁶⁵ *E.E.* XXVI, p. 123.

⁸⁶⁶ *C.E.* 21/nov./1793, § 4, p. 123.

⁸⁶⁷ WERTZ. “A Reader’s Guide to Schiller’s Letters on the Aesthetical Education of Man”. *Fidelio. Journal of Poetry, Science, and Statecraft*, p. 103.

⁸⁶⁸ *C.E.* 21/nov./1793, § 5, p. 123.

homem não mais se baseia na sensação imediata e física, mas na contemplação livre. “Também o feio, ajuizado como belo, dá provas da atividade de uma faculdade mais livre, de uma complacência sem interesse dos sentidos, de um gosto iniciante, embora ainda tão grotesco”.⁸⁶⁹

A partir deste ponto, Schiller volta toda sua análise para a noção da beleza como aparência (*Schein*), movimento a partir do qual se distancia da mera realidade, visto realizá-lo no âmbito da cultura estética. De acordo com Schiller, a estupidez e o entendimento, em seus mais altos graus, têm em comum a busca exclusiva pela realidade e a insensibilidade à mera aparência. Enquanto a estupidez “deixa seu repouso somente pela presença imediata de um objeto nos sentidos”, o entendimento, “volta ao repouso somente pela redução de seus conceitos a fatos da experiência”.⁸⁷⁰ Se no primeiro caso constata-se o efeito da falta de imaginação, no segundo, trata-se do efeito do domínio da mesma sobre o ânimo: “numa palavra, a ignorância não pode erguer-se para além da realidade, e o entendimento não suporta ficar aquém da verdade”.⁸⁷¹ Este fato sinaliza não só que o homem está livre dos carecimentos, mas que também possui uma força autônoma que se sobrepõe à matéria, na medida em que ele imprime forma às coisas. Nesse sentido, o homem, como aparência, finda sua relação de determinabilidade passiva com o mundo, pois agora tem um ganho no nível da cultura (*Kultur*), onde não há unilateralidade nem da mais alta estupidez (*höchste Stupidität*), nem do mais alto entendimento (*höchste Verstand*). O que há é uma “postura constante contra a preponderância da sensibilidade e contra a da razão”,⁸⁷² pois “a indiferença para com a realidade e o interesse pela aparência são uma verdadeira ampliação da humanidade e um passo decisivo para a cultura”.⁸⁷³

Na medida em que o interesse do homem se desloca da realidade para a aparência, uma liberdade exterior dá início ao desenvolvimento de sua faculdade livre; em seguida, surge uma liberdade interior como uma força independente da realidade e que o mantém distante da matéria. Na concepção histórico-filosófica de Schiller, nesse processo evolutivo o homem parte de um gosto rudimentar que lhe desperta a atenção para objetos naturais, os quais lhe surpreendem e lhe causam afeição por revelar algo de belo, ao mesmo tempo em que lhe servem de matéria prima para sua atividade. A partir daí, já tocado pela aparência estética (*ästhetischer*

⁸⁶⁹ C.E. 21/nov./1793, § 5, p. 124.

⁸⁷⁰ E.E. XXVI, p. 124.

⁸⁷¹ Id. Em *H* seguiu: “Was dort der Mangel an Einbildungskraft bewirkt, das bewirkt hier die absolute Beherrschung derselben”. Cf. *H*. v. 2, n. 6, XXVI, p. 104.

⁸⁷² SCHILLER. *Lettere sull' Educazione Estetica dell Uomo*, p. 233, nota 5 (do tradutor Antimo Negri).

⁸⁷³ E.E. XXVI, p. 124.

Schein),⁸⁷⁴ o homem constitui formas livres para estes objetos, e estas vão se apoderando primeiramente de seu ser externo, pois ele se agrada das coisas que produz e que lhe pertencem. Posteriormente, as formas livres se apoderam de sua pessoa, quando seu prazer passa a se manifestar na harmonia de suas ações, pensamentos e palavras. Instante em que a beleza formadora – o impulso lúdico – resolve o conflito de suas tendências naturais em sua vida sensual, substituindo a simpatia e o amor ao enfeite pela vontade. Do mesmo modo, ela também o resolve na vida social e política permitindo o advento de um Estado moral. Schiller apresenta aqui o processo *natural* de como a beleza atua na estrutura subjetiva do homem para formá-lo esteticamente e moralmente, sintetizando o trabalho mesmo da educação estética.

Schiller se refere nesse ponto à aparência estética e não à aparência lógica. Enquanto esta constitui um mero engano, por se confundir com a realidade e a verdade; aquela, se diferencia destas por representar o jogo estético. Ele afirma não ser prejudicial à verdade “admitir a aparência da primeira espécie, pois não existe o perigo de substituir aquela por esta, única maneira de feri-la; desprezá-la é desprezar a bela arte em geral, cuja essência é a aparência”.⁸⁷⁵ Muitas vezes, tal desprezo parte do entendimento quando este transfere seu zelo pela realidade para a intolerância. Isso o leva a emitir juízos depreciativos sobre a arte da bela aparência, pelo simples fato de ela ser uma mera aparência. Algo que ocorre apenas quando o entendimento intensifica sua afinidade com o real, a ponto de desrespeitar os “limites necessários da bela aparência”.⁸⁷⁶

Entretanto, independente dos juízos desdenhosos do entendimento, a própria natureza ascende o homem da realidade à aparência: primeiro, pelo fato da disposição estética do ânimo estar nele naturalmente; segundo, porque a natureza “o dotou de dois sentidos que somente pela aparência podem conduzi-lo ao conhecimento do real”,⁸⁷⁷ quais sejam, a visão e a audição, únicos capazes de perceber os objetos apenas impondo-lhes uma forma. Assim, com eles, “o afluxo da matéria fica afastado dos sentidos, e o objeto que tocamos imediatamente nos sentidos animais se distancia de nós”.⁸⁷⁸ Isso ocorre, pois, visão e audição se distinguem do tato (*Takt*),

⁸⁷⁴ Segundo Jaime Feijóo, Schiller diferencia “aparência estética” (*ästhetischer Schein*) de “aparência” (*Erscheinung*), termo presente em *Kallias*. O primeiro termo se refere à essência da beleza artística, ao caráter mesmo do objeto artístico como uma forma; o segundo, diz respeito, de um modo geral, ao caráter fenomenal dos objetos no mundo sensível, envolvendo também o belo natural, que não tem um papel fundamental nesta parte final da *Cartas*. FEIJÓO. “Estúdio introductorio”. In. SCHILLER. *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*, p. LXXXIV.

⁸⁷⁵ *E.E.* XXVI, p. 124.

⁸⁷⁶ *Id.*

⁸⁷⁷ *Ibid.*, p. 124-125.

⁸⁷⁸ *Ibid.*, p. 125.

do toque sensível, na medida em que aquilo que o homem capta pelo olhar e pelo ouvir diverge daquilo que capta pelo mero apalpar. Se o objeto deste é uma força física que o homem tem de suportar, o objeto daqueles é uma forma que o leva a criar.

Segundo Schiller, o homem, enquanto mero selvagem, frui somente com os sentidos do sentimento, aos quais os sentidos da aparência – visão e audição – apenas servem até que ele comece a contemplar livremente. Nesse período pré-reflexivo, ou o homem não se eleva ao ver ou ainda não se satisfaz com o que vê; porém, tão logo “comece a fruir com o olho e o ver alcance para ele um valor autônomo, ele é já também esteticamente livre, e o impulso lúdico se desenvolveu”.⁸⁷⁹ Como o homem se satisfaz com a aparência estética que resulta de seu impulso lúdico, e como tal aparência representa acima de tudo a obra de arte, a este impulso segue-se o impulso mimético, responsável por possibilitar ao homem produzir aquela aparência objetivamente na criação artística. Este impulso é fundamental para se conceber o produto como forma formada – como objeto prático da educação estética –, ou seja, como “uma obra que o homem deve ser capaz de produzir por si mesmo (a saber, por meio de sua vontade), e para a qual a educação estética se *limita* a colocá-lo em condições de realizá-la”.⁸⁸⁰

Portanto, é com o nascimento do impulso lúdico que se manifesta o impulso mimético, que, a exemplo daquele impulso, também concebe a aparência estética com um valor autônomo. Por sua vez, este valor autônomo é o responsável por possibilitar a aparência estética se relacionar com o jogo. Ao dar forma à aparência estética, o homem da forma a si mesmo como indivíduo e como espécie, utilizando-se da dignidade de sua autoconsciência na *arte da aparência*. Assim, o poder de imitação que a arte possui provem da capacidade do impulso lúdico de engendrar a forma, cuja força jaz na predisposição para divindade inerente a todo homem.⁸⁸¹ Aqui, Schiller consolida o impulso lúdico como aquele que determina o homem para o jogo na aparência autônoma.

Assim que desperta, o impulso lúdico, que se apraz na aparência, será seguido pelo impulso mimético de criação, que trata da aparência como algo autônomo. Quando chega ao ponto de distinguir a aparência e a realidade, a forma e o corpo, o homem é capaz de separá-los dele; pois já o fez, à medida que os distinguiu. A capacidade para

⁸⁷⁹ E.E. XXVI, p. 125. Segundo Teresa Rodrigues Cadete, a “distinção aqui efetuada entre os sentidos considerados ‘nobres’ (o olhar e o ouvido) e os tidos por ‘plebeus’ (o olfato, o tato e o gosto) constituía no século XVIII um dado adquirido da tradição filosófica ocidental, sendo como tal mencionada tanto no âmbito da filosofia popular como da filosofia crítica. Lembre-se, a título de exemplo, as considerações de Kant nas suas lições de antropologia, publicadas em 1798 (*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, § 13 e segs.)”. CADETE. “Comentário”. In. SCHILLER. *Sobre a educação estética do ser humano numa série de cartas e outros textos*, p. 155.

⁸⁸⁰ FEIJÓO. “Estúdio introductorio”. In. SCHILLER. *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*, p. LXXXV.

⁸⁸¹ Schiller apresenta essa ideia na décima primeira carta (cf. E.E. XI, p. 56-57).

a arte mimética fica dada, portanto, com a própria capacidade para a forma; o ímpeto para a mesma repousa em outra disposição, de que não é preciso tratar aqui. O desenvolvimento precoce ou tardio do impulso estético para a arte dependerá do grau de amor com que o homem seja capaz de deter-se na mera aparência.⁸⁸²

Schiller destaca a necessidade de o homem separar, no processo criativo e por sua vontade, o ser da aparência. Esta ação lhe é legítima desde que respeite as leis do entendimento ao engendrar formas para criar seu objeto artístico. Com isso, ele cria um domínio de aparência estética, mas mantém seu caráter meramente aparente, sem jamais tentar substituir o real.

Uma vez que toda a existência real deriva da natureza, como um poder estranho, mas como toda a aparência deriva originalmente do homem, enquanto sujeito dotado de representação, ele se serve apenas de seu direito absoluto de propriedade quando retira a aparência da essência e dela dispõe segundo leis próprias. O que a natureza separou, ele pode unificar com liberdade ilimitada, tão logo lhe seja concebível esta união, e pode separar o que a natureza havia unificado, tão logo consiga realizar a separação em seu entendimento. Nada lhe pode ser mais sagrado que sua própria lei, respeitada a fronteira que separa o *seu* domínio da existência das coisas ou do domínio da natureza.⁸⁸³

Para Schiller, o homem efetua seu direito de domínio na *arte da aparência*. Na proporção em que ele separa a forma da essência, dando mais autonomia a seu domínio, mais amplia o reino da beleza, ao passo que também preserva os limites da verdade. Ele precisa manter este equilíbrio, pois “não pode purificar a aparência de toda realidade sem libertar, ao mesmo tempo, a realidade da aparência”.⁸⁸⁴ Contudo, este direito absoluto no mundo da aparência, que o autoriza a separar seu domínio do domínio da natureza, só lhe cabe quando ele se descompromissa com as exigências da matéria. Deter tal direito somente lhe é possível enquanto abdica, de modo consciencioso (*gewissenhaft*), “na teoria, de afirmar sua existência e, na prática, de atribuir existência através dele”.⁸⁸⁵ Nesse sentido, o artista só terá direito de criar uma obra Ideal se abrir mão de afirmar sua realidade e de qualquer influência sobre a mesma através de sua arte para atender propósitos morais ou políticos,⁸⁸⁶ pois a finalidade da arte não deve estar atrelada aos anseios do mundo físico. Quanto a isso, Schiller afirma:

Vedes, portanto, que o poeta sai de seus limites quando confere existência a seu Ideal ou quando tem como fim uma determinada existência através dele. Mas ele não pode fazer nenhum dos dois senão à medida que transgride seu direito de poeta, invade pelo Ideal o âmbito da experiência e ousa determinar a existência real através da mera

⁸⁸² E.E. XXVI, p. 125.

⁸⁸³ Id.

⁸⁸⁴ Ibid., p. 126.

⁸⁸⁵ Id.

⁸⁸⁶ Schiller trata desse tema na nona carta de *Die Horen* e no ensaio “Sobre os limites necessários no uso das formas belas” (cf. SW. 5, p. 670-780).

possibilidade, ou à medida que abdica de seu direito de poeta, deixa a experiência invadir o âmbito do Ideal e limita a possibilidade às condições da realidade.⁸⁸⁷

Segundo Schiller, a aparência só pode ser estética se for *sincera (aufrichtig)*, quando renuncia categoricamente qualquer intenção para com o real, e *autônoma (selbständig)*, quando nega toda referência à realidade. Caso a aparência imite a realidade ou dela necessite para surtir algum efeito, não será nada além de um “baixo instrumento para fins materiais”,⁸⁸⁸ e por isso, nada provará acerca da liberdade do espírito. Schiller diferencia irrevogavelmente a aparência lógica da aparência estética, ao definir seu caráter como sincero e autônomo por não fraudar o conhecimento e nem se confundir com a realidade. Seu princípio fundamental é o de ser absolutamente independente do mundo real. “Aqui encontramos o tema da autonomia da forma artística e a determinação do jogo como a única atitude possível do homem com respeito à beleza”.⁸⁸⁹ Entretanto, não é preciso banir a realidade do objeto no qual repousa a bela aparência, pois é na realidade que a beleza deve aparecer, principalmente, para a visão e a audição. É necessário apenas que o julgamento sobre tal objeto não considere esta realidade, pois caso o faça não será um juízo estético. Para garantir que sinta apenas a aparência pura nos objetos, o homem deve antes elevar-se ao mais alto nível da cultura estética. Schiller explica isso abaixo:

Uma beleza feminina viva aprazer-nos-á num grau igual ou maior do que uma igualmente bela apenas pintada; na medida, contudo, em que nos apraz mais do que esta,⁸⁹⁰ não apraz mais como aparência autônoma, já não apraz como sentimento puramente estético, pois a este o que é vivo pode aprazer apenas como aparência e o real apenas como Ideia; é claro, porém, que se exige um grau incomparavelmente mais alto de bela cultura para sentir apenas a aparência pura no que é ele mesmo vivo do que para sentir falta de vida na aparência.⁸⁹¹

Uma vez que se encontre a aparência sincera e autônoma (*aufrichtigen und selbstständigen Schein*) em indivíduos ou em grandes civilizações é certo que ali também se encontrem espírito e gosto irmanados pela força da beleza. Apenas nessas ocasiões constata-se “o Ideal reger a vida real, a honra triunfar sobre a propriedade, a reflexão sobre a fruição, o sonho de imortalidade sobre a existência”.⁸⁹² Por outro lado, homens isolados e povos inteiros atestam sua total carência de valor moral (*moralischen Unwerth*) e falta de capacidade estética

⁸⁸⁷ E.E. XXVI, p. 126.

⁸⁸⁸ Id.

⁸⁸⁹ FEIJÓO. “Estúdio introductorio”. In. SCHILLER. *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*, p. LXXXV.

⁸⁹⁰ Em *H* seguia: “(ich setze hier der Kunst keine Grenzen)”. Cf. *H*. v. 2, n. 6, XXVI, p. 108.

⁸⁹¹ E.E. XXVI, p. 126.

⁸⁹² Ibid., p. 126-127.

(*ästhetisches Unvermögen*), “quando ‘apoiam a realidade na aparência ou a aparência (estética) na realidade’”.⁸⁹³

Por seu caráter autônomo, a aparência estética tem um lugar legítimo no mundo moral pois renuncia a si mesma para influenciar não só a moral, mas também a verdade. Portanto, admite-se a existência da aparência estética na esfera da moralidade, na medida que se trata de “uma aparência que não quer passar por realidade e tão pouco quer que esta a substitua”.⁸⁹⁴ O fato de a contemplação estética se bastar com a aparência não significa que seja um disfarce da realidade, uma vez que o *aparecer* permite um desdobramento na presença, sem dissimular o ser. Segundo Schiller, a aparência estética não pode ser uma ameaça para a verdade dos costumes, e, se isso ocorrer, certamente não se tratará de uma aparência estética. Schiller recorre à expressão “*Schöner Umgang*” (belo convívio), já utilizada nas cartas sobre *Kallias*,⁸⁹⁵ para exemplificar nos comportamentos humanos os sinais de falta de autonomia da aparência e de realidade, quer dizer, carência de disposição, de conduta educada. Assim ele escreve:

[...] apenas um estranho ao belo convívio tomará os cumprimentos de cortesia, que são uma forma universal, como sinais de inclinação pessoal, e se queixará da dissimulação, quando se sentir desiludido. Por outro lado, somente o ignorante do belo convívio usará da falsidade para ser cortês, da lisonja para agradar. Ao primeiro falta ainda senso para a autonomia da aparência; por isso é pela verdade que lhe confere sentido; ao segundo falta realidade, daí querer substituí-la pela aparência.⁸⁹⁶

Como se sabe, Schiller diverge das principais teorias estéticas de seu tempo, bem como daqueles que compreendem o kantismo assentados apenas em sua letra, desprezando o espírito do subjetivismo racional, a partir e contra o qual Schiller desenvolve sua teoria da beleza. Essa divergência rendeu-lhe muitas críticas acerca da diferença entre os conceitos de aparência dependente (*bedürftiger Schein*) e aparência sincera (*aufrichtigen Schein*), da forma como ele apresenta em suas cartas. Segundo Schiller, uma das críticas mais corriqueiras remetia à “queixa de que toda a solidez desapareceu do mundo, e de que a essência é preterida em favor da aparência”.⁸⁹⁷ O problema que ele levanta contra esta censura está no fato de que, “a própria extensão que os severos juízes atribuem à sua queixa revela que lamentam com a falsa aparência também a sincera”.⁸⁹⁸

⁸⁹³ E.E. XXVI, p. 127. Teresa Rodrigues Cadete salienta que há nessa passagem uma “crítica à sofisticação de certos círculos, afim às asserções da quinta Carta, § 5” (cf. E.E. V, p. 33-34). CADETE. “Comentário”. In. SCHILLER. *Sobre a educação estética do ser humano numa série de cartas e outros textos*, p. 156.

