

Educação estética, educação “sentimental”. Um estudo sobre Schiller

Ricardo Barbosa*

Resumo: O presente trabalho procura mostrar que as estreitas afinidades existentes entre as cartas *Sobre a educação estética do homem* e o ensaio *Sobre poesia ingênua e sentimental* – especialmente no que toca ao diagnóstico da modernidade – nos oferecem boas razões para aceitarmos que a “educação estética” deve ser considerada como uma educação “sentimental”.

Palavras-chave: Schiller, educação estética, ingênuo, sentimental.

Abstract: The present study sought to demonstrate that the close affinities between the letters *On the Aesthetic Education of Man* and the essay *On Naive and Sentimental Poetry* – especially in regard to the diagnosis of modernity – provide good reasons to admit that the “aesthetic education” should be considered as a “sentimental” education.

Key-words: Schiller, aesthetic education, naive, sentimental.

“Schöne Welt, wo bist du? – Kehre wieder,
holdes Blüthenalter der Natur!”

F. Schiller, “Die Götter Griechenlands”.¹

I

“O século deu à luz uma grande época, / Mas o grande momento encontra uma pequena estirpe.”² – Schiller condensou nesse xênio, “O momento”, o que sentira e pensara face às esperanças suscitadas e frustradas pela Revolução Francesa. Em julho de 1793, quando o terror jacobino já havia se instalado, Schiller confiou ao Príncipe de Augustenburg seu diagnóstico sobre “o grande momento”: “A tentativa do povo francês de estabelecer-se nos seus sagrados direitos humanos e conquistar uma liberdade política trouxe a lume apenas a incapacidade e a indignidade do mesmo, e lançou de volta à barbárie e à servidão não apenas este povo infeliz, mas, com ele, também 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

* Professor Associado do Departamento de Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Email: ricjcb@uerj.br. A realização do presente trabalho contou com o apoio de uma Bolsa de Produtividade em Pesquisa do CNPq.

¹ NA 1, 194. – *Schillers Werke. Nationalausgabe. 1. Bd.: Gedichte in der Reihenfolge ihres Erscheinens 1776-1799*. Edição de Julius Petersen e Friedrich Beißner. Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger, 1943.

² NA 1, 313.

nem dignificá-lo nem utilizá-lo. O uso que ela fez e faz deste grande presente do acaso demonstra incontestavelmente que o gênero humano ainda não se livrou da violência tutelar, que o regime liberal da razão chega demasiado cedo onde mal se está pronto para se defender da brutal violência da animalidade, e que aquele, a quem ainda falta muito para a liberdade *humana*, ainda não está maduro para a liberdade *civil*.”³

A este duro *diagnóstico* do presente corresponde um *prognóstico* pouco otimista: “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 esperança nela fundada, até que o caráter da humanidade tenha sido novamente elevado de sua profunda decadência – um trabalho para mais de um século.”⁴

Nas cartas ao Príncipe de Augustenburg, a formação de uma “cultura estética” é prescrita por Schiller como a única *terapia* eficaz em face daquele diagnóstico e de seu correspondente prognóstico. Ao elaborar a versão definitiva daquelas cartas, o motivo central permanece, mas sob uma designação mais explícita e incisiva: a institucionalização social, jurídica e política da liberdade, que fracassara por não ter encontrado as condições subjetivas adequadas, depende da criação destas condições mediante a “educação estética” dos homens.⁵

A primeira série das cartas sobre a educação estética foi publicada em janeiro de 1795 no número de estreia da revista mensal *Die Horen*, editada por Schiller. Ao enviar um fascículo para Christian Garve, Schiller advertiu que esta primeira série era “o início de um todo maior” e que continha sua “profissão-de-fé política”. Como esta “profissão-de-fé política” tomava partido pelo estético e pela educação estética, Schiller aproveitou a ocasião para tratar de “algumas objeções” que, numa carta anterior, Garve fizera “contra o uso da palavra *estético* (*ästhetisch*)”, justificando assim o emprego de uma

³ F. Schiller, *Cultura estética e liberdade. Cartas ao Príncipe de Augustenburg, fevereiro-dezembro de 1793*. Organização, tradução e introdução de Ricardo Barbosa. São Paulo: Hedra, 2009, p. 74-5 / NA 26, 262. – *Schillers Werke. Nationalausgabe. 26. Bd.: Briefwechsel: Schillers Briefe 1.3.1790 – 17.5.1794*. Edição de Edith Nahler e Horst Nahler. Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger, 1992.

⁴ F. Schiller, *Cultura estética e liberdade*, p. 77-8 / NA 26, 264. Cf. tb. *A educação estética do homem*. Tradução de Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1990, p. 48. – Para as citações seguintes, *EE*.

⁵ Para uma ampla e instrutiva abordagem da conjuntura político-social, dos “pressupostos estéticos” e das “motivações pessoais” de Schiller, cf. E. M. Wilkinson e L. A. Willoughby, *Schillers Ästhetische Erziehung des Menschen. Eine Einführung*. Munique: C. H. Beck, 1967, p. 19-47. Cf. tb. R. Leroux, “Introduction”, in F. Schiller, *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*. Paris: Aubier-Montaigne, 1943, p. 5-59.

expressão nada usual: *educação estética*. “Também eu não gosto de, pela intromissão de termos artificiais, dificultar a compreensão de um escrito que deve tornar populares verdades filosóficas para o leitor não erudito. Mas se o encadeamento das frases explica estes termos artificiais, e mesmo se a estes se acrescenta detalhadamente sua explicação, como sempre observei em tais casos, então considero um ganho colocar tais palavras aos poucos mais em circulação, pois assim a precisão no pensar tem de ser necessariamente promovida. Nossa língua, tanto quanto eu saiba, não possui nenhuma palavra que designe a relação de um objeto à faculdade de sentir mais fina (*auf das feinere Empfindungs Vermögen*), pois belo, sublime, agradável etc. são meras espécies desta. Ora, como as expressões moral e físico são usadas sem indecisão pela educação, e como através destes dois conceitos ainda não está expressa de modo algum aquela espécie de educação que se ocupa da formação da faculdade de sentir mais fina (*Ausbildung des feineren Gefühlsvermögens*), considerei lícito, e mesmo necessário, fazer menção a uma educação *estética*.”⁶

Schiller apresenta suas cartas *Sobre a educação estética do homem* declarando que elas contêm os resultados de suas “investigações *sobre o belo e a arte*”.⁷ Sua dívida para com a filosofia de Kant é assinalada, mas o que logo se impõe é a necessidade de justificar o seu próprio trabalho; afinal, não haveria algo de “extemporâneo” na “busca de um código de leis para o mundo estético”?⁸ À primeira vista, tudo se passa como se tais “investigações *sobre o belo e a arte*” não pudessem ter lugar numa época dominada pelo valor da “utilidade” e pelo espírito da Revolução Francesa – a “construção de uma verdadeira liberdade política”.⁹ É contra este pano de fundo que Schiller ergue sua tese central: embora a arte seja filha da liberdade, a beleza precede a liberdade; a solução do problema político exige assim a mediação do estético, “pois é pela beleza que se vai à liberdade”.¹⁰

Este é o argumento dominante nas nove primeiras cartas. Mas como pode a beleza levar à liberdade e ser o esteio de um Estado racional? “Quando o artesão

⁶ NA 27, 125-6. Carta a Garve, 25 de janeiro de 1795. Schiller se referira à sua “profissão-de-fê” em face da “calamidade política” do presente já em 20 de outubro de 1794, quando enviou para Goethe os originais da primeira série das cartas sobre a educação estética, com as quais faria, sem a menor “captatio benevolenciae”, seu “Debüt” em *Die Horen*. NA 27, 67. – *Schillers Werke. Nationalausgabe. 27. Bd.: Briefwechsel: Schillers Briefe 1794-1795*. Edição de Günther Schulz. Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger, 1958.