⁸⁹⁴ E.E. XXVI, p. 127.

⁸⁹⁵ Cf. SCHILLER. *Kallias ou sobre a beleza*, carta de 23/fev./1793, p. 100.

⁸⁹⁶ E.E. XXVI, p. 127.

⁸⁹⁷ Id.

⁸⁹⁸ Id.

Aqui, desponta a falta de compreensão do conceito de aparência como uma aparência sensível pura, completamente distinta da aparência dependente. Esta, comum à arte naturalista, baseia-se tão somente na realidade e se utiliza de um efeito ilusório para imitá-la; aquela, destina-se a revelar a beleza Ideal, segundo Schiller. Ademais, ainda que seus críticos façam exceções à beleza, sempre se referem mais à aparência dependente que à autônoma. Ao fazê-lo, eles não só condenam “o verniz enganoso que oculta a verdade e pretende substituir a realidade”, como também ignoram “a aparência ideal que enobrece a realidade comum”.⁸⁹⁹ Se por um lado eles têm razão em criticar a falsidade dos costumes por seu rigoroso senso de verdade, por outro, perdem a razão, pois confundem aquela falsidade com o belo convívio.

Se o interesse se volta especialmente para a existência do objeto, faz todo sentido Schiller falar em uma separação da existência da aparência, e aqui ele mobiliza mais uma vez o motivo kantiano do juízo de gosto desinteressado. Para Kant, para ser um bom juiz em questões de gosto, é preciso ser inteiramente indiferente em relação a existência da coisa. Ele está a defender a ideia segundo a qual qualquer juízo de gosto movido por algum interesse é parcial, e não um juízo de gosto puro. Schiller está ciente de que o homem ainda não aprendeu a separar suficientemente essência e aparência. Este é o empecilho histórico não só para o fundamento do juízo de gosto puro, mas também para o surgimento de uma comunidade livre da opressão política e natural, onde impere as belas relações humanas e onde os homens são capazes de julgar e viver isentos de interesses. Para estabelecer esta comunidade, Schiller invoca o princípio do puro sentimento estético, portanto, o Ideal estético, muito longe das relações imediatas com o mundo.

Os críticos da época merecem a censura de Schiller quando negligenciam a diferença existente entre as duas formas de aparência, quando consideram hipocrisia a cortesia da bela aparência. Por outro lado, em certa medida, é aceitável a crítica que fazem ao fato de o homem ainda não ter chegado à pura aparência, nem atingido a distinção necessária entre realidade e aparência. Tal crítica será legítima enquanto o homem não estiver pronto para fruir a beleza natural sem desejá-la, e enquanto não for capaz de admirar o belo objeto artístico sem interessar-se por sua finalidade. Em resposta a esta crítica, Schiller reivindica o direito soberano da imaginação de impor suas leis para que suas obras sejam honradas. Com isso, também está a postular a formação de uma humanidade que deve ser capaz de contemplar a matéria na mesma proporção em que recebe uma forma mediante a qual manifesta o mundo das Ideias. Afinal, é esse fluxo entre o sentir e o pensar que dá sentido à educação estética do homem.

⁸⁹⁹ *E.E.* XXVI, p. 127.

Schiller encerra no conceito de aparência estética (*ästhetischer Schein*) toda a revolução na maneira de sentir do homem, consolidada já no estado estético e originada desde a mediação da beleza como elemento puro e conciliador na natureza mista do homem. Portanto, a aparência estética se firma como uma aparência sensível, porém formada e determinada pelo impulso lúdico. Mas não só isso. É também um *topos* do autoconhecimento do homem como ser sensível-formal, bem como uma estrutura do belo objeto artístico, responsável por fazer aparecer a beleza na experiência. De resto, nesta que é a penúltima carta sobre a educação estética, Schiller reforça a beleza como fundamento da existência humana, a arte como guardiã de sua memória⁹⁰⁰ e o Estado estético como reino da aparência estética e como meta última da humanidade, justamente por ter sido ontologicamente seu princípio.⁹⁰¹ É, pois, pela experiência estética que o homem toma consciência de seu lugar no mundo como um ser sensível e livre. Isto corrobora a afirmação de Schiller segundo a qual a aparência estética é autônoma em relação à realidade e à verdade, mas só enquanto existência positiva e histórica, e não do ponto de vista originário do que é real e verdadeiro, nem da predisposição à divindade na experiência humana.

2.9 O Estado estético

Neste tópico apresentamos a última carta sobre a educação estética e sua relação com as cartas finais ao Príncipe de Augustenburg, entre as quais constatamos convergências e complementaridades. Aqui, Schiller discorre sobre o Estado estético (*ästhetischer Staat*), frequentemente chamado de Estado racional (*Vernunftstaat*) ou moral. Ao longo do primeiro conjunto de suas cartas estéticas, Schiller expõe o que entende por Estado racional, e com esta exposição, fica claro que a concepção de Estado racional schilleriana supera a do Estado contratual, pois, enquanto este está voltado para coagir o homem por meio de leis violentas para dar-lhe uma liberdade meramente civil; aquele, representa não só sua plena liberdade, como também seu fim último como espécie. Como sustenta Robert Leroux:

[...] nesse Estado os indivíduos se deixam determinar sem esforço pela Ideia racional da Totalidade do Estado de que são membros; esta Ideia atuará sobre eles como um fim. E eles se elevarão ainda mais facilmente a essa ideia, porque o Estado lhes aparecerá naturalmente como um meio para sua felicidade, como eles a percebem,

⁹⁰⁰ Schiller aborda esse tema na nona carta (cf. *E.E.* IX, p. 48).

⁹⁰¹ Jaime Feijóo e Jorge Seca lembram que esta ideia vai ao encontro do “sentido em que Herder fala da poesia como origem da linguagem (ou seja, a arte como origem da razão), ou que Schiller define a poesia como segunda criadora da humanidade”. SCHILLER. *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*, p. LXXXVI, nota 126 (dos tradutores Jaime Feijóo e Jorge Seca).

como existindo não só por eles, mas para eles. Em suma, o Estado ideal é aquele em que os indivíduos são, porque se tornaram estéticos, capazes de representar o Estado como seu fim, capazes de ser o meio desse Estado e dignos de ser seus fins, e, portanto, capazes e dignos de liberdade.⁹⁰²

Agora, nesta última carta, Schiller se dedica a mostrar como a bela aparência, como apreciação livre e desinteressada, estabelece seu reino no seio da sociedade e realiza o Ideal da humanidade. Nosso autor retoma aqui a ideia apresentada desde a segunda carta, quando fala da necessidade de o mundo estético realizar na experiência a “maior de todas as obras de arte, a construção de uma verdadeira liberdade política”.⁹⁰³ Agora, Schiller afirma que a generalização do conceito de aparência estética, já exposto na carta anterior, não deve ser motivo de temor pela realidade e verdade. Ele garante que tal conceito “não se generalizará, enquanto o homem ainda for inculto o suficiente para poder fazer dele algum abuso”.⁹⁰⁴ A única forma de haver esta generalização e de conter quaisquer abusos do referido conceito é mediante uma cultura estética, algo ainda a ser criado, mas que, a esta altura de sua teoria, a terapia estética já estava prescrita para criá-la com a educação estética. Para que o homem chegue a uma aparência autônoma requer-se dele “mais faculdade de abstração, mais liberdade do coração, mais energia da vontade”,⁹⁰⁵ ou seja, muito mais do que necessita para restringir-se à mera realidade, da qual deve abdicar em favor da aparência estética. Por isso, afirma Schiller:

[...] mau conselho seguiria se decidisse trilhar o caminho do Ideal para poupar-se o da realidade!⁹⁰⁶ Não temos, pois, de preocupar-nos demais com a realidade por causa da aparência, tal como a tomamos aqui; tanto mais, contudo, poderíamos temer pela aparência por causa da realidade. Acorrentado ao material, o homem faz com que a aparência sirva por longo tempo a seus fins, antes de conceder-lhe personalidade própria na arte do Ideal. Para isso é necessário uma revolução total em toda a sua maneira de sentir, sem o que nem sequer se encontraria *a caminho* do Ideal. Onde, portanto, encontramos os indícios de uma apreciação desinteressada e livre da pura aparência, podemos suspeitar essa reviravolta em sua natureza e o verdadeiro início da humanidade.⁹⁰⁷

Quando o homem concede a si mesmo uma personalidade própria, está se afirmando como fim em si mesmo. Aqui, Schiller toca na característica fundamental da pessoa, aquela que a impele a ser ela mesma seu fim último e nunca um meio para um determinado fim alheio a seu próprio; o mesmo se aplica, por analogia, ao conceito de bela aparência. Para Schiller, a

⁹⁰² LEROUX. “L’application de l’esthétique à la politique.”. In. SCHILLER. *Lettres sur l’Éducation Esthétique de l’Homme*, p. 27-28.

⁹⁰³ *E.E.* II, p. 23.

⁹⁰⁴ *E.E.* XXVII, p. 129.

⁹⁰⁵ *Id.*

⁹⁰⁶ Em *H* seguia: “und Wahrheit”. Cf. *H.* v. 2, n. 6, XXVI, p. 112.

⁹⁰⁷ *E.E.* XXVII, p. 129.

única forma de o homem determinar-se como seu próprio fim é por meio da educação estética, ou seja, mediante “um programa que prevê a renovação da sensibilidade humana que, por esta mesma razão, não deve ser domada, mas educada”.⁹⁰⁸ Nessa perspectiva, a sensibilidade não é mais considerada inimiga do homem, como no programa moralista kantiano, mas parte imprescindível da solução de seu problema, que passa pela “revolução total em toda sua maneira de sentir”.⁹⁰⁹

Se por um lado Schiller se opõe ao rigor moralista do programa de Kant, por outro, ele persiste no problema kantiano do juízo estético livre e desinteressado. Segundo nosso autor, uma vez que o homem se paute por tal juízo, conseqüentemente, ocorrerá aquela revolução em seus modos de sentir. Caso ela se efetive na experiência, surgirá um novo tipo de sociedade, desta vez não mais embasada no interesse e na autoridade de um Estado repressivo, mas na liberdade de seus cidadãos. Com esta revolução na natureza humana, portanto, Schiller se afasta do conceito de revolução das massas, a exemplo da Revolução Francesa, resignificando o termo para uma revolução estética. Esta, deve efetivar-se no âmbito de um processo de educação que visa “liquidar não tanto a usurpação do intelecto, mas, ao contrário, a insurreição da sensibilidade”.⁹¹⁰

Mesmo antes da formação de uma cultura estética, prenúncios da apreciação desinteressada e livre já podem ser vistos no homem “em suas primeiras e toscas tentativas de *embelezamento* de sua existência, mesmo com risco de prejudicar o conteúdo sensível”.⁹¹¹ Desde quando principia seu interesse pela forma em detrimento à matéria e passa a relegar a realidade em proveito da aparência, o homem rompe com seu “círculo animal”⁹¹² (*sein thierischer Kreis*) e se põe em um caminho infinito rumo a sua humanidade. Schiller descreve abaixo como se dá este rompimento do homem com sua animalidade:

Insatisfeito apenas com o que basta à natureza e com aquilo que a necessidade exige, ele procura abundância; a princípio apenas abundância *de matéria*, para ocultar à avidez os seus limites, para assegurar a proteção para além da necessidade presente; logo a seguir, contudo, abundância *na matéria*, uma suplementação estética para satisfazer também o impulso formal, para ampliar a fruição além de qualquer necessidade. Enquanto apenas acumula reservas para uso futuro e antecipa o seu gozo na imaginação, ele ultrapassa, é bem verdade, o momento presente, mas não ultrapassa o tempo em geral; frui *mais*, porém *não de outra maneira*. Quando, entretanto,

⁹⁰⁸ SCHILLER. *Lettere sull Educazione Estetica dell Uomo*, p. 243, nota 1 (do tradutor Antimo Negri).

⁹⁰⁹ *E.E.* XXVII, p. 129.

⁹¹⁰ SCHILLER. *Lettere sull Educazione Estetica dell Uomo*, p. 243, nota 3 (do tradutor Antimo Negri).

⁹¹¹ *E.E.* XXVII, p. 129.

⁹¹² Id. Schiller descreve uma existência sujeita a tal ciclo no segundo parágrafo de sua vigésima quarta carta, bem como no parágrafo 31 do *Anexo* à carta ao Príncipe de 11 de novembro de 1793 (cf. *E.E.* XXIV, p. 113 e *C.E.* 11/nov./1793, § 2, p. 114-115).

incorporar a forma a sua fruição atentando para as formas dos objetos que satisfazem os desejos, ele terá não só aumentado sua fruição em extensão e grau, mas a terá também enobrecido segundo a espécie.⁹¹³

Com essa explicação, Schiller identifica o ponto exato a partir do qual o homem deixa para trás a realidade: em um primeiro momento, ele procura tão somente a abundância *de matéria* (*Überfluß des Stoffes*) para ocultar os limites de seu desejo; no momento seguinte, atendendo às exigências do impulso formal, ele procura pela abundância *na matéria* (*Überfluß an dem Stoffe*); ou seja, procura “um atributo da matéria”⁹¹⁴ mediante uma adição estética na coisa que produz. Agindo assim, ele estende o mero prazer para além da necessidade, pois agora trata a realidade a partir da ótica da aparência livre e desinteressada. Esta tendência à liberdade, segundo Schiller, é vista não só na espécie humana, mas também nas naturezas irracional e inanimada. Nestas, quando mostra mais atividade do que precisa para sua preservação; naquela, quando dispende em esforços inúteis uma intensa força que lhe sobrava. Ambas as naturezas desempenham um tipo de jogo material que corresponde na espécie humana ao jogo estético.

Na natureza irracional, entre outros exemplos dessa tendência à liberdade, Schiller destaca o comportamento do leão quando tem saciada sua fome ou não é desafiado por nenhuma outra fera. Nessa situação, tal animal emprega sua força ociosa para criar um objeto não vinculado às suas necessidades imediatas de sobrevivência. Então, exemplifica Schiller, “o bramido cheio de ânimo ecoa no deserto, e, num dispêndio sem finalidade, a força vigorosa compraz-se em si mesma”.⁹¹⁵ De acordo com nosso autor, todas as ações na natureza irracional, cujo fim é a simples vitalidade das espécies, sinalizam uma centelha de liberdade que a natureza dá à “obscura vida animal” (*dunkle thierische Leben*). Portanto, esses movimentos contêm uma liberdade que não é absoluta, mas, de uma certa maneira, já suficientemente desenvolvida para atender a uma necessidade determinada e exterior.

Segundo Schiller, o mesmo tipo de liberdade é verificado na natureza inanimada, que no sentido material pode muito bem ser considerado como um jogo físico, promovido pelo luxo das forças e pela variedade de determinações.⁹¹⁶ Ele dá o exemplo de uma árvore que produz inúmeras mudas inúteis que murcharão, e na qual também crescem raízes, ramos e folhas além do necessário à sua preservação e de sua espécie. Toda essa abundância desperdiçada

⁹¹³ E.E. XXVII, p. 129-130.

⁹¹⁴ SW. 5, p. 1175, nota à p. 662, linha 26 (dos editores Gerhard Frick e Herbert G. Göpfert).

⁹¹⁵ E.E. XXVII, p. 130.

⁹¹⁶ Teresa Rodrigues Cadete afirma que, “a atenção à exuberância da natureza não resulta em Schiller do contacto com Goethe mas remonta à sua formação eclética na *Karlsschule*”. CADETE. “Comentário”. In. SCHILLER. *Sobre a educação estética do ser humano numa série de cartas e outros textos*, p. 156-157.

(*verschwenderischen Fülle*) que é devolvida ao “reino dos elementos”, se dissipa pelos “vivos em um alegre movimento”.⁹¹⁷

Assim a natureza dá-nos, já em seu reino material, o prelúdio do ilimitado, e suprime *em parte* já aqui as correntes de que se libertará por completo no reino da forma. A passagem da coerção da necessidade ou da *seriedade física* para o jogo estético faz-se pela coerção da abundância ou do *jogo físico*, e, antes de superar as cadeias de toda a finalidade na alta liberdade da beleza, a natureza já se aproxima desta independência, ao menos longinquamente, no *livre movimento* que é fim e meio de si próprio.⁹¹⁸

No homem, a realização deste livre movimento (*freyen Bewegung*) se manifesta no jogo da imaginação. Nas palavras de Schiller, da mesma forma como ocorre com “os mecanismos do corpo, também a imaginação do homem tem seu livre movimento e seu jogo material, em que ela se alegra com seu próprio poder e independência, sem nenhuma referência à forma”.⁹¹⁹ Assim, na medida em que a forma ainda não participe destes jogos de fantasia “e uma livre sequência de imagens não perfizer todo o encanto dos mesmos”,⁹²⁰ eles vinculam-se somente às leis naturais atinentes à animalidade do homem. Desse modo, tais jogos apenas “comprovarão sua mera libertação em face de toda coerção exterior sensível, sem demonstrar, contudo, uma força criadora espontânea”.⁹²¹ A esta passagem, Schiller acrescenta uma nota, da qual reproduzimos uma parte, para esclarecer que é pela força criadora que o homem se liberta da realidade e dá o salto do jogo material ao estético, e assim, chega ao Ideal:

Somente ao libertar-se da realidade, a força criadora pode atingir o Ideal; para que possa agir segundo suas próprias leis em sua qualidade produtiva, a imaginação deverá ter-se libertado das leis estranhas durante sua atividade reprodutiva. É claro que da ausência das leis até a legislação interna e autônoma vai um grande passo, que implica uma nova força, a faculdade das Ideias – mas esta força irá desenvolver-se agora com mais facilidade, já que os sentidos não atuam contrariamente a ela e já que a indeterminação é limítrofe, ao menos negativamente, da infinitude.⁹²²

De acordo com Schiller, estes jogos são o ponto de partida para a imaginação dá um salto para o jogo estético (*Der Sprung zum ästhetischen Spiele*) e começar a engendrar a forma livre. Operação que requer que as associações fortuitas da imaginação se submetam à autonomia do espírito, algo que não ocorre enquanto as forças cegas da natureza resistirem à liberdade do impulso estético. Porém, é um salto que não se pode deixar de temer, pois é dado por sobre a usurpação do intelecto para amenizar a repressão do Estado e a violência da natureza. Isso pode

⁹¹⁷ E.E. XXVII, p. 130.

⁹¹⁸ Id.

⁹¹⁹ Ibid., p. 131.

⁹²⁰ Id.

⁹²¹ Id.