⁷ *EE*, 23.

⁸ *EE*, 25.

⁹ *EE*, 25.

¹⁰ *EE*, 26.

conserta o mecanismo do relógio”, escreve Schiller, “deixa que a corda se acabe; o mecanismo vivo do Estado, entretanto, precisa ser corrigido enquanto pulsa, as engrenagens são trocadas enquanto giram. É preciso, portanto, procurar um suporte para a subsistência da sociedade que a torne independente do Estado natural que se quer dissolver. Este suporte não se encontra no caráter natural egoísta e violento do homem, que visa muito mais à destruição que à conservação da sociedade; encontra-se tampouco em seu caráter ético, que pela pressuposição deve ser primeiro formado e com o qual, por ser livre e nunca aparecer, o legislador não poderia contar com segurança e no qual não poderia influir. Seria preciso separar, portanto, do caráter físico o arbítrio, e do moral a liberdade – seria preciso que o primeiro concordasse com leis e que o segundo dependesse de impressões; seria preciso que aquele se afastasse um pouco da matéria e este dela se aproximasse um tanto –, para engendrar um terceiro caráter, aparentado com os outros dois, que estabelecesse a passagem do domínio das simples forças para o das leis, e que, longe de impedir a evolução do caráter moral, desse à eticidade invisível o penhor dos sentidos.”¹¹ Este “terceiro caráter”, mediador entre a natureza e a liberdade, é precisamente o caráter estético a ser formado pela cultura do gosto e das artes.

Schiller vê refletida na ideia do Estado racional a imagem do homem assim formado, em contraste com a realidade social do presente. Esta se afigura para Schiller como um todo antagônico: enquanto as classes inferiores recaem na selvageria, as classes superiores permitem que a própria cultura corrompa a sua disposição moral. “Vê-se, assim, o espírito do tempo balançar entre perversão e grosseria, entre desnaturado e meramente natural, entre superstição e descrença moral, e é apenas o contrapeso do ruim que ainda lhe põe, por vezes, limites.”¹²

Mas o que pode parecer um traço universal da história de “todos os povos a caminho da cultura” é antes uma especificidade da época moderna. Para Schiller, esta especificidade resulta evidente pelo contraste com o mundo grego. “Naqueles dias do belo despertar das forças espirituais, os sentidos e o espírito não tinham ainda domínios rigorosamente separados; a discórdia não havia incitado ainda a divisão belicosa e a demarcação das fronteiras. A poesia não cortejara a espirituosidade, nem a especulação se rebaixara pelo sofisma. Podiam, se necessário, trocar os seus misteres, pois as duas, cada qual a seu modo, honravam a verdade. Por mais alto que a razão se elevasse, trazia

¹¹ *EE*, 28-9.

¹² *EE*, 37.

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! Também entre nós se projetou a imagem da espécie, ampliada em suas partes, nos indivíduos – mas por fragmentos, não em combinações diferentes, de modo que, para reconstituir a totalidade da espécie, é preciso indagar, um a um, todos os indivíduos. Entre nós, é-se tentado a afirmar, as faculdades da mente manifestam-se também divididas na experiência, tal como o psicólogo as distingue na representação, e não vemos apenas 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.”¹³ Ao que pese a tendência à idealização da infância da civilização europeia, toda a ênfase recai sobre o contraste entre a cultura grega como uma totalidade harmonicamente diferenciada e o mundo moderno como o mundo do conflito e da fragmentação das forças humanas.¹⁴

II

Mas qual seria o cerne desta oposição entre o passado e o presente, entre os gregos e os modernos? “Por que o indivíduo grego era capaz de representar seu tempo, e por que não pode ousá-lo o indivíduo moderno? Porque aquele recebia suas forças da natureza, que tudo une, enquanto este as recebe do entendimento, que tudo separa.”¹⁵ Eis aqui a tese de Schiller: no cerne daquela oposição temos, pois, de um lado, a natureza como um poder unificador e, de outro, o entendimento e sua disciplina analítica, dissociadora. Mas como se deu a passagem de um momento ao outro, a supremacia do entendimento sobre a natureza? Pelo desenvolvimento da cultura, dirá Schiller. “Foi a própria cultura que abriu essa ferida na humanidade moderna. Tão logo

¹³ *EE*, 40.

¹⁴ O *malaise* de Schiller em relação ao presente não se manifesta *inicialmente* por razões políticas e sim pela atribuição de um altíssimo valor à cultura grega. O poema “Os Deuses da Grécia” (1788) evoca intensa e melancolicamente um passado grandioso em contraste com o mundo moderno. Embora o otimismo *aufgeklärte* em relação ao presente ainda figure vivamente em outros escritos da mesma época, como no poema “Os artistas” (1788-89) e na famosa preleção inaugural de Schiller em Jena, “O que significa e com que fim se estuda história universal?” (1789), ele não mais retornará em obras posteriores. Cf. H. Koopmann, “Schiller und das Ende der aufgeklärten Geschichtsphilosophie”, H.-J. Knobloch e H. Koopmann (org.), *Schiller heute*. Tübingen: Stauffenburg Verlag, 1996, p. 17-8. – Cf. tb. W. Frick, “Schiller und die Antike”, in H. Koopmann (org.), *Schiller-Handbuch*. Stuttgart: Alfred Kröner, 1998, p. 91-116.

¹⁵ *EE*, 40.

a experiência ampliada e o pensamento mais preciso tornaram necessária uma separação mais nítida das ciências, assim como, por outro lado, o mecanismo mais intrincado dos Estados tornou necessária uma delimitação mais rigorosa dos estamentos e dos negócios, rompeu-se a unidade interior da natureza humana e uma luta funesta separou as suas forças harmoniosas. O entendimento intuitivo e o especulativo dividiram-se com intenções belicosas em campos opostos, cujos limites passaram a vigiar com desconfiança e ciúme, e com a esfera à qual limitou sua atuação, cada um deu a si mesmo um senhor que não raro termina por oprimir as demais potencialidades. Enquanto aqui a imaginação luxuriosa devasta as penosas plantações do entendimento, mais além do espírito de abstração consome o fogo junto ao qual o coração deveria aquecer-se e no qual deveria inflamar-se a fantasia.”¹⁶

Este desenvolvimento fragmentário da cultura pela divisão do trabalho e a especialização dos saberes também invadiu a esfera político-institucional, determinando o “novo espírito de governo”¹⁷ e conformando mais e mais a vida social. Como já foi notado inúmeras vezes, o diagnóstico de Schiller se apresenta aqui com as feições de uma primeira crítica ao fenômeno da alienação e reificação dos seres humanos. “A natureza de pólipo dos Estados gregos, onde cada indivíduo gozava uma vida independente e podia, quando necessário, elevar-se à totalidade, deu lugar a uma engenhosa engrenagem cuja vida mecânica, em sua totalidade, é formada pela composição de infinitas partículas sem vida. Divorciavam-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 de 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. Mesmo esta participação parca e fragmentária, porém, que une ainda os membros isolados ao todo, não depende de formas que eles se dão espontaneamente (pois como se poderia confiar à sua liberdade um mecanismo tão artificial e avesso à luz?), mas é-lhes prescrita com severidade escrupulosa num formulário ao qual se mantém preso o livre conhecimento. A letra morta substitui o entendimento vivo, a memória bem treinada é guia mais seguro que gênio e sensibilidade.”¹⁸

¹⁶ *EE*, 40-1.

¹⁷ *EE*, 41.

¹⁸ *EE*, 41.

Schiller continua: “Quando a comunidade torna a profissão medida do homem, quando honra num cidadão somente a memória, noutra apenas o entendimento tabelar, e num terceiro a habilidade mecânica; quando aqui exige apenas conhecimento, indiferente ao caráter, e acolá considera a maior turvação do entendimento compensada pelo espírito de ordem e pelo comportamento legal; quando quer ver ao mesmo tempo essas habilidades isoladas exercitadas numa grande intensidade, da mesma forma que exige o sujeito de toda extensão – 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? 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. (...) Vai-se aniquilando assim, pouco a pouco, a vida concreta individual, para que o abstrato do todo prolongue sua existência precária, e o Estado continua eternamente estranho a seus cidadãos, pois que o sentimento não pode encontrá-lo em parte alguma.”¹⁹ A alienação do homem dá-se na medida mesma de sua reificação frente a si mesmo, aos seus iguais, à natureza e às instituições da sociedade.

A que atribuir este destino histórico? Como pôde a civilização transitar de uma configuração viva e harmoniosa de suas forças para o seu oposto? Na resposta a esta pergunta encontra-se uma das teses centrais da filosofia da história de Schiller. Embora a destruição daquela configuração viva e harmoniosa das forças humanas pelo seu desenvolvimento fragmentário mutile os indivíduos, “inexiste outra maneira de a espécie progredir”.²⁰ Assim Schiller explica o esgotamento da cultura grega, pois ela teria atingido um tal ponto na configuração de suas forças vitais que o ímpeto de desenvolvê-las ainda mais só poderia ser satisfeito ao preço de sua fragmentação pelo conflito entre elas. Em suma, a configuração harmônica das forças vitais humanas tornara-se num entrave para a expansão destas forças. “Não houve outro meio de desenvolver as múltiplas potencialidades do homem senão opondo-as. Este antagonismo das forças é o grande instrumento da cultura, mas apenas o instrumento; pois, enquanto dura, está-se apenas a caminho dela.”²¹ À primeira vista, Schiller parece sugerir que está de acordo com Kant, para quem o antagonismo das disposições naturais humanas seria o

¹⁹ *EE*, 41-2.

²⁰ *EE*, 43.

²¹ *EE*, 44.

elemento propulsor da história como uma espécie de artilheiro da natureza, que opera tendo em vista, não os indivíduos, mas a formação da espécie como um todo.²² No entanto, Schiller se distingue de Kant num aspecto importante, pois diz que o antagonismo das forças, mais do que um meio, é um meio a ser superado pela cultura finalmente atingida, quando para Kant o antagonismo é ineliminável, o que torna necessário configurá-lo de tal modo que a tensão social seja mantida como um encordoamento a ser permanentemente afinado em proveito de sua máxima possibilidade de ressonância.

Schiller formula sua visão da dinâmica do indivíduo e da espécie, da fragmentação e da totalidade, ligando-a ao seu diagnóstico do presente e às perspectivas de uma transformação da sociedade. “O exercício unilateral das forças conduz o indivíduo inevitavelmente ao erro; a espécie, porém, à verdade. (...) 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. 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? Teríamos sido os servos da humanidade, teríamos feito trabalho servil por ela durante milênios e imprimido em nossa natureza mutilada as marcas degradantes dessa servidão – para que a geração futura possa cuidar de sua saúde moral num ócio ditoso e desenvolver a livre estatura de sua humanidade!”²³

No entanto, aceitar este sacrifício seria o mesmo que sucumbir à natureza em detrimento da razão. “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? É falso, portanto, afirmar que a formação das forças isoladas torna necessário o sacrifício de sua totalidade; e mesmo que a lei da natureza se empenhe por isso, tem de depender de nós restabelecer em nossa natureza, através de uma arte mais elevada, essa totalidade que foi destruída pelo artifício.”²⁴

²² I. Kant, “Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht”, in *Werke*. Edição de Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, vol. 9, A 392-3.

²³ *EE*, 44-5.

²⁴ *EE*, 45.

Mas como fazê-lo? O restabelecimento daquela totalidade destruída não poderia ser obra do Estado, pois é o Estado que deve ser reconstruído sobre a natureza humana restituída à sua unidade fundamental. “O caráter da época, portanto, deve por um lado reerguer-se de sua profunda degradação, furtar-se à cega violência da natureza e, por outro, regressar à sua simplicidade, verdade e plenitude: tarefa para mais de *um século*.”²⁵ Diante deste prognóstico, Schiller admite que cabe à filosofia um papel importante, pois é preciso que a razão se torne numa força real. “A razão fez o que pôde para encontrar e estabelecer a lei; sua aplicação depende da vontade corajosa e do vivo sentimento. Para que a verdade vença o conflito contra forças, é preciso que ela mesma se torne primeiro uma *força* e apresente um *impulso* como seu defensor no reino dos fenômenos; pois impulsos são as únicas forças motoras no mundo sensível. Se até agora ela não comprovou sua força vitoriosa, isso não se deve ao entendimento que não soube revelá-la, mas ao coração que a ela se fechou e ao impulso que por ela não agiu.”²⁶ É sintomático que isto se passe justamente numa época que se diz a época da *Aufklärung*. Por que o esclarecimento ainda não se fez uma força viva? – “onde reside, pois, a causa de ainda sermos bárbaros?”²⁷

Schiller retoma o dito de Cícero que Kant tornara em lema da *Aufklärung* – “*sapere aude*”, ousa saber! –, mas também adverte: a deusa da sabedoria surge armada da cabeça de Júpiter porque o que a aguarda é a luta em todas as frentes. De um lado, estão aqueles cuja lida diária contra a privação esgota suas forças para o pensamento próprio, pelo que se deixam tutelar. “Satisfeitos de escaparem, eles mesmos, ao penoso esforço do pensar, concedem de bom grado aos outros a tutela sobre os seus conceitos, e se carências mais altas manifestam-se neles, agarram-se com fé ávida às fórmulas que Estado e clero têm reservadas em tais casos.”²⁸ Ao lado destes “homens infelizes”, objetos de sua “compaixão”, estão aqueles que, tendo escapado à luta diária pela sobrevivência, ainda assim “preferem (...) o crepúsculo dos conceitos obscuros”.²⁹ Schiller os despreza. “Visto que fundaram todo o edifício de sua felicidade sobre estas ilusões que a luz hostil do conhecimento deve dissipar, como poderiam comprar tão caro uma verdade, que começa tomando-lhes tudo o que para eles possui valor? Seria

²⁵ *EE*, 48.