⁹²² Id. (Nota de Schiller à carta).

fazer com que o impulso estético não seja reconhecido como um agente formador, e aí corre-se o risco de se chegar a “um interregno de sensibilidade anárquica, um retorno ao homem selvagem”,⁹²³ situado entre a civilização intelectual burguesa e o advento do Estado estético. Schiller alerta sobre este perigo na passagem a seguir:

Desse *jogo da livre sequência das ideias*, de natureza ainda inteiramente material e explicado por meras leis naturais, a imaginação dá o salto em direção ao jogo estético, na busca de *uma forma livre*. Tem-se de chamá-lo de salto, porque uma força totalmente nova se põe em ação aqui; o espírito legislador intervém pela primeira vez nas ações do cego instinto; submete o procedimento arbitrário da imaginação à sua unidade eterna e imutável, coloca sua espontaneidade no que é mutável e sua infinitude o que é sensível. Enquanto, contudo, a rude natureza for demasiado poderosa conhecendo outra lei senão a da modificação pela modificação, ela resistirá àquela necessidade por seu arbítrio inconstante; à constância, por sua inquietação; à autonomia, por sua carência; à sublime simplicidade, por sua voracidade. O impulso estético para o jogo, portanto, mal será reconhecido em seus primeiros passos, já que será constante a intervenção do impulso sensível, de sua teimosia e avidez selvagem.⁹²⁴

O impulso sensível mostra sua oposição ao estético quando se precipita incessantemente na tendência do gosto rude (*rohen Geschmack*) para o que é “novo e surpreendente, multicolor, aventuroso e bizarro, intenso e selvagem”.⁹²⁵ É esta tendência que leva o homem a criar figuras grotescas (*groteske Gestalten*) e apreciar “as passagens bruscas, as formas opulentas, os contrastes gritantes, as luzes ofuscantes, o canto patético”.⁹²⁶ Embora isto pareça distante do Ideal estético, esta procura por tais objetos dá sinais de que o senso estético está a despertar no homem, pois ele os tem agora como um material maleável que pode ultrapassar os limites de suas necessidades imediatas.

Neste período só é belo para ele o que o excita, o que lhe dá matéria – o que excita com vistas à resistência espontânea, o que dá matéria a *uma criação possível*, pois não fosse assim não pareceria belo nem mesmo a ele. Com a forma de seus juízos ocorreu, portanto, uma notável modificação; ele não procura os objetos para que o afetem, mas para que lhe deem sobre o que agir; não apazem por satisfazer uma carência, mas porque respondem a uma lei que, embora ainda em sussurro, fala já em seu coração.⁹²⁷

É muito significativa a passagem da carta ao Príncipe de 21 de novembro, na qual Schiller trata exatamente desse tema, porém, de um modo um tanto mais esclarecedor. Ali, ele atesta que essa maneira grotesca de o homem lidar com os objetos naturais, extraindo deles

⁹²³ SCHILLER. *Lettere sull Educazione Estetica dell Uomo*, p. 243, nota 5 (do tradutor Antimo Negri).

⁹²⁴ *E.E.* XXVII, p. 131.

⁹²⁵ *Id.*

⁹²⁶ *Ibid.*, p. 132.

⁹²⁷ *Id.*

qualidades da beleza de um modo selvagem, refere-se, de fato, à sua faculdade cognitiva e pertence mesmo à esfera do belo. Vejamos o que Schiller diz:

O belo do selvagem é sempre o estranho, o gritante, o garrido. Ele forma figuras grotescas, ama cores berrantes e uma música estridente. Mas como estas qualidades simplesmente não podem melhorar o seu bem estar material, tem-se de admitir que ele as refere à sua faculdade de pensar e não as aprecia porque sofre imediatamente algo agradável nisto, e sim porque elas o comovem mediatamente, como motivos para a atividade. Elas pertencem, pois, sem dúvida, em sentido subjetivo, à família do belo, por mais que, numa consideração objetiva, estejam excluídas dela. Elas comprazem o seu sentido interno, porque lhe dão a sentir uma atividade do entendimento.⁹²⁸

Schiller explica ao Príncipe que esse modo de agir se deve ao fato de o selvagem ter-se tornado homem. Como tal, não se satisfaz em simplesmente embelezar o mais necessário, porque agora “faz do belo um fim já por causa da mera beleza, e quer ter certas coisas meramente por causa deste fim”.⁹²⁹ O sentido prático desse querer se deixa ver no enfeite que confere aos objetos de seu desejo, bem como na quantidade de seus bens que se multiplica na medida em que “as necessidades artificiais ultrapassam as naturais”.⁹³⁰ A simples utilidade das coisas se torna para o homem “um limite demasiado estreito para suas ampliadas inclinações”.⁹³¹ Todos os artifícios que emprega nos objetos e em seu próprio corpo para distanciar-se da natureza, também aparecem pouco a pouco em seus modos e relações sociais. Isto se refere aos resultados preliminares de um processo de formação livre das coerções naturais, encetado pela capacidade humana de educar-se. Trata-se de um importante passo que o homem dá para sair da menoridade, deixando para trás as leis naturais que o regiam como um selvagem. Neste passo, ele avança à barbárie, um segundo nível de sua humanidade ainda imperfeito, porém, suficientemente desenvolvido para torná-lo racional.

Por mais que todas estas primeiras tentativas, como afastamentos da simplicidade da natureza, caíam no aventureiro, no sem gosto e no absurdo, elas são porém assim justamente porque são afastamentos da natureza, efeitos de uma faculdade de formação (*Bildungsvermögen*) mais livre e, por isso, dignas de um grau de estima como o primeiro anúncio da liberdade da razão. Elas nos provam que o homem individual e o povo no qual as encontramos terminaram por vencer a época da total menoridade e do mero regime natural; que eles não são mais selvagens, e sim *bárbaros*; pois selvageria é humanidade totalmente não desenvolvida, e barbárie, humanidade falsamente desenvolvida.⁹³²

⁹²⁸ C.E. 21/nov./1793, § 6, p. 124.

⁹²⁹ Ibid., § 8, p. 125.

⁹³⁰ Id.

⁹³¹ Id.

⁹³² C.E. 21/nov./1793, § 8, p. 125-126.

Este é o momento em que o homem se entende como tal e se empenha em agradar a si mesmo, primeiro, com as coisas que produz e que lhe pertencem; e em seguida, com sua própria pessoa. Agora, o impulso lúdico já está a libertá-lo das coerções do mundo físico, e a beleza, finalmente, se torna em si mesma objeto de sua aspiração. O prazer livre que o leva a acrescentar adereços belos aos objetos faz do desnecessário sua alegria.

Em breve, ele já não se satisfaz com o fato de os objetos lhe aprazerem; ele mesmo quer aprazer; a princípio, somente pelo que *é seu*, e finalmente pelo que *ele é*. O que ele possui e produz já não pode trazer em si apenas os traços da subserviência, a forma tímida de seu fim; deve, além da função para que existe, espelhar também o entendimento criativo que o pensou, a mão amorosa que o realizou, o espírito sereno e livre que o escolheu e propôs [...]. Não satisfeito em acrescentar abundância estética à necessidade, o impulso lúdico mais livre desprende-se enfim por completo das amarras da privação, e o belo torna-se, por si mesmo, objeto de seu empenho. *Enfeitase*. O prazer livre entra no rol de suas necessidades, e o desnecessário logo se torna a melhor parte de sua alegria.⁹³³

Na medida em que o impulso lúdico vai permitindo o salto do homem físico ao estético, a forma nele vai gradualmente avançando de seu ser exterior, primeiramente, enfeitando sua habitação, utensílios e vestimentas, até se apoderar completamente de seu ser interior. O homem se põe, assim, em marcha no caminho de sua humanidade, e o triunfo da beleza sobre as formas grotescas se deixa ver na harmonia de suas ações e palavras. Trata-se, como já afirmamos, do resultado prático da educação estética, no âmbito da qual o homem é ao mesmo tempo sujeito e objeto de sua formação.

O salto desregrado da alegria torna-se dança,⁹³⁴ o gesto informe torna-se movimento gracioso e harmônico, os sons desordenados do sentimento desdobram-se, obedecem ao compasso e ordenam-se em canto. Enquanto o exército troiano vai à luta aos gritos qual o bando de gralhas estridentes, o grego avança em silêncio, com nobre porte.

⁹³³ *E.E.* XXVII, p. 132. Note-se a grande similaridade entre parte desta passagem e sua correspondente da carta ao Príncipe de 21 de novembro de 1793, motivo pelo qual decidimos apenas transcrevê-la aqui: “Agora o selvagem também começa a estar atento à impressão que ele causa aos outros. *Ele quer comprazer*. Já esta única emoção o torna um homem. Ele não poderia ter este carecimento se não tivesse começado a sair do estreito círculo da necessidade e a usar um outro padrão para o valor das coisas que não a referência à fruição sensível. Tudo o que ele possui ainda tem de satisfazer agora, ao lado da serventia para a qual existe, uma outra exigência. Tem de ser excelente e dar na vista; pois assim o primeiro gosto costuma se anunciar. Ele, que se contentava com o primeiro nível, começa a escolher, e o que o conduz nesta escolha é mais valioso que toda a sua existência anterior. Agora o antigo germano procura para si peles de animais mais belas, chifres mais pomposos, copos mais elegantes, e o caledônio norte* deixa circular em suas festas as conchas mais coloridas. Mesmo as armas agora não mais devem ser meros objetos de horror, e sim também de complacência. O rude grito campal começa a obedecer ao ritmo e a curvar-se ao canto”. *C.E.* 21/nov./1793, § 7, p. 124-125.

⁹³⁴ Esta expressão “torna-se dança” (*wird zum Tanz*) aparece novamente na elegia de Schiller “A dança” (*Der Tanz*) de 1796, em que louva uma poderosa divindade musical que transforma um “salto furioso” em uma “dança sociável” (cf. *SW.* 1, p. 237, versos 23 e 24). Na carta em estudo, a ideia da dança sugere uma libertação do corpo das leis naturais e a expressão de graciosidade e harmonia. Tema já abordado nas cartas sobre *Kallias* de 23 de fevereiro de 1793 (cf. SCHILLER. *Kallias ou sobre a beleza*, carta de 23/fev./1793, p. 100). Também em “Sobre graça e dignidade”, Schiller utiliza o exemplo da dança para distinguir a verdadeira graça da falsa (cf. SCHILLER. *Sobre graça e dignidade*, p. 60-61).

Naquele vemos apenas o excesso de forças cegas, neste a vitória da forma e a majestade simples da lei.⁹³⁵

A partir de agora, até mesmo os sexos passam a ser unidos por uma necessidade mais bela, pois o senso estético, já despertado em sua sensibilidade, “ajuda a conservar a união que o desejo selou de modo apenas variável e inconstante”.⁹³⁶ Schiller parte da sensibilidade como uma satisfação instintiva e particularmente sexual,⁹³⁷ para uma sensibilidade estética que desperta o amor em sua mais nobre acepção. O casamento, mesmo como uma instituição social, não é mais celebrado por meras leis civis e meros desejos sexuais, mas, pelo amor divino,⁹³⁸ elevado pelo senso estético para além das simples paixões. O amor se revela como uma dádiva alcançada somente pela forma, pois, como fruto da beleza, quer satisfazer somente a liberdade. Nas palavras de Schiller:

A necessidade de agradar submete o poderoso ao delicado tribunal do gosto; ele pode roubar prazer, mas o amor tem de ser uma dádiva, e só pode conquistar este prêmio mais alto mediante a forma, nunca mediante a matéria. É preciso que ele pare de comover o sentimento como uma força e de pôr-se diante do entendimento como fenômeno: tem de conceder liberdade, porque quer aprazer à liberdade.⁹³⁹

Do mesmo modo como a beleza resolve o conflito que os instintos naturais levam para a vida dos sexos, ela também o resolve, ou ao menos tende a resolvê-lo, “no todo intrincado da sociedade, conciliando suavidade e violência no mundo moral segundo o modelo da livre aliança que une a força viril e a brandura feminina”.⁹⁴⁰ A beleza, portanto, reconcilia o homem desde suas relações conjugais até as sociais estabelecidas no mundo moral, corrigindo a injustiça natural com a generosidade dos costumes.

Na carta de 21 de novembro de 1793, Schiller fala ao Príncipe algo bem semelhante. Segundo ele, embora as primeiras tentativas de o homem se afastar da simplicidade da natureza normalmente resultem em aventuras de um gosto ainda rudimentar, elas já evidenciam o prelúdio de uma formação embasada na liberdade da razão. É aí que na “relação entre ambos

⁹³⁵ *E.E.* XXVII, p. 132-133. Nas últimas linhas dessa passagem Schiller alude aos versos iniciais do “Canto III” da *Ilíada* de Homero, bem como a uma passagem de *Laocoonte* de Lessing (cf. HOMERO. *Ilíada*. 25. ed. Tradução e prefácio de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015, Canto III, versos 1 a 9, p. 119; LESSING. Gotthold Ephraim. *Laocoonte ou sobre as fronteiras da Pintura e da Poesia: com esclarecimentos ocasionais sobre diferentes pontos da história da arte antiga*. Introdução, tradução e notas de Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Iluminuras, 1998, p. 87. (Coleção Biblioteca Pólen). Cf. tb.: *SW.* 5, p. 1175, nota à p. 666, linha 4 e segs. (dos editores Gerhard Frick e Herbert G. Göpfert).

⁹³⁶ *E.E.* XXVII, p. 133.

⁹³⁷ NEGRI, Antimo. *Schiller e la morale di Kant*. Lecce: Milella, 1968, p. 312.

⁹³⁸ Schiller discorre sobre o caráter divino do amor em sua elegia “Os sexos” (*Die Geschlechter*). Cf. *SW.* 1, p. 236-237.

⁹³⁹ *E.E.* XXVII, p. 133.

⁹⁴⁰ Id.

os sexos torna-se visível agora uma mudança muito vantajosa”,⁹⁴¹ uma vez que a mútua aproximação entre eles não é mais atribuição apenas do impulso cego da natureza. Se a liberdade se revela já nas ocupações do instinto natural, e como este atua plenamente sem poder de escolha, “esta manifestação de liberdade serve como prova infalível de que algo superior à natureza era atuante aqui”.⁹⁴² Como ocorre nas relações sexuais, no trato social também se verifica um ganho de qualidade estética inteiramente distinto dos modos de tratamento anteriores à intervenção da beleza. Isto leva o rude egoísta a “domar o ímpeto dos seus afetos e respeitar a liberdade fora de si”,⁹⁴³ porque agora ele quer comprazer à liberdade por depender mais das opiniões dos outros. O homem em estado meramente natural, quando se reúne com seus semelhantes apenas em relações físicas, é somente um “objeto do impulso egoísta de conservação, nunca de um livre juízo estético”.⁹⁴⁴ Para atender à sociabilidade estética, ele deve “sair do hostil e belicoso estado de natureza e se transformar num objeto da contemplação desinteressada (*uneigennützig*) e tranquila”.⁹⁴⁵ Algo que, para acontecer, depende exclusivamente dos efeitos suavizantes da beleza sobre sua vontade, costumes e interações sociais, quando “ele mesmo se torna um fenômeno suave”.⁹⁴⁶

Este comportamento sinaliza que o homem agora não é mais cidadão de dois mundos antagônicos, mas de um “terceiro reino, alegre, de jogo e aparência” que o desata “de todas as amarras das circunstâncias, libertando-o de toda a coerção moral ou física”.⁹⁴⁷ Este reino é o Estado estético, erguido imperceptivelmente pelo impulso lúdico “em meio ao reino terrível das forças e ao sagrado reino das leis”.⁹⁴⁸ O Estado estético tem como lei basilar conferir liberdade mediante a liberdade, uma “concepção paralela à supressão do tempo no tempo que ocorre na implementação do jogo e, do mesmo modo, à forma de uma forma que determina a estrutura da obra de arte”.⁹⁴⁹ Esta concepção de Estado não só supera a dualidade entre os mundos natural e moral, como estabelece a comunicação entre ambos ao conduzir o homem à liberdade no reino dos fenômenos. Trata-se, portanto, de uma ideia de Estado do gosto e da bela aparência em que

⁹⁴¹ C.E. 21/nov./1793, § 9, p. 126.

⁹⁴² Id.

⁹⁴³ Ibid., § 10, p. 126.

⁹⁴⁴ Id.

⁹⁴⁵ Id.

⁹⁴⁶ Id.

⁹⁴⁷ E.E. XXVII, p. 133.

⁹⁴⁸ Id.

⁹⁴⁹ FEIJÓO. “Estúdio introductorio”. In. SCHILLER. *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*, p. LXXXVII.

o homem é social e politicamente livre.⁹⁵⁰ Como constituição política, este Estado não é apenas um mero mediador entre os Estados dinâmico e ético,⁹⁵¹ pois a razão de sua existência é superar dialeticamente a ambos para promover igualdade e liberdade entre os homens na sociedade.

Se no Estado *dinâmico* dos direitos o homem encontra o homem e limita o seu agir como força – se no Estado *ético* dos deveres enfrenta o homem com a majestade da lei e prende seu querer, no círculo do belo convívio, no Estado *estético*, ele pode aparecer-lhe somente como forma, e estar diante dele apenas como objeto do livre jogo. *Dar liberdade através da liberdade é a lei fundamental desse reino.*⁹⁵²

Pautado por esta lei, a beleza concede aos homens uma sociabilidade estética capaz de harmonizar todo o corpo social e fazê-los esquecer suas limitações individuais, pois agora, tornados estéticos, eles se reconhecem somente como representantes da espécie. Assim, o Estado estético se torna “a única ‘organização estatal’ capaz de cumprir a determinação humana”,⁹⁵³ já que é o único que transforma o homem físico e o homem problemático em homem Ideal. Se por um lado, o Estado dinâmico só pode assegurar a sociedade na medida em que contém a natureza através da natureza, e o Estado ético se limita a torná-la moralmente necessária, conforme sujeita a vontade individual à universal; por outro, “somente o Estado estético pode torná-la real, pois executa a vontade do todo mediante a natureza do indivíduo”.⁹⁵⁴ Os Estados dinâmico e ético não são suficientes para tornar o homem verdadeiramente sociável, pois enquanto no primeiro a necessidade o impele à sociedade por leis naturais violentas, no segundo, a razão o faz através da instituição de princípios sociais artificiais. Portanto, “é somente a beleza que pode dar-lhe um *caráter sociável*”.⁹⁵⁵ Schiller se posiciona contra as metafísicas materialista e racionalista, consideradas por ele expressões violentas do pensamento

⁹⁵⁰ Schiller voltara a esse tema nos dois últimos parágrafos desta vigésima sétima carta. Ele já havia tratado do mesmo na carta sobre *Kallias* de 23 de fevereiro de 1793 (cf. SCHILLER. *Kallias ou sobre a beleza*, carta de 23/fev./1793, p. 95).