²⁶ *EE*, 49.

²⁷ *EE*, 50.

²⁸ *EE*, 50.

²⁹ *EE*, 50.

preciso que já fossem sábios para que amassem a sabedoria: uma verdade já sentida por aquele que deu nome à filosofia.”³⁰

Daí a conclusão de Schiller: para que a razão se torne numa força viva, a *Aufklärung* deve ser ampliada e radicalizada. É preciso que ela resulte numa *Aufklärung estética*, pois o êxito da transformação do modo de pensar e agir depende da transformação do modo de sentir. “Não é suficiente, pois, dizer que toda ilustração do entendimento só merece respeito quando refluí sobre o caráter; ela parte também, em certo sentido, do caráter, pois o caminho para o intelecto precisa ser aberto pelo coração. A formação da sensibilidade é, portanto, a necessidade mais premente da época, não apenas porque ela vem a ser um meio de tornar o conhecimento melhorado eficaz para vida, mas também porque desperta para a própria melhora do conhecimento.”³¹

III

A “formação da sensibilidade” é a tarefa primordial da educação estética. Se o esclarecimento trouxe luz, cabe à educação estética trazer o calor,³² de tal modo que o que a razão ilumina seja aquecido pelo sentimento e a *Aufklärung* tenha na educação estética a sua consumação. A crença de que a formação das forças humanas não exige “o sacrifício de sua totalidade”, de que “restabelecer em nossa natureza (...) essa totalidade que foi destruída pelo artifício” depende de uma educação estética, entendida como uma ampliação e radicalização da *Aufklärung* – esta crença torna-se mais clara a partir das reflexões de Schiller sobre o “ingênuo” e o “sentimental”. A primeira evidência do interesse de Schiller por estes motivos encontra-se numa carta a Körner de 4 de outubro de 1793, quando disse que planejava publicar em *Neue Thalia* “um pequeno tratado” sobre o “ingênuo”.³³ Cerca de um ano depois, Schiller comunicou a Körner que vinha elaborando sua correspondência com o Príncipe de Augustenburg para publicá-la como uma obra autônoma intitulada *Sobre a educação estética do homem*. “Ao lado disso”, ele dizia, “trabalho num artigo sobre *natureza e ingenuidade* que me cativa cada vez mais e me parece particularmente exitoso. Escrevo aqui mais a

³⁰ *EE*, 50-1.

³¹ *EE*, 51. Cf. E. Wilkinson, “Schiller und die Idee der Aufklärung. Betrachtungen anlässlich der Briefe über die ästhetischen Erziehung”, in *Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft*, 4, 1960, p. 45 e 55-6.

³² F. Schiller, *Cultura estética e liberdade*, p. 79-80 / *NA* 26, 266.

³³ *NA* 26, 289.

partir do coração, e com amor. Ele é como que uma ponte para a minha produção poética.”³⁴

Frutos de um mesmo contexto, *Sobre a educação estética do homem* e *Sobre poesia ingênua e sentimental* são obras que se comunicam sob vários aspectos, especialmente porque estão intimamente ligadas pela filosofia da história que subjaz ao diagnóstico da modernidade. O contraste entre o mundo antigo e o mundo moderno também desempenha um papel central na reflexão sobre o “natural” e o “ingênuo”. “Entre eles”, escreveu Schiller sobre os gregos, “a cultura não degenerou a ponto de se abandonar a natureza. Todo edifício de sua vida social estava erigido em sensações, não num trabalho de arte mal acabado; mesmo sua mitologia era o estro de um sentimento ingênuo, o rebento de uma imaginação jovial, não da razão meditabunda, como a fé eclesiástica das nações modernas; portanto, já que não perdera a natureza na humanidade, também fora dela o grego não podia ser por ela surpreendido e nem ter uma necessidade tão premente de objetos nos quais a reencontrasse. Uno consigo mesmo e feliz no sentimento de sua humanidade, esta era o máximo no qual precisava deter-se e do qual tinha de empenhar-se em aproximar todo o resto; ao passo que *nós outros*, cindidos de nós mesmos e infelizes em nossas experiências da humanidade, não temos nenhum interesse mais premente do que dela fugir e afastar de nossos olhos uma forma tão malograda. O sentimento de que se fala aqui não é, portanto, aquele que os antigos tinham; é, antes, igual ao que *temos pelos antigos*. Eles sentiam naturalmente; nós outros sentimos o natural.”³⁵

As consequências filosóficas do contraste entre o mundo antigo e o mundo moderno não são significativas apenas para a solução do problema político da atualidade, como se vê em *Sobre a educação estética do homem*; elas também servem de fundamento para uma formulação exaustiva do problema da criação poética, centrada justamente numa reflexão sobre o “natural”. “Já por seu conceito os poetas são em toda parte os *guardiães* da natureza. Onde já não possam ser completamente, onde já tenham experimentado em si mesmos a influência de formas arbitrárias e artificiais ou tenham

³⁴ NA 27, 46. Carta a Körner, 12 de setembro de 1794. A “produção poética” à qual Schiller alude aqui era o projeto de *Wallenstein*. – O artigo “Do ingênuo” apareceu enfim no número de novembro de 1795 de *Die Horen*. O número de dezembro traria sua continuação, “Os poetas sentimentais”, e o seguinte o último escrito da série: “Conclusão do artigo sobre os poetas ingênuos e sentimentais, com algumas observações relativas a uma diferença característica entre os homens”. Schiller fundiu os três trabalhos num único texto, *Sobre poesia ingênua e sentimental*, publicado no segundo volume dos seus *Escritos menores em prosa* (Leipzig, 1800).

³⁵ F. Schiller, *Poesia ingênua e sentimental*. Tradução e introdução de Márcio Suzuki. São Paulo. Iluminuras, 1991, p. 56. – Para as citações seguintes, *PIS*.

tido de combatê-la, surgirão como *testemunhas* ou *vingadores* da natureza. *Serão* natureza ou *buscarão* a natureza perdida. Daí nascem duas maneiras poéticas de criar completamente distintas, mediante as quais se esgota e mede todo o domínio da poesia. Todos os que realmente são poetas pertencerão ou aos *ingênuos* ou aos *sentimentais*, conforme seja constituída a época em que florescem ou conforme condições acidentais exerçam influência sobre a formação geral ou sobre a disposição momentânea de suas mentes.”³⁶

A pretensão de universalidade da tese de Schiller é clara e enfática: o ingênuo e o sentimental *esgotam* “todo o domínio da poesia”. Entretanto, “ingênuo” e “sentimental” não são apenas predicados estéticos, e sim, antes de tudo, categorias antropológicas e histórico-filosóficas representativas de dois *estados* distintos de configuração das forças humanas fundamentais. “Enquanto ainda é natureza pura, quer dizer, não é natureza rude, o homem atua como indivisa unidade sensível e como todo harmonizante. Sentidos e razão, faculdade receptiva e espontânea ainda não se cindiram e muito menos estão em desacordo. Suas sensações não são o jogo informe do acaso, nem seus pensamentos o jogo sem conteúdo da faculdade de representação; aquelas provêm da lei da *necessidade*; estes, da *realidade*.”³⁷ – Este estado de equilíbrio natural, ingênuo e originário, é justamente o que se perde com o desenvolvimento da cultura: “Se o homem entrou no estado de cultura e a arte nele pousou a mão, suprime-se a harmonia *sensível*, e ele ainda pode se manifestar apenas como unidade *moral*, ou seja, empenhando-se pela unidade. A harmonia entre o seu sentir e pensar, que no primeiro estado ocorria *realmente*, agora existe apenas *idealmente*; já não está nele, mas fora, como um pensamento que deve primeiramente ser realizado, não mais como um fato de sua vida.”³⁸ São estes dois estados que se expressam nos dois modos de criação que esgotam o domínio da poesia. Se a poesia visa a “*dar à humanidade a sua expressão mais completa possível*”, ela resultará ou bem na “*imitação mais completa possível do real*”, conforme o “estado de simplicidade natural”, ou bem na “*elevação da realidade ao Ideal*”, isto é, na “*exposição do Ideal*”, conforme o “estado de cultura”.³⁹

Com Kant, Schiller admite que a contemplação estética pura da natureza ou do que tomamos como tal suscita em nós um interesse e uma satisfação que já não são mais

³⁶ PIS, 57.

³⁷ PIS, 60.

³⁸ PIS, 60-1.

³⁹ PIS, 61.

de cunho estritamente estético, e sim moral, pois são mediatizados por uma ideia da razão. O que nos apraz numa “flor singela”, numa “fonte” ou numa “rocha musgosa”, diz Schiller, “não são esses objetos”, e sim “uma Ideia exposta por seu intermédio. Neles amamos a vida silenciosamente geradora, o tranquilo atuar por si mesmos, o ser segundo leis próprias, a necessidade interna, a eterna unidade consigo mesmos. *São* o que nós *fomos*; são o que *devemos vir a ser de novo*. Fomos natureza como eles, e nossa cultura deve nos reconduzir à natureza pelo caminho da razão e da liberdade. São, portanto, expressão de nossa infância perdida, que para sempre permanece como aquilo que nos é mais precioso; por isso, enchem-nos de uma certa melancolia. Ao mesmo tempo, são expressões de nossa suprema completude no Ideal, transportando-nos, por isso, a uma sublime comoção.”⁴⁰

Esta nostalgia da infância, na qual se mesclam traços do belo e do sublime, não deve ser tomada como uma nostalgia meramente retrospectiva, fixada no passado, mas como um estímulo para a sua reconquista no mais alto grau da formação e da cultura, para o qual o Ideal é a norma. Mas por que este misto de sublime comoção e melancolia diante da infância? “Não ficamos comovidos porque olhamos para a criança do alto de nossa força e perfeição, mas porque da *limitação* de nosso estado, que é inseparável da *determinação* uma vez atingida por nós, *elevamos o olhar* para a *determinabilidade* ilimitada e para a inocência pura da criança, e em tal instante nosso sentimento está muito visivelmente mesclado a uma certa melancolia para que se possa desconhecer a sua fonte. Na criança se expõem a *predisposição* e a *destinação*; em nós, o acabamento, que sempre permanece infinitamente aquém destas. Por isso, a criança torna presente para nós o Ideal, não certamente o acabado, mas o proposto como tarefa, e o que nos comove não é de modo algum a representação de sua privação e de seus limites, é, muito ao contrário, a representação de sua força pura e livre, de sua integridade, de sua infinitude. Para o homem de costumes e de sensibilidade, a criança será, pois, um objeto *sagrado*, ou seja, um objeto que aniquila toda grandeza da experiência mediante a grandeza de uma Ideia, e que ganha de novo, em abundância, no juízo da razão, o que quer que possa perder no juízo do entendimento.”⁴¹ É interessante que Schiller não tenha explorado aqui a visível analogia entre esta visão da infância e o que nas cartas sobre a educação estética é caracterizado como o estado de determinabilidade plena franqueado pelo impulso lúdico. Mas é justamente este misto de sublime comoção e

⁴⁰ *PIS*, 44.

⁴¹ *PIS*, 45-6.

melancolia que torna o olhar do adulto para a criança, bem como o do homem moderno para o antigo, um olhar sentimental, pois os gregos representariam para os modernos o que a infância deve significar para o indivíduo.

IV

Schiller caracterizou o ingênuo e o sentimental como categorias representativas de dois *estados* distintos de configuração das forças humanas fundamentais, e a poesia como um esforço para “*dar à humanidade a sua expressão mais completa possível*”. No entanto, o que é visado pela poesia – e realizado por ela *com os seus próprios meios* – é também o que Schiller aspirou como filósofo. Nesse caso, porém, “*dar à humanidade a sua expressão mais completa possível*” significa restituí-la pela *reflexão* mediante *conceitos*. Entretanto, a filosofia e a poesia não se afiguravam para Schiller como as metades cindidas de um discurso ideal e inatingível. Em face da superioridade da poesia, restava à filosofia aproximar-se dela, mas sem renunciar aos seus próprios meios. Isto explica e justifica o empenho de Schiller na *escrita* mesma de suas obras filosóficas. Sua defesa de uma forma de exposição já não mais somente “popular” ou “científica”, e sim “bela”, caracterizada pela “ação recíproca” entre os conceitos e as imagens – e entre o valor de verdade e o valor estético – expressa a sua convicção de que também a filosofia deve falar para o homem como um todo.⁴² Mas poderia a *filosofia* – especialmente uma filosofia *crítica* – ser ingênua, tão ingênua quanto alguma poesia dos antigos e dos modernos? Schiller dá a entender que a filosofia grega chegara a ser ingênua, mas é muito pouco específico. No entanto, a filosofia de Schiller – seu “idealismo estético” – é claramente sentimental.⁴³

Numa de suas mais famosas cartas a Goethe, de 31 de agosto de 1794, Schiller descreve melancolicamente o *modus operandi* de sua natureza híbrida, sentimentalmente cindida entre a poesia e a filosofia, em contraste com o gênio de Goethe. “Seu espírito opera intuitivamente num grau extraordinário, e todas as suas forças pensantes se afiguram como que comprometidas com a imaginação como a sua representante comum. Isto é fundamentalmente o que de mais elevado o homem pode fazer de si mesmo, tão logo tem êxito em generalizar sua intuição e em tornar sua

⁴² Cf. R. Barbosa, “Verdade e beleza. Schiller e o problema da escrita filosófica”, in *Revista de Filosofia da SEAF*, ano IV, nº 4, 2004, p. 16-37.