⁹⁵¹ Para Schiller, o “Estado dinâmico” é o “*estado de natureza* [...] necessário por sua determinação racional”, entendido como “todo corpo político que tenha sua instalação originalmente derivada de forças e não de leis” (cf. *E.E.* III, p. 25-26). Como salientam Teresa Rodrigues Cadete, Jaime Feijóo e Antimo Negri, este Estado se aproxima daquele pensado por Hobbes, caracterizado como uma sociedade conflituosa que exige a intervenção de um tirano para impor ordem. Já o “Estado ético”, corresponde ao modelo da República platônica ou do contrato social de Rousseau, ou ainda, à racionalidade ética da organização política pensada por Kant. CADETE. “Comentário”. In. SCHILLER. *Sobre a educação estética do ser humano numa série de cartas e outros textos*, p. 157; FEIJÓO. “Estúdio introdutorio”. In. SCHILLER. *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*, p. LXXXVII-LXXXVIII; SCHILLER. *Lettere sull Educazione Estetica dell Uomo*, p. 244, nota 11 (do tradutor Antimo Negri).

⁹⁵² *E.E.* XXVII, p. 133-134. Em *H* seguia: “Hier darf weder das Einzelne mit dem Ganzen, noch das Ganze mit dem Einzelnen streiten. Nicht, weil das eine nachgiebt, darf das andre mächtig seyn; hier darf es nur Sieger, aber keinen Besiegten geben”. Cf. *H.* v. 2, n. 6, XXVII, p. 120.

⁹⁵³ FEIJÓO. “Estúdio introdutorio”. In. SCHILLER. *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*, p. LXXXVIII.

⁹⁵⁴ *E.E.* XXVII, p. 134.

⁹⁵⁵ Id.

burguês, objetando-as com a ideia segundo a qual, diferentemente da beleza, ambas são formas de comunicação que dividem a sociedade.

Somente o gosto permite harmonia na sociedade, pois institui harmonia no indivíduo. Todas as outras formas de representação dividem o homem, pois fundam-se exclusivamente na parte sensível ou na parte espiritual; somente a representação bela faz dele um todo, porque suas duas naturezas têm de estar de acordo. Todas as outras formas de comunicação dividem a sociedade, pois relacionam-se exclusivamente com a receptividade ou com a habilidade privada de seus membros isolados e, portanto, com o que distingue o homem do homem; somente a bela comunicação unifica a sociedade, pois refere-se ao que é comum.⁹⁵⁶

Assim pensado, o Estado estético pode ser compreendido como um modelo Ideal de sociedade, adequado a um tipo específico de ação comunicativa, cujo princípio orientador é o impulso lúdico, motor da educação estética do homem. Tal princípio, atua na estrutura psicológica de seus cidadãos, de início individualmente, mas, em seguida, universaliza-se à espécie. Assim, “a espontaneidade e a sinceridade que caracterizam a atividade lúdica ou a estrutura da obra de arte como uma aparência estética”,⁹⁵⁷ passa a ser o padrão de comunicação e de ação livre no âmbito da sociedade. Apesar do caráter Ideal do Estado estético, Schiller não pode ser acusado de ser um mero entusiasta utópico, uma vez que ele não afirma categoricamente ser possível este Ideal realizar-se plenamente na realidade. Nesse ponto, Schiller não se omite em relação ao seu idealismo, porém, também não apresenta uma forma, por assim dizer, didática de concretizar sua proposta de formação na cultura prática. De um modo geral, o que fica dito em suas cartas estéticas é que este Ideal deve servir ao homem como um guia no caminho para sua formação estética, para sua liberdade política e para sua humanidade.⁹⁵⁸ Portanto, um caminho possível, se considerarmos que deve ser iniciado mesmo a partir da ideia de uma revolução total em seu modo de sentir. Para tanto, Schiller concebe a beleza como objeto de uma satisfação universal capaz de fazer o homem fruir não só como indivíduo ou como espécie, mas, simultaneamente, como ambos.

Fruímos as alegrias dos sentidos apenas como indivíduos, sem que delas participe a espécie que habita em nós. Não podemos, portanto, ampliar nossas alegrias sensíveis a alegrias universais, porque não podemos tornar nosso indivíduo universal. Fruímos as alegrias do conhecimento apenas como espécie e à medida que em nosso juízo afastamos cuidadosamente todo vestígio do indivíduo; não podemos, portanto, tornar universais as alegrias de nossa razão, pois não é possível excluir os vestígios individuais do juízo dos outros como podemos fazê-lo em nosso próprio. Somente a beleza fruímos a um tempo como indivíduo e com espécie, isto é, como *representantes*

⁹⁵⁶ E.E. XXVII, p. 134.

⁹⁵⁷ FEIJÓO. “Estúdio introductorio”. In. SCHILLER. *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*, p. LXXXVIII.

⁹⁵⁸ WERTZ. “A Reader’s Guide to Schiller’s Letters on the Aesthetical Education of Man”. *Fidelio. Journal of Poetry, Science, and Statecraft*, p. 103-104.

da espécie. O bem sensível faz feliz a *um*, já que está fundado numa apropriação que implica exclusão; e não o fará mais que parcialmente feliz, pois a personalidade não estará participando. O bem absoluto só pode trazer felicidade sob condições que não podem ser pressupostas em geral; pois a verdade é o prêmio da renúncia, e somente um coração puro acredita na pura vontade. Só a beleza faz feliz a todo mundo; e todos os seres experimentam sua magia e todos esquecem a limitação própria.⁹⁵⁹

Na última carta estética ao Príncipe, enviada em dezembro de 1793,⁹⁶⁰ Schiller complementa a ideia acima afirmando que o simples carecimento já é suficiente para conduzir o homem à sociedade, onde se limita a desenvolver individualmente sua natureza mista. Porém, somente o gosto o promove à sociabilidade e unifica sua dupla natureza, uma vez que “traz uma unidade harmônica à sociedade, pois funda uma unidade harmônica no indivíduo”.⁹⁶¹ É esta unidade harmônica que leva o homem a desenvolver a bela comunicabilidade, que considera indistintamente as demandas da sensibilidade e da razão. Estas, sozinhas, não podem universalizar a comunicação entre os homens por razões que lhe são inerentes, a saber: a primeira, por atender unicamente às exigências da matéria, a última, por voltar-se exclusivamente às exigências da forma. Quanto a isso, Schiller explica ao Príncipe o seguinte:

A consideração pela comunicabilidade das sensações e idéias é, como se sabe, a primeira lei que o bom tom dita a todos os membros de uma sociedade civilizada. O bom tom bane tudo o que exclui. Ele exige que todos devem poder tomar parte sem distinção no que qualquer um concebe e no que qualquer um sente. Mas os prazeres dos sentidos, que se fundam na sensação imediata e numa causa material, e os prazeres contrários do entendimento puro, que se referem à abstração e às formas lógicas, têm em comum que nunca são capazes de uma comunicação universal. Aqueles porque se regulam por uma receptividade individual e por carecimentos privados, que são contingentes; estes porque não decorrem da disposição imutável e comunitária do entendimento, mas de uma aplicação e de um desenvolvimento particulares desta disposição, a qual é igualmente contingente e não pode ser pressuposta em cada um.⁹⁶²

“Sustentar-se-ia muito mal uma sociedade mista do mundo civilizado (*gesitteten*) se se lisonjeasse meramente os sentidos com estímulos agradáveis,” afirma Schiller, pois não seria possível assegurar-se de que o gosto particular de um indivíduo não “detestaria o que dá prazer a outro”.⁹⁶³ Mesmos que se conseguisse contentar a cada indivíduo pela variedade de gostos,

⁹⁵⁹ E.E. XXVII, p. 134-135.

⁹⁶⁰ A respeito da data desta carta, destacamos a seguinte nota da NA traduzida por Ricardo Barbosa: “Os editores da *Nationalausgabe* observam que essa carta se liga imediatamente à anterior, de 3 de dezembro e que não haveria nenhuma outra entre ambas. No entanto, é provável que o Príncipe tenha respondido a Schiller na segunda metade de dezembro, a julgar por sua carta de 4 de abril de 1794 (NA 34 I, nº 300). Seja como for, essa carta não foi conservada nem chegou às mãos de Schiller, conforme se lê em sua carta ao Príncipe de 10 de junho de 1794 (NA 27, nº 8)”. C.E. dez./1793, p. 153, nota 1 (do tradutor Ricardo Barbosa). Cf. carta de 10 de junho em: SCHULZ. *Schiller und der Herzog von Augustenburg in Briefen*, p. 141-143.

⁹⁶¹ C.E. dez./1793, § 2, p. 154.

⁹⁶² Ibid., §§ 3-4, p. 154.

⁹⁶³ Ibid., § 5, p. 154

“não poderia ser dito que um *compartilha* o prazer do outro, e sim que cada um sempre apenas fruiria particularmente para si e sepultaria em si suas sensações”.⁹⁶⁴ Do mesmo modo, tal sociedade não seria satisfeita caso estivesse regalada com as verdades absolutas da ciência, da filosofia ou da diplomacia, “pois o interesse nestes objetos depende de conhecimentos e de um uso particular do entendimento que não pode ser esperado de todos os homens”.⁹⁶⁵ Ademais, tanto o homem exclusivamente sensual, quanto o meramente erudito não são aptos à conversação, uma vez que ambos têm “pouca capacidade para estender seu sentimento privado ao universal e fazer seu o interesse universal”.⁹⁶⁶

Por sua vez, em uma sociedade harmonizada pelo gosto, o “desejo insocial”⁹⁶⁷ (*Ungesellige Begierde*) renuncia a seu egoísmo na medida em que o agradável passa a seduzir, simultaneamente, sentidos e razão. Sob a influência do gosto, a cultura teórica leva esclarecimento à cultura prática, e, em troca, esta entrega-lhe toda a diversidade da natureza. Assim, o conhecimento abstrato penetra suavemente no senso comum (*Gemeinsinn*), libertando os homens da servidão e os tornando iguais entre si. Porém, isto só ocorre quando se trata de uma “sensibilidade comum que por si mesma não se fecha no egoísmo”.⁹⁶⁸ De acordo com Schiller, quanto mais o gosto exerce influência na sociedade, mais se desenvolve o reino da bela aparência (*Reich des schönen Schein*), obstruindo-se privilégios ou domínios exclusivos da razão e da sensibilidade. Tanto a erudição quanto o senso comum deixam de lado seus interesses individuais, pois agora estão sob a regência da cultura estética.

Este reino se estende superiormente até onde a razão domina com necessidade incondicional e a matéria cessa; inferiormente até onde o impulso natural governa com constrangimento, e a forma ainda não surgiu; mesmo nestes limites extremos, em que o gosto perde o poder legislativo, não deixa ele que lhe escape o poder de execução. O desejo insocial é forçado a deixar de lado o egoísmo, e o agradável, que comumente atrai apenas os sentidos, estende as malhas da graça por sobre os espíritos. A voz severa da necessidade, o dever, tem de modificar o tom condenatório, justificado somente pela resistência, e honrar a dócil natureza com uma confiança mais nobre. O gosto conduz conhecimento para fora dos mistérios da ciência⁹⁶⁹ e o traz para o céu aberto do senso comum, transformando a propriedade das escolas em bem comum de

⁹⁶⁴ C.E. dez./1793, § 5, p. 154-155.

⁹⁶⁵ Ibid., § 6, p. 155.

⁹⁶⁶ Id.

⁹⁶⁷ E.E. XXVII, p. 135.

⁹⁶⁸ SCHILLER. *Lettere sull' Educazione Estetica dell' Uomo*, p. 244, nota 15 (do tradutor Antimo Negri).

⁹⁶⁹ Para Teresa Rodrigues Cadete, a expressão “mistérios da ciência” (*aus den Mysterien der Wissenschaft*) remete a uma crítica de Schiller ao conhecimento erudito elitista (a maneira escolástica) ou mesmo ao conhecimento esotérico. Já o termo *Wissenschaft* está no sentido mesmo de todo o saber. Na primeira carta sobre a educação estética, Schiller anuncia a tendência de suas “investigações sobre o belo e a arte” de libertar os resultados da ciência das “formas de escola”, para torná-los inteligíveis ao senso comum (cf. E.E. I, p. 21). CADETE. “Comentário”. In. SCHILLER. *Sobre a educação estética do ser humano numa série de cartas e outros textos*, p. 158).

toda a sociedade humana. Em seu domínio, mesmo o gênio poderoso tem de abrir mão de sua majestade e descer, com gesto familiar, até o senso infantil.⁹⁷⁰

Aqui, Schiller retoma a metáfora que utilizou em seu primeiro conjunto de cartas estéticas, bem como na carta ao Príncipe de 13 de julho de 1793, da necessária troca de luz e calor entre as culturas teórica e prática. Para Schiller, o grande erro da cultura teórica foi ignorar o senso comum, mesmo tendo o mérito de ter destituído superstições e preconceitos há muito tempo cristalizados na cultura prática. Ao negar conhecimento ao senso comum, quaisquer que tenham sido as razões, o intelectualismo filosófico e o cientificismo reforçaram ainda mais a cisão na natureza mista do homem. Com isso, todo o trabalho feito pelo Esclarecimento não foi suficiente para fundar o Estado racional, uma vez que faltaram condições subjetivas imprescindíveis à verdadeira formação moral, dada somente pela educação estética. A contrapartida do gosto nesse processo de formação, segundo Schiller, é restabelecer a relação recíproca entre as culturas teórica e prática e livrar a arte e o homem dos grilhões da época:

Em troca, o gosto recobre com seu véu suavizante a carência física, ofensiva em sua nudez à dignidade de espíritos livres, ocultando na amável ilusão da liberdade o parentesco desonroso com a matéria. Em suas asas, mesmo a arte degradada pelo ganho⁹⁷¹ escapa ao pó, as correntes da servidão partem-se ao contato de sua vara mágica, liberando tanto o vivo como o inerte.⁹⁷²

Ao propor uma sociabilidade estética e o compartilhamento do saber erudito e da diversidade natural entre os homens, Schiller preconiza não só um modelo de sociedade, mas de existência coletiva indiferente às determinações da razão instrumental que condicionam a vida cotidiana. Este modelo é o Estado estético, no qual todos os indivíduos, inclusive aqueles limitados a meros instrumentos servis, são cidadãos livres que gozam dos mesmos direitos que os mais nobres. Com tal Estado, Schiller invalida a concepção kantiana do intelecto como mestre e a sensibilidade como serva,⁹⁷³ uma vez que a beleza não só enobrece os sentidos, mas leva o entendimento a pedir licença à massa dócil, a qual estava acostumado a submeter à força seus propósitos. Como bem destaca Schiller, o Estado estético é o Estado Ideal da plena igualdade entre homens:

⁹⁷⁰ E.E. XXVII, p. 135.

⁹⁷¹ Segundo Teresa Rodrigues Cadete, em Schiller, a “arte degradada pelo ganho” (*kriechende Lohnkunst*) é aquela dependente do mecenato, do qual vários artistas setecentistas tentavam emancipar-se. CADETE. “Comentário”. In. SCHILLER. *Sobre a educação estética do ser humano numa série de cartas e outros textos*, p. 158.

⁹⁷² E.E. XXVII, p. 135. Ideia similar é apresentada na nona carta sobre a educação estética (cf. E.E. IX, p. 47).

⁹⁷³ Sobre tal concepção cf.: KANT. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, § 7, [140-143], p. 29-33.

No reino da aparência estética, portanto, realiza-se o Ideal da igualdade, que o fanático⁹⁷⁴ tanto amaria ver realizado também em essência; e se é verdade que o belo tom madura mais cedo e com maior perfeição próximo ao trono, seria preciso reconhecer também aqui a bondosa providência, que por vezes parece limitar o homem na realidade somente para impedi-lo a um mundo ideal.⁹⁷⁵

Schiller finaliza sua última carta sobre a educação estética com a seguinte questão: “Existe, entretanto, tal Estado da bela aparência, e onde encontrá-lo?”⁹⁷⁶ Provavelmente, tal pergunta fora colocada ali para responder, antecipadamente, às objeções de seus críticos que certamente lhe fariam esta indagação. A resposta de Schiller é breve, porém precisa: se o Estado estético existe como necessidade nas almas refinadas, na realidade, existe nos raros círculos eleitos tal como ocorre na pura igreja e na pura república como exemplos de comunidades Ideias. Eis a resposta nas palavras de Schiller:

Como carência, ele existe em todas as almas de disposição refinada; quanto aos fatos, iremos encontrá-lo, assim como a pura igreja e a pura república, somente em alguns poucos círculos eleitos, onde não é a parva imitação de costumes alheios, mas a natureza bela e própria que governa o comportamento, onde o homem enfrenta as mais intrincadas situações com simplicidade audaz e inocência tranquila, não necessitando ofender a liberdade alheia para afirmar a sua, nem desprezar a dignidade⁹⁷⁷ para mostrar graça.⁹⁷⁸

Curioso é que na edição de *Die Horen* todo este parágrafo dedicado a responder àquela pergunta tenha sido colocado em uma nota. Somente na edição de 1801 a nota foi incorporada ao texto com a supressão do seguinte trecho: “Como não se permite a um bom Estado que lhe falte uma Constituição, pode-se também promovê-la pelo estético. Ainda não conheço nenhuma semelhante, e por isso me é permitido esperar que uma primeira tentativa da mesma, que destinei a esta revista, seja recebida com indulgência.”⁹⁷⁹ O Estado estético está em plena sintonia com o princípio da autonomia da arte que Schiller apresenta muito bem na nona carta. Autonomia que não faz da arte um objeto alheio à realidade, pelo contrário, é a realidade, por estar sujeita à uma racionalidade instrumental, que se faz alheia não só a arte Ideal, mas ao caráter essencial da existência humana: sua natureza sensível-racional.⁹⁸⁰

⁹⁷⁴ A figura do “fanático” já foi empregada por Schiller na quinta carta (cf. *E.E.* V, p. 34).

⁹⁷⁵ *E.E.* XXVII, p. 135-136.

⁹⁷⁶ *Ibid.*, p. 136.

⁹⁷⁷ Quanto a “desprezar a dignidade”, Schiller refere-se à crítica feita às classes civilizadas no parágrafo 5 da quinta carta sobre a educação estética (cf. *EE.* V, 33-34). Com relação a necessidade contingente de desprezar a dignidade para mostrar graça, veja-se o ensaio “Sobre graça e dignidade”.

⁹⁷⁸ *E.E.* XXVII, p. 136.

⁹⁷⁹ *H.* v. 2, n. 6, XXVI, p. 124.

⁹⁸⁰ FEIJÓO. “Estúdio introductorio”. In. SCHILLER. *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*, p. LXXXIX.