⁴³ Cf. W. Marx, “Schillers ‘sentimentalische’ Philosophie und ihre ‘naiven’ Komponenten”, in *Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft*, 30, 1996, p. 251-64.

sensação em legisladora. O Sr. se esforça por isso, e em que alto grau já o alcançou! *Meu* entendimento opera propriamente de modo mais simbolizante, e assim oscilo como um híbrido entre o conceito e a intuição, entre a regra e a sensação, entre a cabeça técnica e o gênio. Foi isto que me conferiu, particularmente nos primeiros anos, um aspecto bastante desajeitado tanto no campo da especulação como no da arte poética; pois habitualmente o poeta se precipitava onde eu devia filosofar, e o espírito filosófico onde eu queria poetar. Ainda agora sucede frequentemente comigo que a imaginação perturbe minhas abstrações, e o frio entendimento minha poesia. Caso possa me tornar em senhor destas duas forças, de modo a poder, pela minha liberdade, assinalar a cada uma delas os seus limites, então uma bela sorte ainda me espera; infelizmente, porém, depois que comecei a conhecer corretamente minhas forças morais e a fazer uso delas, uma doença ameaça arruinar minhas forças físicas. Dificilmente terei tempo para consumir em mim uma grande e geral revolução do espírito, mas farei o que posso; e quando finalmente o edifício desabar, terei talvez salvado do incêndio o que era digno de ser conservado.”⁴⁴

Quando recebeu o tão esperado primeiro volume de *Wilhelm Meister*, Schiller confiou a Goethe um profundo desconforto, em tudo característico de sua pulsão sentimental: “Não posso lhe expressar o quanto me é frequentemente penoso tirar os olhos de um produto dessa espécie e voltá-los para a filosofia. Lá tudo é tão serena, tão viva, tão harmonicamente resolvido, e tão humanamente verdadeiro, enquanto aqui é tudo tão austero, tão rígido e abstrato, e sumamente inatural (*unnatürlich*), pois toda natureza é somente síntese e toda filosofia, antítese. Na verdade, posso dar a mim mesmo o testemunho de ter permanecido, em minhas especulações, tão fiel à natureza quanto suporta o conceito da análise; sim, talvez tenha permanecido mais fiel a ela do que os nossos kantianos considerariam permitido e possível. No entanto, sinto não menos vivamente a distância infinita entre a vida e o raciocínio (*Raisonnement*) – e, num tal momento melancólico, não posso me abster de interpretar como uma falha em minha natureza o que numa hora serena tenho de considerar meramente como uma propriedade natural da coisa. Contudo, é certo que o poeta é o único *homem* verdadeiro, e o melhor filósofo é apenas uma caricatura diante dele. Não é preciso lhe assegurar de que estou na completa expectativa de saber o que dirá sobre a minha metafísica do belo. Assim como o belo é tomado do homem como um todo, minha análise é tomada de

⁴⁴ NA 27, 32.

minha humanidade como um todo, e é muitíssimo importante para mim saber como esta concorda com a sua.”⁴⁵

Schiller recebeu o primeiro volume do *Meister* poucos dias antes de o fascículo de estreia de *Die Horen* ser publicado, trazendo o início de sua “metafísica do belo” na primeira série das cartas *Sobre a educação estética do homem*. O melhor romance de Goethe e a melhor e mais influente obra filosófica de Schiller vieram ao mundo praticamente ao mesmo tempo. Num momento em que ambos davam tudo de si em suas respectivas criações, as diferenças e as tensões entre o trabalho poético e o filosófico, sempre sentidas por Schiller com pesar, encontram na carta citada uma expressão especialmente significativa. Habitante destes dois reinos opostos, pertencendo ao primeiro por vocação e ao segundo por uma necessidade nascida dessa vocação, Schiller faz de sua filosofia um testemunho desta dupla e tensa condição. A beleza não se deixa tratar sem que o próprio tratamento não a expresse; e porque deve expressar a natureza do homem como um todo, a análise do belo não pode ser separada da expressão da natureza do próprio filósofo. A natureza é o motivo dominante nesta consideração conjunta da poesia e da filosofia; e a fidelidade à natureza em geral é tanto mais autêntica quanto mais sentida é a fidelidade à natureza mista do homem e mais decidido o empenho de restituí-la por inteiro.⁴⁶ Contudo, enquanto se esforça por isso, o analista se rende ao poeta, “o único *homem* verdadeiro”, pois mesmo “o melhor filósofo é apenas uma caricatura diante dele”.

Uma caricatura restitui a verdade pelo exagero, e é comum que suscite o riso. Schiller quis dizer a verdade sobre a beleza, mas seu tom é melancólico, embora não direta, e sim refletidamente melancólico, pois não comunica de imediato o que sente, e sim o que sente e pensa em relação ao que sente. Esta é a *Stimmung* fortemente presente em *Sobre a educação estética do homem*. Por ser uma obra *sobre* a educação estética, ela mesma, pela sua própria natureza *filosófica*, é uma contribuição indireta – reflexiva – à educação estética propriamente dita, cujo “instrumento são as belas-artes” e cujas “fontes nascem em seus modelos imortais”;⁴⁷ pois, ainda que vise ao público culto em geral, é muito mais uma *Aufklärung* para *Aufklärer*, uma educação para educadores, entre os quais estão os filósofos, mas, sobretudo, os artistas, *die Meister*. A 9ª carta,

⁴⁵ NA 27, 116-7. – Carta a Goethe, 7 de janeiro de 1795.

⁴⁶ Cf. R. Barbosa, “Verdade e beleza. Schiller e o problema da escrita filosófica”.

⁴⁷ EE, 53.

especialmente a sua segunda metade, é uma demonstração eloquente deste propósito.⁴⁸ Como notaram B. von Wiese e H. Koopmann, esta carta “é mais um hino em prosa do que uma discussão”, merecendo assim ser lida em voz alta, ao mesmo tempo em que é o *point sublime* de toda a discussão anterior:⁴⁹ Schiller se dirige diretamente ao artista, ao “jovem amigo da verdade e da beleza”⁵⁰ e, como um conselheiro, valendo-se do tom amigável da segunda pessoa do singular, fala sem rodeios do *ethos* do artista, das *virtudes* que deve cultivar para estar à altura de sua *destinação* numa época tão adversa às artes e, por isso mesmo, tão carente dos seus efeitos. Nesta imagem ideal do artista, Schiller pretendeu traçar o retrato de Goethe, como lhe disse quando do envio da primeira série das cartas sobre a educação estética.⁵¹ É significativo que esta série tenha sido concluída justamente com aquela forte imagem.

Seja como uma ideia filosófica, seja como a designação dos efeitos prático-terapêuticos das obras exemplares para a formação do caráter dos indivíduos modernos em busca da liberdade, a educação estética é uma educação sentimental.⁵² O ingênuo não carece de educação. Sua existência é espontaneamente educativa, embora só se mostre assim ao olhar reflexivo do moderno sentimental, pois este vê no ingênuo o

⁴⁸ *EE*, 54-6.

⁴⁹ *NA* 21, 258. – *Schillers Werke. Nationalausgabe. 21. Bd.: Philosophische Schriften: Zweiter Teil*. Edição de Benno von Wiese, com a colaboração de Helmut Koopmann. Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger, 1963.

⁵⁰ *EE*, 55.

⁵¹ *NA* 27, 67. Carta a Goethe, 20 de outubro de 1794.

⁵² A expressão “educação sentimental” figura no título e retorna duas vezes no artigo de Anne Pollok, “Schillers sentimentalische Erziehung und die popularphilosophische Aufklärungsästhetik” (in J. Stolzenberg e L.-T. Ulrichs (org.), *Bildung als Kunst: Fichte, Schiller, Humboldt, Nietzsche*. Berlim/Nova York: Walter de Gruyter, 2010, p. 87-102). A autora afirma corretamente que a formação da unidade harmoniosa da natureza mista do homem seria um típico anseio “sentimental”. Entretanto, a expressão “educação sentimental” é usada mais pelo seu poder de sugestão do que como um conceito destinado a restituir o sentido mais fundamental da “educação estética” – que é, naturalmente, a educação estética do *problemático* homem *moderno*. A autora se concentra em mostrar que a visão de Schiller do problema da unidade da natureza humana, formulado em seus escritos estéticos maduros na linguagem de Kant e Fichte, também se enraíza nas concepções estéticas da filosofia popular da época da *Aufklärung*, particularmente em Moses Mendelssohn. Já o artigo de Konrad Paul Liessmann, “L’*éducation sentimentale*. Über naïve und sentimentalische Erziehung” (in G. Schaufler (org.), *Schule der Gefühle. Zur Erziehung von Emotion und Verhalten*. Innsbruck-Wien: Tyrolia, 1994, p. 49-61) sugere, com base em Schiller, estas duas modalidades de educação – a ingênua e a sentimental –, mas não no âmbito de uma interpretação da filosofia de Schiller, e sim a propósito de uma “educação dos sentimentos”. – Ao tratar do intenso intercâmbio entre Goethe e Schiller à época da criação de *Wilhelm Meister*, Peter-André Alt observa que Schiller insistia em que a superação das perplexidades metafísicas teria de ser uma etapa necessária para a formação da personalidade de Wilhelm. Alt menciona “o Julius das *Cartas filosóficas*, o Príncipe de *O Visionário* ou Anton Reiser de Moritz” como “exemplos da encenação literária do indivíduo em seu confronto com diferentes opções intelectuais, tendo o talento, a inclinação e a experiência de vida como pano de fundo. Assim é esboçado o ideal de uma educação sentimental: a unidade ingênua da personalidade sob as condições da reflexão.” (P.-A. Alt, *Schiller. Leben-Werk-Zeit. Eine Biographie*. Munique: C. H. Beck, 2004, vol. 2, p. 169.) Contudo, o motivo da educação sentimental não reaparece nos contextos em que poderíamos esperar por ele nesta excelente obra de Alt.

outro de si mesmo, ao qual terá de chegar – ou retornar – pela via do artifício, pela razão e a liberdade.

V

Os conceitos de “ingênuo” e “sentimental” – bem como suas relações – se prestam a interpretações diferentes, quando não divergentes, devido a ambiguidades que remontam ao próprio texto de Schiller.⁵³ Inicialmente, a relação entre o ingênuo e o sentimental aparece como uma relação de oposição, indiretamente formulada numa passagem sobre os poetas antigos e os modernos. Os “poetas antigos”, escreveu Schiller, “nos comovem pela natureza, pela verdade sensível, pela presença viva”; os “poetas modernos”, por sua vez, “nos comovem pelas Ideias. Este caminho que os poetas modernos seguem é, de resto, o mesmo que o homem em geral tem de trilhar, tanto individualmente quanto no todo. A natureza o faz uno consigo mesmo; a arte o cinde e desune; pelo Ideal, ele retorna à unidade. Visto, porém, que o Ideal é um infinito que nunca alcança, o homem cultivado jamais pode se tornar perfeito em *sua* espécie, tal como o homem natural pode se tornar na sua.”⁵⁴ Como notou Peter Szondi, o ingênuo figura neste “esquema triádico”⁵⁵ como a tese, o sentimental como a antítese e o Ideal como a síntese – uma síntese como que para sempre problemática, pois o retorno à unidade de natureza e arte é uma meta inalcançável e portanto uma tarefa infinita.

Numa passagem posterior, apensa ao texto como uma nota de rodapé, Schiller oferece o que, à primeira vista, pode parecer uma nova chave para a compreensão dos seus conceitos fundamentais. Aludindo à tabua kantiana das categorias, diz o seguinte sobre as “maneiras de sentir” ingênua e sentimental: “Para o leitor que examina cientificamente observo que, pensadas em seu conceito supremo, ambas as maneiras de sentir relacionam-se entre si como a primeira e a terceira categorias, de modo que a última sempre surge quando se liga a primeira ao que lhe é diretamente contrário. Ou seja, o contrário da sensibilidade ingênua é o entendimento reflexionante, e a disposição sentimental é o resultado do empenho em restabelecer a sensibilidade ingênua segundo

⁵³ O. Sayce, “Das Problem der Vieldeutigkeit in Schillers ästhetischer Terminologie”, in *Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft*, 6, 1962, p. 149-77; P. Szondi, “Das Naive ist das Sentimentalische. Zur Begriffsdialektik in Schillers Abhandlung”, in *Schriften II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978, p. 83-105; K. L. Berghahn, “Kommentar zur Hauptaspekten der Abhandlung”, in F. Schiller, *Über naive und sentimentalische Dichtung*. Stuttgart: Reclam, 2002, p. 144-5.

⁵⁴ *PIS*, 61.

⁵⁵ P. Szondi, *Antike und Moderne in der Ästhetik der Goethezeit*, in id., *Poetik und Geschichtsphilosophie I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974, p. 173.

o conteúdo, *mesmo sob as condições da reflexão*. Isso ocorreria mediante o Ideal acabado, no qual a arte reencontra a natureza. Quando se percorrem, segundo as categorias, aqueles três conceitos, sempre se encontrará na primeira categoria a *natureza* e a disposição ingênua que lhe corresponde; na segunda, a *arte* como supressão da natureza pelo entendimento que atua livremente; e, finalmente, na terceira, o Ideal, no qual a arte acabada retorna à natureza.”⁵⁶ Esta caracterização, convém notar, converge inteiramente com o já citado contraste entre o indivíduo grego e o indivíduo moderno em *Sobre a educação estética do homem*: “Por que o indivíduo grego era capaz de representar seu tempo, e por que não pode ousá-lo o indivíduo moderno? Porque aquele recebia suas forças da natureza, que tudo une, enquanto este as recebe do entendimento, que tudo separa.”