Assim, perante a alienação do homem a esta realidade artificial, a autonomia da arte tem como principal tarefa tornar lúdico o homem com a superação de suas naturezas selvagem e bárbara, enquanto a bela aparência supera aquela realidade como liberdade na experiência. Para Schiller, de uma certa maneira, o Estado estético existia, porém, limitado aos seletos grupos intelectuais sensíveis à verdadeira beleza e às artes do Ideal. Entretanto, ainda não havia alcançado o senso comum, onde era mais necessário, para promover a desejada revolução total nos modos de sentir do homem. Na consciência de Schiller, contudo, havia a certeza de que, mesmo ainda diminuto, o Estado estético era mais adequado ao ideal de humanidade que o Estado de direito, pois enquanto este exercia a constrição contra seus cidadãos, o propósito daquele era possibilitar a construção da maior de todas as obras de arte: a verdadeira liberdade política pela educação estética do homem.

CONCLUSÃO

O que é e com que fim Schiller propôs uma educação estética do homem? Essa questão orientou nosso estudo comparativo entre *Sobre a educação estética do homem* e a sua primeira versão. Cabe agora reunir os elementos que constituem a sua resposta, destacando as principais convergências, diferenças e divergências entre aquela versão e a publicada em *Die Horen*.

Ambas as versões convergem quanto à *tese* central – o estético como a via para a liberdade –, à *posição do problema* e ao *diagnóstico do presente*, principalmente se atentarmos para a concordância das argumentações entre a carta ao Príncipe de 13 de julho de 1793 e as duas primeiras cartas da segunda versão. Nesses quesitos, Schiller segue a mesma linha de raciocínio em ambas as versões, tendo como pano de fundo a mesma crítica social e política motivada pelos descaminhos da Revolução Francesa e pelo intelectualismo da *Aufklärung*. Ao apresentar ao Príncipe as razões pelas quais considera a arte “formadora da alma” e defende a criação de uma cultura estética capaz de purificar os sentimentos do homem e influenciar a cultura ética em tempos tão desfavoráveis à “arte idealizante”, não restam dúvidas de que Schiller já estava a colocar na correspondência com o Príncipe a tese central de sua teoria estética, que consta ao final da segunda carta de *Die Horen*. Todos os argumentos a esse respeito podem ser lidos já a partir da comparação desta carta com a carta de 13 de julho. Com isso, é seguro afirmar que o nexos estabelecido por Schiller entre o *diagnóstico* do presente, a *terapia* estética e o *prognóstico* histórico é o mesmo em ambas as versões, embora Schiller se mostre mais claro e mais realista na primeira.

Além de se centrar mais no campo da experiência e no viés político, essa versão é talvez mais marcada pelo confronto com Kant, o que pode ser percebido desde a primeira carta, de 9 de fevereiro, em relativo contraste com a versão de *Die Horen*. Quando as aproximamos sob esse aspecto da estratégia da fundamentação dos argumentos, vemos realçadas as diferenças mais significativas entre os dois escritos, que podem ser constatadas ainda no primeiro conjunto de cartas de *Die Horen*. Mas, tais diferenças ficam mais evidentes a partir do segundo conjunto, quando as cartas adquirem um teor especulativo graças à recepção do pensamento de Fichte, sem o qual Schiller provavelmente não teria feito os avanços que fez em sua teoria estética. Tais avanços se mostram sobretudo nos seguintes pontos: o primeiro, no desenvolvimento de uma teoria do Estado; o segundo, no recurso à filosofia da história, mediante a qual Schiller faz a descrição e a crítica da modernidade, o que lhe permite não só concluir seu diagnóstico do presente e justificar sua terapia estética, mas também fundamentar a passagem à especulação.

Sobre o primeiro ponto, percebemos que Schiller ainda não tem claramente formulada uma teoria do Estado nas cartas ao Príncipe, embora seja possível dizer que ela estivesse lá como uma ideia implícita na crítica ao presente, sobretudo ao Estado contratual, contra o qual Schiller propõe a criação de uma cultura estética como forma de elevar o caráter dos homens e, assim, superá-lo no plano político. Ao que parece, a necessidade da criação da cultura estética serve como justificativa para Schiller desenvolver sua teoria do Estado, que tem seu início na terceira carta de *Die Horen* com uma explicação acerca da gênese do Estado a partir do desenvolvimento da racionalidade humana, a qual precisará de um *suporte* (o estético) para fundar o Estado moral. Esta teoria evolui substancialmente a partir da carta seguinte, que, a exemplo da anterior, não mantém nenhuma relação com a primeira versão. Nesta carta, Schiller, já embasado em Fichte, apresenta o conceito do *homem puro*, não como o *Eu puro*, mas como um *ser absoluto* representado pelo Estado. É a partir dessa ideia que Schiller supera a concepção de Estado contratual com a de Estado moral, entendido como uma organização que representa pura e objetivamente a humanidade em cada cidadão, realizada somente com a harmonização das partes com a Ideia do todo.¹ Esse viés antropológico passa a fundamentar sua teoria do Estado, que tem seu aporte final nas últimas cartas de *Die Horen* com o conceito do *Estado estético*. Por superar os Estados dinâmico e ético para promover a igualdade e a liberdade entre os homens, por se tratar de um Estado do gosto e da bela aparência, a partir do qual o homem chega ao equilíbrio de sua natureza mista, e por ter como lei fundamental “*dar liberdade através da liberdade*”,² o Estado estético é de suma importância para o projeto da educação estética, já que representa a sua culminância. Isso nos permite afirmar que a teoria do Estado schilleriana desempenha um papel preponderante no engendramento do conceito da educação estética.

O segundo ponto – o recurso à filosofia da história – começa a ser desenvolvido a partir da sexta carta de *Die Horen* (que também não apresenta relações com as cartas de 1793), logo após Schiller apontar a Grécia antiga como o modelo de civilização ideal para balizar a criação do Estado moral, em cuja base estariam preservados a consciência mítico-estética e o senso de totalidade e liberdade dos gregos. Esse ponto é especialmente importante para a questão central deste trabalho, pois a restauração dessa totalidade perdida é confiada à própria educação estética do homem. Assim, vamos ao encontro do nosso objetivo específico: apontar a passagem da noção de uma cultura estética à de uma educação estética. Nota-se aqui uma complementaridade entre as duas versões das cartas, pois na primeira Schiller ainda não se refere a uma *educação*

¹ *E.E.* IV, p. 31.

² *Ibid.* XXVII, p. 134.

estética, mas especialmente a uma *cultura estética*. O momento em que mais se aproxima daquele conceito está no *Anexo* à carta de 11 de novembro de 1793, quando se refere a uma “formação estética”, à qual ainda votaremos. O que chamamos aqui de *passagem* de um conceito a outro é, na verdade, uma mudança de perspectiva operada no diagnóstico do presente em relação à viabilidade da criação da cultura estética. Tal mudança de perspectiva fica ainda mais evidente a partir da comparação da referida carta ao Príncipe com a oitava carta de *Die Horen*. Em ambas, Schiller faz duras críticas ao fracasso político da Revolução Francesa e ao excesso de cultura teórica da *Aufklärung*, o que o leva a propor uma radicalização desta última para que seus valores se efetivassem na cultura prática, já no sentido mesmo de justificar a criação da cultura estética. A cultura teórica combatera as superstições, minara as ilusões, estabeleceu o princípio da lei moral, mas ainda não se tornara numa cultura prática, pois isso dependia da vontade e do vivo sentimento de homens exauridos na luta contra os carecimentos físicos e sem ânimo para o trabalho espiritual, presos à especialização fragmentadora e à tutela do Estado e da igreja, com suas leis e dogmas. Caberia ao próprio Estado promover a melhoria das condições materiais da sociedade, para que a *Aufklärung* se convertesse em cultura prática. Aqui, já notamos os primeiros motivos que levariam Schiller a elaborar, em *Die Horen*, uma teoria do Estado, ao qual delega a tarefa de dar dignidade aos homens.

Schiller estava convencido de que esses fatores objetivos impediam o surgimento de condições subjetivas necessárias à transformação nos modos de sentir e pensar dos homens e, conseqüentemente, a instituição da cultura estética que, por sua vez, não poderia ser criada enquanto a natureza humana permanecesse cindida. Superar esse estado de coisas implicava não só enobrecer o caráter dos homens, mas mobilizar as culturas teórica e prática em meio ao vivo pulsar da sociedade, de modo a promover uma relação harmoniosa de suas disposições. Como a cultura estética só poderia ser criada por um processo de formação, Schiller apresenta como solução a proposta de uma educação estética, não como uma simples troca de uma pela outra – até porque ele continua a fazer menção à cultura estética nas cartas de *Die Horen* –, mas no sentido mesmo de sua tese da prerrogativa do estético para a solução do problema político. Portanto, a educação estética precede a cultura estética na medida em que esta deve ser erguida sobre o caráter enobrecido dos homens, algo possível apenas se forem antes educados esteticamente. Em suma, entendemos a educação estética como um grande projeto formativo, poeticamente motivado, que serve de caminho à cultura estética, e esta como o instrumento para a instituição do Estado moral.

Chegamos agora a uma das mais significativas diferenças entre as duas versões das cartas: a passagem da perspectiva da filosofia da história à especulação, que corresponde à

guinada à antropologia transcendental.³ Uma vez deduzido o conceito racional puro da beleza a partir do conceito puro da humanidade,⁴ Schiller distingue entre os efeitos suavizantes e energizantes da beleza, o que nos traz de volta à questão do belo e do *sublime*. Trata-se de uma questão de fundamental importância para o objetivo de nosso estudo, pois nas cartas de *Die Horen* Schiller já não mais se refere ao sublime – e sim a uma beleza energizante – nem deixa claro se ele desempenha algum papel no processo de educação estética. Em face desse problema, é preciso confrontar as cartas de *Die Horen* não apenas com sua primeira versão, mas também com o texto “Sobre o sublime”.

Na carta ao Príncipe de 13 de julho de 1793, Schiller dá início à discussão acerca dos dois descaminhos que desvirtuam o caráter do homem: o embrutecimento, do qual padece o homem natural, e o afrouxamento, que acomete o homem espiritual, imperfeições que só podem ser combatidas com a cultura do gosto, ou cultura estética. Schiller retoma esta tese – reafirmada nas cartas de *Die Horen* – no *Anexo* à carta ao Príncipe de 11 de novembro, fazendo uma defesa dos efeitos do belo na formação do caráter. E é aqui que o sublime aparece, segundo nossa percepção, não como coadjuvante, mas como um operador desse processo.

Antes de tocar no conceito do sublime, Schiller se detém no conceito do belo para afirmar o benefício de seu efeito relaxante na passagem do homem meramente sensível ao homem cultivado. Somente nesse sentido o “relaxamento é um grande passo necessário para a cultura”,⁵ afirma Schiller. Nota-se aqui que o poeta confere uma propriedade formativa ao efeito relaxante do belo, cuja origem está na auto-atividade do espírito. Entretanto, esse efeito do belo deixa de beneficiar a formação do homem quando atua na esfera da espiritualidade, pois ali é extremamente desnecessário, uma vez que é a energia espiritual que deve limitar a sensível para amenizar sua força natural, e não o contrário. Fica implícita nessa passagem a importância do efeito formativo do sublime para a pura espiritualidade do homem.

No *Anexo* em questão, antes de introduzir o conceito do sublime, Schiller faz referência expressa a uma “formação estética” – que acreditamos já se tratar da ideia mesma de uma educação estética –, que se torna instrumento para uma “formação ética” na medida que relaxa a animalidade e tensiona a força racional, simultaneamente, para elevar o caráter do homem.

³ Nesse conjunto, as cartas de *Die Horen* sem correspondência com as de Augustenburg são: 11, 12, 14, 15, 17, 18, 19, 20, 21 e 22.

⁴ Enquanto realiza essa dedução, Schiller também toma posição em face do problema originário do idealismo alemão, apresentando a sua própria *Elementarphilosophie*, concebida com e contra a *Wissenschaftslehre* de Fichte. Para uma análise e interpretação da posição de Schiller cf. BARBOSA, R. “O ‘idealismo estético’ e o *factum* da beleza. Schiller como filósofo”. In. *Limites do belo*, p. 135-184. De todo esse grande problema retivemos apenas o essencial para a presente Conclusão, como será visto a seguir.

⁵ C.E. *Anexo*, § 6, p. 105.

Na afirmação seguinte, Schiller qualifica as categorias estéticas do belo e do sublime como espécies de ferramentas pedagógicas da cultura estética que atuam em harmonia para sanar os dois males que recaem sobre a natureza humana: “Este duplo efeito é o que exijo incansavelmente da cultura bela e para o qual ela encontra também no belo e no sublime os instrumentos necessários”.⁶ Se pelo primeiro anula-se o embrutecimento através do desprendimento do ânimo no homem natural; pelo segundo suprime-se o afrouxamento promovendo-se a tensão do ânimo e o aumento de sua elasticidade no homem racional. Ainda que se trate de um texto da primeira versão das cartas, reiteramos nossa suposição de que a noção de educação estética já se encontrava ali velada, pois o que estava em pauta era um de seus mais caros fundamentos: a unidade da natureza humana. Além do mais, é exatamente esse duplo carecimento que se coloca diante da educação estética como um desafio a ser superado, como está claramente posto nas cartas de *Die Horen*.

Diante do exposto, abre-se a suspeita de que Schiller estabelece uma relação entre os dois efeitos da beleza e as categorias estéticas do belo e do sublime. Isso pode ser lido na comparação entre a décima sexta carta de *Die Horen* e o *Anexo* em questão, no qual lê-se o seguinte: “A experiência antes ensina que a sublime tensão do ânimo, onde os sentimentos da beleza não a amenizam, favorece uma certa dureza, frequentemente mesmo a rudeza, e que, em contrapartida, a suavização do ânimo com o belo, onde o sublime não opera em sentido contrário, degenera por fim em desnervamento”.⁷ Já na carta de *Die Horen*, na passagem correlata a este trecho, Schiller substitui a expressão “sublime tensão do ânimo” por “beleza enérgica” e “suavização do ânimo com o belo” por “beleza suavizante”, dando a entender que se trata das mesmas respectivas categorias em ambas as versões.

Em termos de conteúdo, Schiller segue até o final desta carta fiel à sua primeira versão, com a diferença de se referir expressamente às belezas enérgica e suavizante. Em contrapartida, no *Anexo*, ele se refere nominalmente ao belo e ao sublime exatamente nas passagens que mantêm franca correspondência com aquela carta. A partir dessa comparação, somos induzidos a pensar num possível nexos entre o sublime e a noção de educação estética, caso se admita a equivalência entre a beleza enérgica e o sublime. O que nos leva a admitir essa possibilidade é a passagem em que Schiller compara as “épocas de força e exuberância” com as “épocas de regra e forma”, afirmando que nas primeiras “vê-se a grandeza verdadeira da representação andar de par com o gigantesco e aventureiro, e o *sublime da intenção* com as mais horrendas

⁶ C.E. *Anexo*, § 10, p. 105.

⁷ *Ibid.*, § 11, p. 106.

irrupções da paixão”.⁸ Schiller opõe a expressão “sublime da intenção” (que no *Anexo* está como “as virtudes mais sublimes”) ao efeito suavizante da beleza, quando atribui a este a causa de a natureza ser oprimida e dominada nas épocas de regra e forma.

No seguimento do texto, Schiller afirma a necessidade da intervenção da beleza suavizante no homem submetido às “coerções da matéria ou das formas”, e da beleza enérgica no homem que está “sob a indulgência do gosto”.⁹ A mesma substituição entre os termos ocorre novamente no trecho do *Anexo* que corresponde à passagem acima, sempre no sentido de realçar a distinção dos modos de sentir e sua relação com as duas formas de beleza, em *Die Horen*, e com o belo e o sublime, no *Anexo*. Segundo Schiller, nessa distinção, fundada na razão e na experiência, espera-se encontrar a resposta à contradição nos juízos dos homens sobre o valor da cultura estética e sua relação com a cultura ética. Registramos abaixo uma das passagens mais significativas do *Anexo* em pauta que suscita a tese segundo a qual os conceitos do belo e do sublime correspondem aos efeitos suavizante e enérgico da beleza; e não só isso, pois a passagem também sugere a ideia de o sublime estar incluso no conceito da educação estética, tendo em vista tratar claramente da relação formativa do belo e do sublime com o homem.

Resta, pois justificar a dupla afirmação: a *primeira*: que o belo é o que refina o rude filho da natureza e ajuda a educar o homem meramente sensual, tornando-o um homem racional; *em segundo*: que o sublime é o que corrige as desvantagens da bela educação, confere elasticidade ao refinado homem da arte e combina as virtudes da selvageria com as vantagens do refinamento.¹⁰

Na carta de *Die Horen*, o trecho correspondente a esta passagem é voltado para a questão da dialética da beleza, ponto que tem levado muitos comentadores a dividir posições, pois é exatamente aquele da lacuna do sublime deixada por Schiller. Como tais relações se encontram em ambas as versões nos mesmos trechos em que Schiller trata dos conceitos aqui em pauta, a plausibilidade de uma equivalência entre a beleza enérgica e o sublime é reforçada. Do contrário, fica a pergunta sobre o motivo pelo qual Schiller substituiu aqueles termos ao preparar a segunda versão das cartas estéticas sem justificar tal alteração. Porém, o que se revela nas cartas de *Die Horen* é a ideia segundo a qual, por meio da educação estética, as belezas suavizante e enérgica são conduzidas para o equilíbrio no belo Ideal com a plena harmonia das faculdades sensíveis e espirituais. Em certa medida, esta ideia encontra amparo no ensaio “Sobre o sublime”, ainda mais se considerarmos pertinente que no problema da dialética da

⁸ E.E. XVI, p. 80 (grifo nosso).

⁹ Id.

¹⁰ C.E. *Anexo*, § 13, p. 107.

beleza encontramos o par conceitual belo e sublime. Neste ensaio também é possível rastrear aquele provável nexos entre os conceitos do sublime e o da educação estética do homem.

Para alguns comentadores, “Sobre o sublime” é uma espécie de continuação de *Sobre a educação estética do homem*. Ainda que não se trate de uma continuação propriamente dita, este texto guarda relações com as cartas de *Die Horen* quanto à época, ao estilo e ao próprio conceito da educação estética: foi escrito provavelmente entre 1793 e 1795, portanto, no mesmo período em que aquelas cartas foram concebidas; possui o estilo poético característico das mesmas, além de ser bem menos dependente dos fundamentos da filosofia kantiana, embora opere com uma concepção bem kantiana de homem como um cidadão de dois mundos, que só se tornará perfeito quando o sublime se conjugar ao belo para formá-lo moral e esteticamente, tal como ocorre na educação estética.

Essa concepção de homem se deixa ver logo no início do texto na sentença segundo a qual “o homem é o ser que quer”,¹¹ ou seja, aquele que age por sua própria vontade contra as imposições da natureza. Seguindo esse princípio, Schiller movimentava outros dois conceitos fundamentais não só para a noção de educação estética, mas para sua própria filosofia: cultura, “que deve pôr o homem em liberdade e auxiliá-lo a preencher por completo o seu conceito”;¹² e liberdade, como a capacidade de autodeterminação ante às imposições da natureza. Estes conceitos ajudam o homem a dar respostas às forças naturais de modo a vencer até mesmo a própria morte, limite derradeiro da violência da natureza contra sua matéria.

Tais respostas só lhe serão possíveis de dois modos distintos: de um “modo *realista*”, quando o homem, com auxílio da “cultura física”, domina a natureza opondo violência à violência; ou de um “modo *idealista*”, quando deixa a natureza por sua própria vontade para aniquilar o conceito da violência, pois como homem em sentido pleno não deve de forma alguma ter sua vontade contrariada por qualquer sofrimento. Pelo recurso da cultura física essas respostas não são suficientes, porque o homem encontra a morte como um severo limite às suas ações; mas, pela “cultura moral”, vencerá as imposições de sua finitude, uma vez que com sua habilidade racional anulará inteiramente quaisquer relações que lhe tirem a autonomia.

Essa anulação é uma forma de o homem alterar sua perspectiva dentro de sua relação com o sensível e o supassensível, de modo a eliminar todas as desvantagens que restringem sua liberdade. Assim, ele precisa da cultura moral para se reposicionar voluntariamente nessa relação, de uma tal maneira que conserve sua essência, mas transforme o modo como ela se

¹¹ SCHILLER. “Sobre o sublime”. In. SÜSSEKIND. *Friedrich Schiller: do sublime ao trágico*, p. 55.

¹² *Ibid.*, p. 56.

coloca. O homem formado pela cultura moral é inteiramente livre, afirma Schiller, a ponto de não mais buscar o simples domínio da natureza, mas superar toda a violência e todos os limites que ela lhe impõe no plano físico. É nesse sentido que Schiller recorre ao belo e ao sublime como os dois modos a partir dos quais, e em conformidade com a moral, o homem completa o seu conceito. Para tanto, requer a participação de sua natureza racional, na qual são encontradas duas disposições: uma *moral*, que pode ser desenvolvida pelo entendimento; outra *estética*, que já está dada em sua natureza mista. Esta última disposição, quando despertada por objetos sensíveis, pode ser cultivada por uma depuração dos sentimentos até alcançar a impulsão do ânimo, levando o homem de uma determinação natural ao caráter supremo de sua humanidade.

Isto posto, o belo é apresentado por Schiller em “Sobre o sublime” tal como em Kant, como um sentimento capaz de nos libertar da natureza e nos conduzir até certo ponto no mundo sensível. Trata-se de um estado de ânimo enobrecido e desinteressado, afetado mais pela forma que pela matéria. Já o sublime, que remete ao suprassensível, é “aquela disposição de ânimo para a qual é indiferente se o belo e o bom e o perfeito existem, mas que anseia com o máximo rigor que o existente seja bom, belo e perfeito”,¹³ mesmo que isso represente perigo ou lhe traga alguma dor. Enquanto o belo proporciona uma liberdade condicionada aos estímulos da natureza, portanto, dependente da harmonia entre sensibilidade e razão, o sublime provoca uma liberdade totalmente adversa a essa harmonia das faculdades, de modo que os impulsos sensíveis em nada influenciam nas leis da razão, “porque o espírito age aqui como se não estivesse sob quaisquer leis que não as suas próprias”.¹⁴

Essa concepção de plena liberdade suscitada pelo sentimento do sublime evoca uma ideia de homem muito próxima à que Schiller almeja como resultado de seu projeto de educação estética. Movido por essa liberdade o homem ultrapassa os limites nos quais o belo o coloca, já que “o sublime cria para nós, portanto, uma saída do mundo sensível, no qual o belo gostaria de nos manter sempre presos”.¹⁵ Assim, separa bruscamente o homem físico do moral, de tal modo que a sensibilidade não tem como se impor mediante a influência do gosto cultivado. Esse é o momento em que o sublime devolve ao espírito toda a sua elasticidade e lhe revela sua mais autêntica destinação, tornando sua dignidade uma necessidade ante todas as contingências.

Desse modo, o sublime proporciona ao homem uma espécie de gratificação moral para compensar os infortúnios da vida física e todas as imposições violentas da natureza que lhe colocam em uma condição de insegurança e descontrole. É aí que o sublime leva a razão a

¹³ SCHILLER. “Sobre o sublime”. In. SÜSSEKIND. *Friedrich Schiller: do sublime ao trágico*, p. 58.

¹⁴ *Ibid.*, p. 60.

¹⁵ *Ibid.*, p. 63.

abandonar a realidade, onde o belo quer que o homem fique, para elevar-se à esfera puramente espiritual, onde encontra a liberdade incondicionada. Mas, não significa que por lá deixará o homem, pois é precisamente dessa brusca ruptura provocada pelo sublime que Schiller pensa numa reconciliação do homem com seu puro conceito. Assim, o ideal que Schiller aspira para o homem é aquele que o coloca em relações amistosas com a natureza, sem, entretanto, cortar seu vínculo com o mundo moral. Porém, sabe-se da grande dificuldade com a qual se depara o homem ao querer servir aos dois mundos; e ainda que lhe fosse possível evitar o embate entre o dever e a carência, as necessidades naturais o impediriam porque as faculdades racionais sozinhas não seriam suficientes para resguardá-lo das fatalidades do mundo físico. Para escapar destes infortúnios, o homem deve aprender a suportar aquilo que não pode controlar e deixar de lado com dignidade o que não pode ser preservado, refugiando-se “na sagrada liberdade dos espíritos”.¹⁶ Antecipar-se à dor e ao horror com o total desinteresse pelo mundo físico, desmaterializando-se moralmente, é o único meio de enfrentar o poder da natureza.

Chegamos ao ponto a partir do qual as cartas estéticas e o ensaio ora apresentado se tocam com mais afinidade, pois agora Schiller traz a arte, como um símbolo da liberdade, para o contexto da formação moral do homem, associando-a às emoções sublimes. O patético – categoria já trabalhada em “Do sublime” – volta agora como “uma infelicidade artificial” que coloca o homem, tal como os infortúnios reais, numa “*relação imediata*” com as leis da razão. Assim, o infortúnio artificial do patético, por ser produto da imaginação, faz com que “o princípio autônomo em nosso ânimo ganhe espaço para afirmar sua absoluta independência”.¹⁷ Aqui, a arte desempenha seu papel formador, uma vez que, a seu abrigo, o homem aprende a lidar com os infortúnios reais na medida que toma contato com os artificiais e imaginados advindos da experiência com o patético. Quanto mais em contato com a arte, mais autonomia o homem ganhará perante a realidade, mais vantagem e controle terá sobre o impulso sensível; e se porventura se deparar com um infortúnio real, melhor saberá lidar com o mesmo, pois o tomará como se fosse artificial, tornando qualquer sofrimento verdadeiro uma emoção sublime.

É, portanto, pela *familiaridade* com os infortúnios, “que a História expõe em abundância e que a arte trágica, imitando, põe diante dos nossos olhos”,¹⁸ que o homem aprende a enfrentar e mesmo a superar a violência que a natureza lhe impõe, para, a partir dessa experiência, ir ao encontro de seu conceito. Nesse processo formativo, o valor do belo se relaciona ao homem

¹⁶ SCHILLER. “Sobre o sublime”. In. SÜSSEKIND. *Friedrich Schiller: do sublime ao trágico*, p. 70.

¹⁷ Id.

¹⁸ Ibid., p. 72.

como ser sensível-racional, já o do sublime concerne ao “*puro demônio* que o habita”,¹⁹ ou seja, à pura espiritualidade, onde o sublime nasce e influencia diretamente a formação moral do homem. Encontra-se aqui aquela possibilidade de se pensar um nexos entre o conceito do sublime com o da educação estética, que o próprio Schiller sugere na passagem abaixo:

Como é nossa destinação, mesmo com todas as limitações sensíveis, que nos orientemos pelo guia dos espíritos puros, o sublime tem de ser acrescentado ao belo para fazer da *educação estética* um todo perfeito, ampliando a capacidade de sentir do coração humano segundo a amplitude completa de nossa destinação, e para além do mundo sensível.²⁰

Pela afirmação, percebemos que os papéis do belo e do sublime no âmbito da educação estética são complementares, o que nos leva a admitir que a falta de qualquer um deles nesse processo resulta numa falha da formação do homem, e, portanto, numa lacuna em seu conceito. Se sem o belo não é possível formar o homem esteticamente, em contrapartida, sem o sublime, o homem não se torna plenamente moral. Assim, a educação estética estabelece uma franca conexão entre as culturas estética e ética, na qual o sublime é concebido tanto a partir da disposição do homem à divindade, quando relacionado à beleza Ideal (implícita no conceito mesmo do jogo estético), quanto a partir de sua disposição moral, quando agente da formação moral do homem. Sem o belo, o homem travaria uma interminável luta consigo mesmo, pois suas faculdades sensível e formal jamais se harmonizariam. Por outro lado, sem o sublime, o homem perderia de vista sua dignidade e se tornaria refém de uma existência meramente causal, prejudicando sua destinação como espécie. Apenas com a associação destas categorias estéticas e com uma formação voltada para bem recebê-las é que o homem se tornará perfeito no âmbito da natureza, sem, entretanto, ser dela escravo, muito menos renunciar sua espiritualidade.

O que Schiller defende ao final de seu ensaio é praticamente o mesmo ideal que está à base de sua educação estética do homem e que representa o cerne de todo o seu pensamento filosófico, e mesmo de seus escritos literários: a liberdade, conceito com o qual se ocupou por toda a vida. Em *Sobre a educação estética do homem* esse conceito torna-se ainda mais significativo e diferenciado, pois, além da liberdade física e da liberdade moral, Schiller se refere a uma *liberdade estética*, o móbil da finalidade última do programa de educação estética, sintetizado na tese central de sua teoria, “pois é pela beleza que se vai à liberdade”.

¹⁹ SCHILLER. “Sobre o sublime”. In. SÜSSEKIND. *Friedrich Schiller: do sublime ao trágico*, p. 72.

²⁰ *Ibid.*, p. 72-73.

REFERÊNCIAS

- ALLGEMEINE DEUTSCHE BIOGRAPHIE. LORENTZEN. Friedrich Christian II. In: **Allgemeine Deutsche Biographie**. Band 8. Historische Kommission bei der königlichen Akademie der Wissenschaften. Leipzig: Verlag von Duncker & Humblot, 1878, p. 24–31. Disponível em: <<https://www.deutsche-biographie.de/pnd101416016.html#adbcontent>>. Acesso em: 29 jan. 2020.
- ANTHONIO E SILVA, Jorge. **O fragmento e a síntese: a educação estética do homem**. São Paulo: Perspectiva, 2003. (Coleção Estudos, n. 195).
- ARISTÓTELES. **Acerca del cielo. Meteorológicos**. Introducción, traducción y notas de Miguel Candel. Madrid: Editorial Gredos, 1996. (Biblioteca Clasica Gredos, n. 229).
- _____. **Poética**. 7. ed. Traducción de Alfredo Lhanos. Buenos Aires: Leviatá, 2004.
- AUGÉ, Paul. Literatura alemã. In: KOOGAN, Abraham. (Org.). **Enciclopédia Delta Larousse**. Vol. VII. 2. ed. Coordenação de Manuel Bandeira; traduzida e adaptada da Encyclopédie Larousse Méthodique de Paul Augé. Rio de Janeiro: Editora Delta, 1964. p. 3.576-3.606.
- _____. Literatura suíça. In: KOOGAN, Abraham. (Org.). **Enciclopédia Delta Larousse**. Vol. VII. 2. ed. Coordenação de Manuel Bandeira; traduzida e adaptada da Encyclopédie Larousse Méthodique de Paul Augé. Rio de Janeiro: Editora Delta, 1964, p. 3.476-3.483.
- BARBOSA, Ricardo. Apresentação. In: FICHTE, Johann Gottlieb. **Ceticismo e criticismo: a ideia de uma ciência da ciência em geral**. Organização, tradução, apresentação e notas de Ricardo José Corrêa Barbosa. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Paulo: Edições Loyola, 2016, p. 7-58.
- _____. A educação do homem e a educação estética do homem. In: HUSSAK, Pedro; VIEIRA, Vladimir (Orgs.). **Educação estética: de Schiller a Marcuse**. Rio de Janeiro: NAU: EDUR, 2011. p. 27-41.
- _____. Educação moral ou educação estética? Sobre Schiller e Fichte. **Pensando – Revista de Filosofia**, Teresina-PI, v. 8, n. 16, p. 51-79, 2017. Disponível em: <<https://revistas.ufpi.br/index.php/pensando/article/view/6116/3995>>. Acesso em: 25 mar. 2019.
- _____. Introdução. Fragmentos de um ‘ateliê filosófico’. In: SCHILLER, Friedrich. **Fragmentos das preleções sobre estética do semestre de inverno de 1792-93**: recolhidos por Christian Friedrich Michaelis. Tradução e introdução de Ricardo Barbosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003. p. 9-32. (Coleção Travessias).
- _____. Introdução. In: **Kallias ou sobre a beleza: a correspondência entre Schiller e Körner, janeiro-fevereiro de 1793**. Tradução e introdução de Ricardo Barbosa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002, p. 9-38. (Coleção Estéticas).
- _____. O ‘idealismo estético’ e o *factum* da beleza. Schiller como filósofo. In: **Limites do belo**. Estudos sobre a estética de Friedrich Schiller. Belo Horizonte: Relicário, 2015, p. 135-184.
- _____. Posfácio. Fichte e o ethos do erudito. In: FICHTE, Johann Gottlieb. **O destino do erudito**. Organização, tradução e posfácio de Ricardo Barbosa. São Paulo: Hedra, 2014. p. 95-129.

_____. Schiller e o problema do fundamento objetivo do belo. As Preleções sobre estética do semestre de inverno de 1792-93 e Kallias ou sobre a beleza. In: **Limites do belo**. Estudos sobre a estética de Friedrich Schiller. Belo Horizonte: Relicário, 2015, p. 13-40.

_____. Sobre o sublime teórico em Schiller e o espírito trágico do idealismo transcendental. **Analytica**, Rio de Janeiro, v. 18, n. 2, p. 85-108, 2014. Disponível em: <<https://revistas.ufrj.br/index.php/analytica/article/view/2738/2307>>. Acesso em: 20 abr. 2020.

_____. **Schiller e a cultura estética**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004. (Coleção Filosofia passo a passo, n. 42).

BARRÓN, Jorge Uscatescu. “Johan Joachim Winckelmann, un perfil”. **Estudios clásicos**, v. 34, n. 101, p. 77-86, 1992. Disponível em: <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6948>>. Acesso em: 01 nov. 2019.

BARROSO, Maria do Sameiro. “Schiller: utopia, clarividência e desencanto. ‘Os deuses da Grécia’”. Tradução de Maria do Sameiro Barroso. **Boletim de Estudos Clássicos**, n. 37, Coimbra, Universidade de Coimbra, p. 139-150, 2002. Disponível em: <<https://www.uc.pt/fluc/eclassicos/publicacoes/bec37>>. Acesso em: 13 nov. 2019.

BAYERISCHE STAATSBIBLIOTHEK MÜNCHEN. **Schillers Briefwechsel mit Körner: Von 1784 bis zum Tode Schillers**. Disponível em: <<https://www.digitale-sammlungen.de/en/search?query=all%3A%28Schiller%2C+Friedrich%3A+Schillers+Briefwechsel+mit+K%C3%B6rner.+2%29>>. Acesso em: 26 abr. 2020.

BERGHAHN, Klaus (Hrsg.). Anmerkungen. In: SCHILLER, Friedrich. **Kallias oder über die Schönheit. Über Anmut und Würde**. Herausgegeben von Klaus L. Berghahn. Stuttgart: Reclam, 1994. p. 139-151.

_____. La revolución estética del *citoyen* Schiller. In: JIRKU, Brigitte; RODRÍGUEZ, Julio (Eds.). **El pensamiento filosófico de Friedrich Schiller**. Traducción de Jorge Seca. València, España: Publicacions de la Universitat de València, 2009. p. 67-80.

BÍBLIA. N.T. II Coríntios. Português. **Bíblia Sagrada**. 203. ed. Tradução dos originais grego, hebraico e aramaico mediante versão dos Monges Beneditinos de Maradsous (Bélgica). São Paulo: Editora Ave-Maria; Claret Publishing Group, 2014. Cap. 3.

BIBLIOTHÈQUE NATIONALE DE FRANCE. **Constitution du peuple Français du 24 Juin 1793, l'na deuxième de la République**. Disponível em: <https://data.bnf.fr/fr/16684241/franceconstitution_1793/#studies>. Acesso em: 18 nov. 2019.

BIESTER, Johann Erich. “Vorschlag, die Geistlichen nicht mehr bei Vollziehung der Ehen zu bemühen”. *Berlinische Monatschrift*. Herausgegeben Friedrich Gedike und Johann Erich Biester, Berlin: Bei Johann Friedrich Unger, Zweiter Band, Julius bis December, 1783, S. 265–276 (September-Ausgabe). Disponível em: <http://ds.ub.uni-bielefeld.de/viewer/rest/pdf/mets/2239816_002.xml/LOG_0037/Vorschlag_die_Geistlichen_nicht_mehr_bei_Vollziehung_der_Ehen_zu_bemhen.pdf>. Acesso em: 2 dez. 2019.

BORNHEIM, Gerd. Introdução à leitura de Winckelmann. In: _____. **Páginas de filosofia da arte**. Rio de Janeiro: Uapê, 1998. p. 78-113.

BOSSERT, Adolphe. **Goethe et Schiller**. La littérature allemande a Weimar. La jeunesse de Schiller, l'union de Goethe et de Schiller. La vieillesse de Goethe. Sixieme edition, revue. Paris: Librairie Hachette et Cie, 1909.

BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia grega**. Volume I. Petrópolis, RJ: Vozes, 1986.

- BRICKA, Carl Frederik. **Dansk Biografisk Lexikon**. Bind. XV. Scalabrini-Skanke. Kjøbenhavn: Gyldendalske Boghandels Forlag (F. Hegel & Søn). Græbes Bogtrykkeri, 1901. Disponível em: <<http://runeberg.org/dbl/15/>>. Acesso em: 29 jan. 2020.
- CACCIOLA, Maria Lúcia. Apresentação. MENDELSSOHN, Moses. Sobre a pergunta: o que quer dizer Ilustrar? Apresentação e tradução de Maria Lúcia Cacciola. **Discurso**, n. 19, p. 59-65, 1992. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/37949/40676>>. Acesso em: 01 dez. 2019.
- CADETE, Teresa Rodrigues. Comentário. In: SCHILLER, Friedrich. **Sobre a educação estética do ser humano numa série de cartas e outros textos**. Tradução, introdução, comentário e glossário de Teresa Rodrigues Cadete. Lisboa, Portugal: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1994. p. 133-158. (Estudos Gerais; Série universitária; Clássicos de filosofia).
- CARPEAUX, Otto Maria. **História da literatura ocidental**. 4 volumes. Vol. II. 3. ed. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2008. (Edições do Senado Federal, v 107-B).
- _____. **Literatura alemã**. 2. ed. Pós-fácio de Willi Bolle. São Paulo: Nova Alexandria, 1994.
- CASSIRER, Ernst. **A filosofia do Iluminismo**. Tradução de Álvaro Cabral. Campinas: Unicamp, 1992. (Coleção Repertórios).
- CHISHOLM, Hugh (Ed). **Encyclopædia Britannica**, Volume 7. 11. ed. London: Cambridge University Press, 1911.
- CRAMPE-CASNABET, Michèle. **Kant: uma revolução filosófica**. Tradução de Lucy Magalhães; revisão técnica de Julio Cesar Ramos Esteves. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994. (Coleção Biblioteca de Filosofia).
- DALBERG, Carl von. **Grundsätze der Aesthetik, deren Anwendung und künftige Entwicklung**. Erfurt: Georg Adam Keyser, 1791.
- DEUTSCHES TEXTARCHIV. SCHILLER, Friedrich: Die schmelzende Schönheit. Fortsetzung der Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen. [3. Teil; 17. bis 27. Brief.]. In. Friedrich Schiller (Hrsg.). **Die Horen**, Band 2, 6. Stück. Tübingen, 1795, p. 45–124. Disponível em: <http://www.deutschestextarchiv.de/book/show/schiller_erziehung03_1795>. Acesso em: 3 abr. 2020.
- _____. SCHILLER, Friedrich: Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reyhe von Briefen. [1. Teil; 1. bis 9. Brief.] In. Friedrich Schiller (Hrsg.). **Die Horen**, Band 1, 1. Stück. Tübingen, 1795, p. 7–48. Disponível em: <http://www.deutschestextarchiv.de/book/show/schiller_erziehung01_1795>. Acesso em: 15 ago. 2019.
- _____. SCHILLER, Friedrich: Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen. [2. Teil; 10. bis 16. Brief.] In. Friedrich Schiller (Hrsg.). **Die Horen**, Band 1, 2. Stück. Tübingen, 1795, p. 51–94. Disponível em: <http://www.deutschestextarchiv.de/book/show/schiller_erziehung02_1795>. Acesso em: 4 jan. 2020.
- DÜSING, Wolfgang (Hrsg.). **Friedrich Schiller. Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen**. Text, Materialien, Kommentar. München: Car Hanser Verlag, 1981. (Literatur-Kommentar, 17).
- FAURÉ, Christine. **Les Déclarations des droits de l'homme de 1789**. Textes réunis et présentés par Christine Fauré. Paris: Payot, 1988.

FEIJÓO, Jaime. Estúdio introductorio. Tercera parte. La educación estética. In: SCHILLER, Friedrich. **Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre**. Edición bilingüe [reimpresión]. Estúdio introductorio de Jaime Feijóo. Traducción y notas de Jaime Feijóo y Jorge Seca. Rubi, Barcelona: Anthropos, 1999. p. 48-91. (Colección Textos y Documentos Clásicos del Pensamiento y de las Ciencias, n. 8).

FERNÁNDEZ, Berta Raposo. Introducción. La literatura alemana em la época de ‘Los bandidos’. In: SCHILLER, Friedrich von. **Los bandidos: um drama**. Edición de Berta Raposo Fernández; traducción de José Antonio Calañas Continente. Madrid: Cátedra, 2006. p. 11-14. (Colección Letras Universales).

FERREIRA, Guilherme Kaiala Goulart. **Cartas schillerianas: a conciliação entre a dimensão estética e política**. 2012. 92 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Marília, SP, 2012. Disponível em: <<https://repositorio.unesp.br/handle/11449/93157>>. Acesso em: 3 ago. 2019.

FICHTE, Johann Gottlieb. **A Doutrina-da-Ciência de 1794 e outros escritos**. 3. ed. Seleção de textos, tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1988. (Coleção Os Pensadores).

_____. **Ética o el sistema de la doctrina de las costumbres según los principios de la Doctrina de la Ciencia**. Edición y presentación de Jacinto Rivera de Rosales. Madrid, España: Akal Ediciones, 2005. (Colección Clásicos del Pensamiento, v. 12).

_____. Informe preliminar. In. _____. **O destino do erudito**. Organização, tradução e posfácio de Ricardo Barbosa. São Paulo: Hedra, 2014. p. 9-13.

_____. Primeira preleção: Sobre a destinação do homem em si. In. _____. **O destino do erudito**. Organização, tradução e posfácio de Ricardo Barbosa. São Paulo: Hedra, 2014. p. 15-29.

_____. Sobre o espírito e a letra na filosofia numa série de cartas. Segunda carta. In. _____. **Sobre o espírito e a letra na filosofia**. Tradução, introdução e notas de Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: Humanitas; Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2014. p. 107-143. (Coleção A Formação da Estética, v. 4).

_____. **Sobre o espírito e a letra na filosofia**. Tradução, introdução e notas de Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: Humanitas; Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2014. (Coleção A Formação da Estética, v. 4).

FRIEDRICH SCHILLER ARCHIV. **Briefe an den Herzog von Augustenburg**. Disponível em: <<https://www.friedrich-schiller-archiv.de/briefe/briefe-an-herzog-von-augustenburg/>>. Acesso em: 1 mar. 2019.

_____. **Die Horen**, 9 Stück, 1795. Disponível em: <<https://www.friedrich-schiller-archiv.de/schriften/horen/horen-1795-9-stueck/>>. Acesso em: 04 ago. 2019.

_____. **Die Horen**. Disponível em: <<https://www.friedrich-schiller-archiv.de/schriften/horen/>>. Acesso em: 31 jan. 2020.

_____. KÖRNER, Gottfried. “Über Charakterdarstellung in der Musik”. In : SCHILLER, Friedrich (Hrsg.). **Die Horen**. Fünftes Stück. Tübingen: J. G. Cotta'schen Buchhandlung, 1795. Disponível em: <<https://www.friedrich-schiller-archiv.de/die-horen/die-horen-1795-stueck-5/vi-ueber-charakterdarstellung-in-musik/>>. Acesso em: 24 jun. 2020.

_____. SCHILLER, Friedrich. Die schmelzende Schönheit. Fortsetzung der Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen (Im ersten und zweyten Stück der Horen). **Die Horen**,

Stück 6, 1795. Disponível em: <<https://www.friedrich-schiller-archiv.de/die-horen/die-horen-1795-stueck-6/ii-schmelzende-schoenheit/>>. Acesso em: 2 abr. 2020.

_____. SCHILLER, Friedrich. **Philosophie der Physiologie**. Disponível em: <<https://www.friedrich-schiller-archiv.de/philosophische-schriften/philosophie-der-physiologie/>>. Acesso em: 5 jun. 2020.

_____. SCHILLER, Friedrich. Über die ästhetische Erziehung des Menschen. Fortsetzung. **Die Horen**, Stück 2, 1795. Disponível em: <<https://www.friedrich-schiller-archiv.de/die-horen/die-horen-1795-stueck-2/iii-ueber-aesthetische-erziehung-menschen/>>. Acesso em: 4 fev. 2020.

_____. SCHILLER, Friedrich. **Über die ästhetische Erziehung des Menschen; Briefe von Friedrich Schiller**. Disponível em: <<https://www.friedrich-schiller-archiv.de/philosophische-schriften/ueber-die-aesthetische-erziehung-des-menschen/>>. Acesso em: 1 ago. 2018.

_____. SCHILLER, Friedrich. **Über Völkerwanderung, Kreuzzüge und Mittelalter**. Disponível em: <<https://www.friedrich-schiller-archiv.de/historische-schriften/ueber-voelkerwanderung-kreuzzuege-und-mittelalter/>>. Acesso em: 14 fev. 2020.

_____. SCHILLER, Friedrich. Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reyhe von Briefen. **Die Horen**, Stück 1, 1795. Disponível em: <<https://www.friedrich-schiller-archiv.de/die-horen/die-horen-1795-stueck-1/ii-ueber-aesthetische-erziehung-menschen-in-einer-reyhe-von-briefen/>>. Acesso em: 4 ago. 2019.

_____. SCHILLER, Friedrich. **Versuch über den Zusammenhang der tierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen**. Disponível em: <<https://www.friedrich-schiller-archiv.de/philosophische-schriften/ueber-den-zusammenhang-der-thierischen-natur-des-menschen-mit-seiner-geistigen/>>. Acesso em: 07 dez. 2019.

GOETHE, Johann Wolfgang von; SCHILLER, Friedrich. **Correspondance entre Goethe et Schiller**. Tome Premier. Traduction de Mme. La Baronne de Carlowitz. Remisée, annotée, accompagnée d'études historiques et littéraires par M. Saint-René Taillandier. Paris: Charpentier Libraire-Éditeur, 1863. (Oeuvres de Goethe en 14 volumes - Catalogue de la Bibliothèque Charpeatier, v. 11). Disponível em: <<https://archive.org/details/bubgbKtYWAAAQAAJ/page/n7/mode/2up>>. Acesso em: 03 jun. 2020.

HABERMAS, Jürgen. Excurso sobre as cartas de Schiller acerca da educação estética do homem. In: _____. **O discurso filosófico da modernidade**: doze lições. Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 65-72. (Coleção tópicos).

HERDER, Johann Gottfried. **Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad**. Traducción de J. Rovira Armengol. Buenos Ayres: Lousada, 1959.

HOMERO. **Ilíada**. 25.ed. Tradução e introdução de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

_____. **Odisseia**. 25. ed. Tradução e prefácio de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

HORÁCIO. **Arte poética**. Edição bilíngue. Introdução, tradução e comentário de R. M. Rosado Fernandes. Lisboa: Inquérito Editorial, 1984. (Coleção Clássicos Inquérito, n. 11).

HUMBOLDT, Wilhelm von. Sobre el estudio de la Antigüedad, y de lo griego en particular. In: _____. **Historia de la decadencia y ocaso de los Estados libres griegos y otros textos**

sobre la antigüedad clásica. Edição de Salvador Mas, Madrid, Plaza y Valdés, 2010. p. 55-82.

INTERNET ARCHIVE. **Philosophische Monatshefte.** Redigiert und herausgegeben von Paul Natorp. Berlin: Verlag von Georg Reimer, B. 30, 1894. Disponível em: <<https://archive.org/details/philosophischem00unkngoog>>. Acesso em: 1 jun. 2020.

JANZ, Rolf-Peter. Über die ästhetische Erziehung des Menschen. In: KOOPMANN, Helmut (Hrsg.). **Schiller Handbuch.** Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1998. p. 610-626.

KANT, Immanuel. **A religião nos limites da simples razão.** Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992. (Coleção Textos Filosóficos, n. 34).

_____. “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?”. **Berlinische Monatsschrift.** Herausgegeben Friedrich Gedike und Johann Erich Biester, Berlin: Bei Haude und Spener, Vierter Band, Julius bis December, 1784, S. 481-494 (December-Ausgabe). Disponível em: <http://ds.ub.uni-bielefeld.de/viewer/rest/pdf/mets/2239816_004.xml/LOG_0003/2Bd_1784_4.pdf>. Acesso em: 2 dez. 2019.

_____. **Crítica da faculdade de julgar.** Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2016. (Coleção Pensamento Humano).

_____. **Crítica da razão prática.** Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1999. (Coleção Textos Filosóficos, n. 1).

_____. **Crítica da razão pura.** Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Introdução e notas de Alexandre Fradique Morujão. 5. ed. Lisboa, Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. Erstes Buch. Vom Erkenntnisvermögen. Vom Bewußtsein seiner Selbst. In: _____. **Anthropologie in pragmatischer Hinsicht.** Fünfte Auflage. Herausgegeben, eingeleitet und mit Personen und Sachregister versehen von Karl Vorländer. Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1912, §§ 1-39, [128-196], p. 11-106 (Der Philosophischen Bibliothek, B. 44). Disponível em: <<https://archive.org/details/b24885046/mode/2up>>. Acesso em: 30 jul. 2020.

_____. **Fundamentação da metafísica dos costumes.** Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007. (Texto filosóficos, n. 56).

_____. **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita.** Ed. Bilíngue Alemão/Português. Tradução de Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo: Brasiliense, 1986.

_____. Início conjectural da história humana. Tradução de Joel Thiago Klein. **Ethic@**, v. 8, n. 1, p. 157-168, 2009. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/1677-2954.2009v8n1p157/18479>>. Acesso em: 28 nov. 2019.

_____. **Lógica.** Tradução do texto original estabelecido por Gottlob Benjamin Jäsche de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992. (Biblioteca Universitário, n. 93; Série Estudos alemães).

_____. **Metafísica dos costumes.** Tradução (primeira parte) de Clélia Aparecida Martins; tradução (segunda parte) de Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2013. (Coleção Pensamento Humano).

_____. **Opus Postumum**. Second reprint. Edited, with an introduction and notes by Eckart Forster. Translated by Eckart Forster and Michael Rosen. United Kingdom: Cambridge University Press, 1998. (Col. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, n. 12).

_____. **Prolegómenos a toda a metafísica futura**. Tradução de Artur Morão. Coimbra: Edições 70, 1988. (Coleção Textos Filosóficos, n. 13).

_____. Resposta à pergunta: que é ‘Esclarecimento’? (*‘Aufklärung’*). In: _____. **Textos seletos**. Edição bilíngue. Tradução de Raimundo Vier e Floriano Sousa Fernandes; introdução de Emmanuel Carneiro Leão. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1985. p. 100-117. (Coleção Textos Clássicos do Pensamento Humano, n. 2).

_____. **Sobre a pedagogia**. 2. ed. Tradução de Francisco Cock Fontanella. Piracicaba: Editora UNIMEP, 1999.

KILLY, Walther; VIERHAUS, Rudolf (Ed.). **Deutsche Biographische Enzyklopädie (DBE)**. Vol. 3. Paris: K.G. Saur, 1996.

KLEMME, Heiner F.; KUEHN, Manfred. (Ed.). **The Bloomsbury Dictionary of Eighteenth-Century German Philosophers**. London; Oxford; New York; New Delhi; Sydney: Bloomsbury Academic, 2016.

KOHLSCHMIDT, Werner. “O Classicismo”. In. BOESCH, Bruno (Org.). **História da literatura alemã**. Tradução de Marion Fleischer. São Paulo: Herder, 1967. p. 263-324.

KOKKINOS, Nikos. **Antonia Augusta: Portrait of a Great Roman Lady**. London/New York: Oxford University Press/Routledge, 1992.

LAËRTIOS, Diôgenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. 2. ed. Tradução, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora UnB, 1977.

LAUTH, R. “Einleitung”. In. FICHTE, Johann Gottlieb. **Von den Pflichten der Gelehrten. Fenaer Vorlesungen 1794/95**. Ed. R. Lauth, H. Jacob e P.K. Schneider. Hamburgo: Felix Meiner, 1971. (Series Philosophische Bibliothek, B. 274).

LEBRUN, Gérard. Uma escatologia para a moral. In: KANT, Immanuel. **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. 4. ed. Organização de Ricardo R. Terra; tradução de Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016. p. 69-105. (Coleção Biblioteca do Pensamento Moderno, n. 16).

LÉON, Xavier. Schiller et Fichte. In: _____. **Études sur Schiller**. Paris: F. Alcan, 1905. p. 41-93.

_____. Schiller et Fichte. In: _____. **Fichte et son Temps**. Paris: Armand Colin, 1922. vol. 1, p. 339-362.

LEROUX, Robert. L’application de l’esthétique à la politique. In: SCHILLER, Friedrich. **Lettres sur l’Éducation Esthétique de l’Homme**. Version française par Robert Leroux. Paris: Aubier, 1992. p. 23-30. (Collection Domaine allemand bilingue).

_____. L’esthétique des Lettres. In: SCHILLER, Friedrich. **Lettres sur l’Éducation Esthétique de l’Homme**. Version française par Robert Leroux. Paris: Aubier, 1992. p. 10-22. (Collection Domaine allemand bilingue).

LESSING. Gotthold Ephraim. **Laocoonte ou sobre as fronteiras da pintura e da poesia: com esclarecimentos ocasionais sobre diferentes pontos da história da arte antiga**. Introdução, tradução e notas de Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Iluminuras, 1998. (Coleção Biblioteca Pólen).

LUKÁCS, Georg. Anexo: Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister. In: GOETHE, Johann Wolfgang von. **Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister**. Com anexo de Georg Lukács. Tradução de Nicolino Simone Neto. São Paulo: Editora Ensaio, 1994. p. 439-454. (Coleção Movimento de ideias/Ideias em movimento).

MARCUSE, Herbert. A dimensão estética. In: _____. **Eros e civilização**: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud. 6. ed. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975. p. 156-173.

MAS, Salvador. Introducción: la Grecia de Wilhelm von Humboldt, o Ilustración y Clasicismo. In: HUMBOLDT, Wilhelm von. **Historia de la decadencia y ocaso de los Estados libres griegos y otros textos sobre la antigüedad clásica**. Edición de Salvador Mas. Madrid: Plaza y Valdés, 2010. p. 9-54.

MURRAY, Patrick T. **The development of german aesthetic theory from Kant to Schiller**: A philosophical commentary on Schiller's aesthetic education of man. Lewiston: Edwin Mellen Press, 1994.

NEGRI, Antimo. Glossario. In: SCHILLER, Friedrich. **Lettere sull Educazione Estetica dell Uomo**. Callia o della Bellezza. Prima ristampa. Traduzione, introduzione e note di Antimo Negri. Roma: Armando Armando Editore, 1984. p. 297-308. (Collezione Cultura e Società).

_____. **Schiller e la morale di Kant**. Lecce: Milella, 1968.

NEUE DEUTSCHE BIOGRAPHIE. KLOSE, Olaf. "Friedrich Christian II". In: **Neue Deutsche Biographie**. Band 5. Historische Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Verlag von Duncker & Humblot, 1961. p. 585-586. Disponível em: <<https://www.deutsche-biographie.de/pnd101416016.html#ndbcontent>>. Acesso em: 28 jan. 2020.

NOETZEL, Wilfried. **Humanistische Ästhetische Erziehung. Friedrich Schillers moderne Umgangs und Geschmackspädagogik**. Weinheim: Deutscher Studien Verlag, 1992.

PAVIS, Patrice. **Dictionary of the Theatre**: terms, concepts, and analysis. Translated by Christine Shantz; preface by Marvin Carlson. Toronto, Buffalo: University of Toronto Press, 1998. Disponível em: <https://books.google.com.br/books?id=tIXwrduoDMoC&lpg=PA95&dq=Deus+ex+machina&pg=PA95&redir_esc=y#v=onepage&q=Deus%20ex%20machina&f=false>. Acesso em: 8 jul. 2020.

PLATÃO. O Banquete. In: _____. **Diálogos**. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha; tradução e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. . 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991, p. 32-102. (Coleção Os pensadores).

POTT, Hans-George. **Die schöne Freiheit**. Eine Interpretation zu Schillers Schrift "Über die ästhetischen Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen". München: Fink, 1980.

RACHEL, Paul (Hrsg.). **Fürftin Pauline zur Lippe und Herzog Friedrich Christian von Augustenburg**: Briefe aus den Jahren 1790-1812. Leipzig: Weicher, 1903.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Discurso sobre as ciências e as artes. In: _____. **Do contrato social; Ensaio sobre a origem das línguas; Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens; Discurso sobre as ciências e as artes**. 3. ed. Tradução de Lourdes Santos Machado; introduções e notas de Paul Arbousse-Bastite e Lourival Gomes Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 321-428. (Coleção Os pensadores).

_____. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. In: _____. **Do contrato social; Ensaio sobre a origem das línguas; Discurso sobre a origem e**

os fundamentos da desigualdade entre os homens; Discurso sobre as ciências e as artes. 3. ed. Tradução de Lourdes Santos Machado; introduções e notas de Paul Arbousse-Bastite e Lourival Gomes Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 233-320. (Coleção Os pensadores).

_____. Do contrato social. Livro Primeiro. In: _____. **Do contrato social; Ensaio sobre a origem das línguas; Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens; Discurso sobre as ciências e as artes.** 3. ed. Tradução de Lourdes Santos Machado; introduções e notas de Paul Arbousse-Bastite e Lourival Gomes Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 15-39. (Coleção Os pensadores).

_____. **Julia o La Nueva Eloísa.** Traducción de Pilar Ruiz Ortega. Madrid: Ediciones Akal, 2007. (Akal Básica de Bolsillo, n. 131. Serie Clásicos de la literatura francesa).

ROUSSEL, Jules. **Constitutions de la République Française.** Paris: e-Codes Alliage, 2014. (E-book).

SAFRANSKI, Rüdiger. **Schiller: o la invención del idealismo alemán.** Traducción de Raúl Gabás. Barcelona: Tusquets Editores, 2006.

SCHILLER, Friedrich. **A educação estética do homem numa série de cartas.** Tradução de Roberto Schwarz e Márcio Suzuki; introdução e notas de Márcio Suzuki. 8. reimp. São Paulo: Iluminuras, 2014. (Coleção Biblioteca Pólen).

_____. **Cultura estética e liberdade.** Organização e tradução de Ricardo Barbosa. São Paulo: Hedra, 2009.

_____. **Die Horen.** Neuntes Stück. Tübingen: J. G. Cotta'schen Buchhandlung, 1795.

_____. Die schmelzende Schönheit. Fortsetzung der Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen. (Im ersten und zweyten Stück der Horen.). In : _____. (Hrsg.). **Die Horen.** Sechstes Stück. Tübingen: J. G. Cotta'schen Buchhandlung, 1795. Disponível em: <<https://www.friedrich-schiller-archiv.de/die-horen/die-horen-1795-stueck-6/ii-schmelzende-schoenheit/#fuss1>>. Acesso em: 20 jun. 2020.

_____. Do sublime (Para uma exposição ulterior de algumas ideias kantianas). In: SÜSSEKIND, Pedro (Org.). **Friedrich Schiller: do sublime ao trágico.** Tradução e ensaios de Pedro Sússekind e Vladimir Vieira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011. p. 21-51. (Coleção Filó/Estética, n. 1).

_____. **Escritos breves sobre estética.** Sobre lo patético. Reflexiones sobre el uso de lo vulgar y lo indigno en el arte. Sobre los límites necesarios en el uso de las formas belas. Sobre el provecho moral de las costumbres estéticas. Introducción de Jorge Seca; traducción de Víctor Manuel Borrero Zapata y Juan Pablo Larreta Zulategui. Aracena-España: Gegner Libros, 2013.

_____. **Fragmentos das preleções sobre estética do semestre de inverno de 1792-93:** recolhidos por Christian Friedrich Michaelis. Tradução e introdução de Ricardo Barbosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003. (Coleção Travessias).

_____. **Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre.** Edición bilingüe. Estúdio introductorio de Jaime Feijóo. Traducción y notas de Jaime Feijóo y Jorge Seca. Rubi, Barcelona: Anthropos, 1999. (Coleccion Textos y Documentos Clásicos del Pensamiento y de las Ciencias, n. 8).

_____. **Kallias oder über die Schönheit. Über Anmut und Würde.** Herausgegeben von Klaus L. Berghahn. Stuttgart: Reclam Philipp Jun, 1994.

_____. **Kallias ou sobre a beleza:** a correspondência entre Schiller e Körner, janeiro-fevereiro de 1793. Tradução e introdução de Ricardo Barbosa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002. (Coleção Estéticas).

_____. **Lettere sull Educazione Estetica dell Uomo.** Callia o della Bellezza. Prima ristampa. Traduzione, introduzione e note di Antimo Negri. Roma: Armando Armando Editore, 1984. (Collezione Cultura e Società).

_____. **Lettere sulla Educazione Estetica dell'Uomo.** Tradotte da Ildelgarde Trincherio. Torino; Roma; Milano; Firenze: Ditta G.B. Paravia e Comp., 1882.

_____. **Lettres sur l'Éducation Esthétique de l'Homme.** Version française par Robert Leroux. Paris: Aubier, 1992. (Collection Domaine allemand bilingue).

_____. O teatro considerado como instituição moral. In: _____. **Teoria da tragédia.** 2. ed. Introdução e notas de Anatol Rosenfel. Tradução de Flavio Meurer. São Paulo: EPU, 1991. p. 33-47.

_____. **Poesía filosófica.** 4. ed. Traducción y estudio introductorio de Daniel Innerarity. Edición bilingüe. Madrid: Hiperión, 2002. (Colección Poesía Hiperión, n. 186).

_____. **Poesia ingênua e sentimental.** Estudo e tradução de Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1991. (Coleção Biblioteca Pólen).

_____. **Sämtliche Werke in fünf Bänden.** Herausgegeben von Gerhard Frick und Herbert G. Göpfert. München; Wien: Carl Hanser Verlag, 1980.

_____. **Seis poemas “filosóficos” y cuatro textos sobre la dramaturgia y la tragédia.** Introducción de Romà de la Calle; traducción de Martín Zubiría y Josep Monter. València: Museu Valencià de la Il·lustració i de la Modernitat, 2005. (Colección Biblioteca, n. 2).

_____. **Sobre a educação estética do ser humano numa série de cartas e outros textos.** Tradução, introdução, comentário e glossário de Teresa Rodrigues Cadete. Lisboa, Portugal: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1994. (Estudos Gerais; Série universitária; Clássicos de filosofia).

_____. **Sobre graça e dignidade.** Tradução de Ana Resende. Porto Alegre: Movimento, 2008. (Coleção Dialética, n. 24).

_____. **Sobre la educación estética del hombre en una serie de cartas. De lo sublime. Sobre lo sublime.** Traducción del Alemán, introducción y notas de Martín Zubiría. Mendoza, Argentina: Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, 2016. Disponível em: <<http://bdigital.uncu.edu.ar/buscador.php>>. Acesso em: 05 mai. 2018.

_____. Sobre o sublime. In: SÜSSEKIND, Pedro (Org.). **Friedrich Schiller:** do sublime ao trágico. Tradução e ensaios de Pedro Sússekind e Vladimir Vieira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011. p. 55-74. (Coleção Filó/Estética, n. 1).

_____. **Supplemente zu Schillers Werken.** Herausgegeben von Karl Hoffmeister. Erste Uththeilung. Dritter Band. Stuttgart und Tübingen: Verlag der J. G. Cotta'schen, 1840.

_____. Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen. In : _____. (Hrsg.). **Die Horen.** Erstes Stück. Tübingen: J. G. Cotta'schen Buchhandlung, 1795. p. 7-48.

_____. Über die ästhetische Erziehung des Menschen. (Fortsetzung der in vorigen Stück angefangenen Briefe). In : _____. (Hrsg.). **Die Horen.** Zweites Stück. Tübingen: J. G. Cotta'schen Buchhandlung, 1795. p. 51-94.

_____. Über Völkerwanderung, Kreuzzüge und Mittelalter. In : _____. **Schiller's sämtliche Werke**: mit Stahlstichen. Elfter Band. Stuttgart und Tübingen, Verlag der J. G. Cotta'schen Buchhandlung, 1835. p. 3-18.

_____. **Werke**. Nationalausgabe. Eberhard Haufe. Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger, 1979.

SCHILLER, Friedrich; GOETHE, Johann Wolfgang von. **Correspondance entre Schiller et Goethe 1794-1805**. Tome Deuxieme (15 août 1796 - 30 décembre 1797). Traduite d'après l'édition définitive allemande et précédée d'une introduction par Lucien Herr. Publiée sous la direction de Charles Du Bos. Paris: Librairie Plon-Nourrit et Cie, Imprimeurs-Éditeurs, 1923. (Collection d'Auteurs Étrangers).

SCHILLER, Friedrich; KÖRNER, Christian Gottfried. **Schillers Briefwechsel mit Körner von 1784 bis zum Tode Schiller's**. Erster Theil: 1784-1792. Herausgegeben von Karl Goedeke. Leipzig: Verlag von Veit & Comp., 1874.

_____. **Schillers Briefwechsel mit Körner von 1784 bis zum Tode Schiller's**. Zweiter Theil: 1793-1805. Herausgegeben von Karl Goedeke. Leipzig: Verlag von Veit & Comp., 1874. Disponível em: <<https://www.digitale-sammlungen.de/en/view/bsb11183638?page=4,5>>. Acesso em: 5 abr. 2020.

SCHULZ, Hans. **Schiller und der Herzog von Augustenburg in Briefen**. Mit Erläuterungen von Hans Schulz. Jena: Eugen Diederichs, 1905.

SERULON, Roger. **Introdução à filosofia moderna**: de Descartes a Wittgenstein. Tradução de Alberto Oliva e Luis Alberto Cerqueira. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.

SHAFTESBURY, Anthony Ashley Cooper, Earl of. **The Moralists, a Philosophical Rhapsody**: Being a Recital of Certain. Conversation upon Natural and Moral subjects. London: Printed for John Wiat at the Rose in Saint Paul's Church-yard 1709. Disponível em: <https://books.google.com.br/books?id=aZVXAAAACAAJ&printsec=frontcover&hl=pt-BR&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q=Supreme%20Creator&f=false>. Acesso em: 2 jun. 2020.

SHARPE, Lesley. Concerning Aesthetic Education. In: MARTINSON, Steven D. (Ed.). **A companion to the works of Friedrich Schiller**. Rochester, New York: Camden House; Suffolk, UK: Boydell & Brewer Limited, 2005. p. 147-167. (Studies in German Literature, Linguistics, and Culture).

SURDI JUNIOR, Cidney Antonio. **A ideia de beleza moral em Schiller**. 2010. 121 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2010. Disponível em: <[https://acervodigital.ufpr.br/handle/1884/24878#:~:text=Resumo%3A%20O%20objetivo%20geral%20dessa,Schiller%20\(1759%2D1805\)](https://acervodigital.ufpr.br/handle/1884/24878#:~:text=Resumo%3A%20O%20objetivo%20geral%20dessa,Schiller%20(1759%2D1805))>. Acesso em: 20 mai. 2020.

SÜSSEKIND, Pedro. O impulso lúdico: sobre a questão antropológica em Schiller. **Artefilosofia**, Ouro Preto, n. 10, p. 11-24, 2011. Disponível em: <<https://periodicos.ufop.br/pp/index.php/raf/article/view/611/567>>. Acesso em: 01 abr. 2020.

_____. Schiller e a atualidade do sublime. In: SÜSSEKIND, Pedro (Org.). **Friedrich Schiller: do sublime ao trágico**. Tradução e ensaios de Pedro Sússekina e Vladimir Vieira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011. p. 75-123. (Coleção Filó/Estética, n. 1).

_____. Schiller e os gregos. **Kriterion**, Belo Horizonte, v. 46, n. 112, p. 243-252, dez. 2005. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/kr/a/qLzFMgLWm6Dyd9zbgmkW3nG/?lang=pt>>. Acesso em: 23 set. 2021.

SUZUKI, Márcio. Apresentação. In: SCHILLER, Friedrich. **Poesia ingênua e sentimental**. Estudo e tradução de Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1991. p. 9-40. (Coleção Biblioteca Pólen).

_____. Notas. In: SCHILLER, Friedrich. **A educação estética do homem**: numa série de cartas. 8. reimp. Tradução de Roberto Schwarz e Márcio Suzuki; introdução e notas de Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 2014, p. 137-154. (Coleção Biblioteca Pólen).

_____. O belo como imperativo. In: SCHILLER, Friedrich. **A educação estética do homem**: numa série de cartas. Tradução de Roberto Schwarz e Márcio Suzuki; introdução e notas de Márcio Suzuki. 8. reimp. São Paulo: Iluminuras, 2014. p. 9-17. (Coleção Biblioteca Pólen).

TERRA, Ricardo Ribeiro. Algumas questões sobre a filosofia de história em Kant. In: KANT, Immanuel. **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. 4. ed. Organização de Ricardo R. Terra; tradução de Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016, p. 23-67. (Coleção Biblioteca do Pensamento Moderno, n. 16).

THOMAS, Calvin. **The life and works of Friedrich Schiller**. New York: Henry Holt & CO., 1902.

TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. Respondendo à pergunta: quem é a Ilustração? **Discurso**, n. 14, 1983, p. 101-112. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/37905/40632>>. Acesso em: 01 dez. 2019.

TULARD, Jean. **História da Revolução Francesa: 1789-1799**. Tradução de Sieni Maria Campos. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

UNIVERSITÄT BIELEFELD. Universitäts Bibliothek. Digitale Sammlungen. **Berlinische Monatsschrift**. Herausgegeben Friedrich Gedike und Johann Erich Biester, Berlin: Bei Johann Friedrich Unger, Zweiter Band, Julius bis December, 1783. Disponível em: <http://ds.ub.uni-bielefeld.de/viewer!/toc/2239816_002/282/LOG_0037/>. Acesso em: 2 dez. 2019.

_____. Universitäts Bibliothek. Digitale Sammlungen. **Berlinische Monatsschrift**. Herausgegeben Friedrich Gedike und Johann Erich Biester, Berlin: Bei Haude und Spener, Vierter Band, Julius bis December, 1784. Disponível em: <http://ds.ub.uni-bielefeld.de/viewer!/toc/2239816_002/282/LOG_0037/>. Acesso em: 2 dez. 2019.

_____. Universitäts Bibliothek. Digitale Sammlungen. SCHILLER, Friedrich. “Die schmelzende Schönheit. Fortsetzung der Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen. (Im ersten und zweyten Stück der Horen)”. **Die Horen**. 2.B., 6.St., 1795. Disponível em: <http://ds.ub.uni-bielefeld.de/viewer/image/2104386_006/48/#topDocAnchor>. Acesso em: 5 abr. 2020.

VIEIRA, Vladimir. Exaltação. **Estudos Kantianos**, Marília, v. 6, n. 2, p. 87-96, jul./dez., 2018. Disponível em: <<https://doi.org/10.36311/2318-0501.2018.v6n2.18.p8788>>. Acesso em: 22 set. 2021.

_____. Os dois sublimes de Schiller. In: SÜSSEKIND, Pedro (Org.). **Friedrich Schiller**: do sublime ao trágico. Tradução e ensaios de Pedro Sússekind e Vladimir Vieira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011, p. 7-17. (Coleção Filó/Estética, n. 1).

VIRASORO, Rafael. Herder y su época. In : **Vico y Herder**. Ensayos conmemorativos del segundo centenario de la muerte de Vico y del nacimiento de Herder. Buenos Aires: Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Ayres, 1948, p. 287-328.

VORLÄNDER, Karl. Ein bisher noch unentdeckter Zusammenhang Kants mit Schiller. In: **Philosophische Monatshefte**. Redigiert und herausgegeben von Paul Natorp. Berlin: Verlag von Georg Reimer, B. 30, 1894, S. 57-62. Disponível em: <<https://archive.org/details/philosophischem00unkngoog>>. Acesso em: 1 jun. 2020.

WERLE, Marco Aurélio. Winckelmann, Lessing e Herder: estéticas do efeito?. **Trans/Form/Ação: Revista de Filosofia**, São Paulo, v. 23, n. 1, p. 19-50, 2000. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/trans/v23n1/v23n1a02.pdf>>. Acesso em: 25 nov. 2019.

WERTZ, William F., Jr. A Reader's Guide to Schiller's Letters on the Aesthetical Education of Man. **Fidelio. Journal of Poetry, Science, and Statecraft**, Washington, Schiller Institute, v. 14, n. 1-2, Spring/Summer 2005, p. 80-104. Disponível em: <https://archive.schillerinstitute.com/fid_02-06/contents_2002_2006.html#vol_XI_no_1-2>. Acesso em: 9 jun. 2019.

WINCKELMANN, Johann Joachim. Reflexões sobre a imitação das obras gregas na pintura e na escultura. In. _____. **Reflexões sobre a arte antiga**. Introdução de Gerd Bornheim; tradução de Herbert Caro e Leonardo Tochtro. 2. ed. Porto Alegre: Movimento, 1975. p. 37-70. (Coleção Dialética, v. 3).

WITTE, Bernd. German Classicis and Judaism. In : ASCHHEIM, Steven E.; LISKA, Vivian (Eds.). **The German-Jewish Experience Revisited: perspectives jewish texts end contexts**. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2015. p. 43-61.

ZENO.ORG. Bibliothek. Naturwissenschaften. Friedrich Hoven Wilhelm von. **Lebenserinnerungen**. Zweites Buch. Disponível em: <<http://www.zeno.org/Naturwissenschaften/M/Hoven,+Friedrich+Wilhelm+von/Lebenserinnerungen/Zweites+Buch>>. Acesso em: 16 dez. 2019.

ZÖLLNER, Johann Friedrich. "Ist es rathsam, das Ehebündniß nicht ferner durch die Religion zu sanciren?". **Berlinische Monatschrift**. Herausgegeben Friedrich Gedike und Johann Erich Biester, Berlin: Bei Johann Friedrich Unger, Zweiter Band, Julius bis December, 1783, S. 508-516 (December-Ausgabe). Disponível em: <http://ds.ub.uni-bielefeld.de/viewer/rest/pdf/mets/2239816_002.xml/LOG_0076/Ist_es_rathsam_das_Ehebndn_i_ferner_durch_die_Religion_zu_sancieren.pdf>. Acesso em: 2 dez. 2019.

ZUBIRIA, Martín. Introducción. In: SCHILLER, Friedrich. **Sobre la educación estética del hombre en una serie de cartas. De lo sublime. Sobre lo sublime**. Traducción del Alemán, introducción y notas de Martín Zubiria. Mendoza, Argentina: Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, 2016. p. 4-46. Disponível em: <<http://bdigital.uncu.edu.ar/buscador.php>>. Acesso em: 04 mai. 2018.