De acordo como este outro “esquema triádico”, a antítese é o entendimento reflexionante – e a síntese, o sentimental. “Com o auxílio da doutrina kantiana das categorias (cf. *Crítica da razão pura*, § 11)”, observam B. von Wiese e H. Koopmann, “Schiller desenvolve aqui sua espécie particular de dialética. Depois de o *modo de sentir* sentimental deixar a posição de antítese do ingênuo, torna-se tarefa da terceira categoria, sintética, alcançar o *Ideal* poético. Este, porém, não significa outra coisa aqui senão a ingenuidade reconquistada no sentimental.”⁵⁷ B. von Wiese e H. Koopmann também remetem o leitor à sempre citada carta de Schiller a Wilhelm von Humboldt, de 25 de dezembro de 1795, da qual destaco a seguinte passagem: “A *poesia* ingênua (como foi dito) está para a sentimental, assim como a *humanidade* ingênua está para a sentimental. Ora, você certamente não contestará que a simples humanidade ingênua não tem o conteúdo de espírito que a sentimental, inserida na cultura, possui, nem que esta última não se iguala à primeira na forma, no conteúdo da expressão. Por isso, se a sentimental *se consumir*, estará muito acima da primeira. Ao se consumir, no entanto, já não será sentimental, mas ideal, o que você, talvez por sugestão minha, toma demasiadamente por uma coisa só. A poesia sentimental é por mim representada apenas *empenhando-se* pelo Ideal (o que é mostrado da maneira mais determinada no terceiro artigo);⁵⁸ por isso, também lhe concedo *in effectum* menos caráter poético do que à poesia ingênua. Ela

⁵⁶ PIS, 88, nota.

⁵⁷ NA 21, 309.

⁵⁸ Schiller se refere aqui ao terceiro e último trabalho da série, “Conclusão do artigo sobre os poetas ingênuos e sentimentais, com algumas observações relativas a uma diferença característica entre os homens”, publicado em *Die Horen* em janeiro de 1796 – portanto ainda inédito no momento em que escrevia a Humboldt.

está a caminho de um conceito poético mais alto, mas a poesia ingênua alcançou *realmente* um conceito não tão elevado e é, pois, de fato mais poética. Portanto, aqui temos de distinguir cuidadosamente entre a realidade e o conceito absoluto. Pelo conceito, a poesia sentimental é, sem dúvida, o ponto máximo e a ingênua não lhe pode ser comparada, mas aquela jamais pode preencher seu conceito e, se o preenchesse, *deixaria de ser uma espécie poética*. Pela realidade, no entanto, é igualmente certo que a poesia sentimental, *qua* poesia, não alcança a poesia ingênua.”⁵⁹

Ingênuo e sentimental são *espécies* poéticas; o ideal representa o *gênero*, a poesia. A determinação central do conceito absoluto da poesia é a unidade de natureza e arte. Na poesia ingênua, esta unidade é espontânea e inconsciente; na sentimental, o objeto de sua busca. Ambas se equivalem tanto quanto se distinguem uma da outra; afinal, a unidade de natureza e arte está igualmente presente nas espécies, mas diversamente, pois ingênuo e sentimental são dois *modos* de uma *mesma* ideia – e não existem duas ideias da poesia, mas apenas dois modos poéticos. Enquanto a poesia ingênua seria mais perfeita na forma e mais carente de conteúdo, na sentimental dar-se-ia o contrário. “A poesia sentimental é, decerto, *conditio sine qua non* para o *Ideal* poético, mas é também um eterno *impedimento* para ele. A poesia ingênua, ao contrário, exprime o gênero de maneira mais pura, embora num patamar mais baixo.”⁶⁰ O ideal, como explica Schiller a Humboldt, é o “Ideal absoluto, que não pode ser dado em experiência alguma e é por ele que se empenha o poeta sentimental.”⁶¹

O ensaio de Schiller não é um primor de coerência escolástica, e sim “mais um esboço que uma realização ordenada”.⁶² Escrito sem um plano prévio, é representativo de um percurso de descobertas, dificuldades e de um momento importante do diálogo com Goethe. Schiller confessou a Humboldt que uma “dedução das duas maneiras poéticas de criar, a partir do conceito de poesia, e uma dedução desse próprio conceito” demandariam muito tempo e poderiam ter um desfecho imprevisível, mas estava convencido de que, quanto ao conteúdo, “tal dedução já foi feita tanto em minhas cartas sobre a educação estética quanto nos três presentes artigos.”⁶³ A livre analogia com tabua das categorias de Kant não resulta de modo algum numa nova concepção – como

⁵⁹ *PIS*, 137-8.

⁶⁰ *PIS*, 138.

⁶¹ *PIS*, 139.

⁶² *NA* 28, 81. Carta a Körner, 19 de outubro de 1795.

⁶³ *PIS*, 139.

que mais “dialética” – do problema. O essencial não está em que num dado momento o sentimental seja a antítese e em outro, a síntese. O essencial é o que permanece; e o que permanece – seja na oposição entre o ingênuo e o sentimental, indiretamente formulada através do contraste entre os poetas antigos e os modernos, seja na analogia com a tabua kantiana das categorias – é o “esquema triádico” *natureza-arte-ideal*, pois são estes os três conceitos fundamentais para a definição de ingênuo e sentimental (assim como para o programa da educação estética). A formulação via Kant – cujo sentido é nitidamente antecipado na carta a Humboldt – tem a vantagem de deixar especialmente claro que o *ideal – enquanto ideal regulador do esforço* pela reconquista da unidade de natureza e arte – só pode ser *sentimental*. Este ideal sinaliza o “caminho que os poetas modernos seguem”, um caminho que “é, de resto, o mesmo que o homem em geral tem de trilhar, tanto individualmente quanto no todo.” Enquanto uma educação *para e pelo* ideal da unidade plena, a educação estética do problemático homem moderno é em tudo uma educação sentimental.

Na última carta sobre a educação estética, este ideal da unidade plena reluz na utopia de um “terceiro reino” fundado sobre as leis da beleza: “Em meio ao reino terrível das forças e ao sagrado reino das leis, o impulso estético ergue imperceptivelmente um terceiro reino, alegre, de jogo e aparência, em que desprende o homem de todas as amarras das circunstâncias, libertando-o de toda a coerção moral ou física.”⁶⁴ Para além do “Estado *dinâmico* dos direitos” e do “Estado *ético* dos deveres”, este “terceiro reino”, o “círculo do belo convívio”, é o chamado “Estado *estético*”. “O Estado dinâmico só pode tornar a sociedade possível à medida que doma a natureza por meio da natureza; o Estado ético pode apenas torná-la (moralmente) necessária, submetendo a vontade individual à geral; somente o Estado estético pode torná-la real, pois executa a vontade do todo mediante a natureza do indivíduo. Se já a necessidade constrange o homem à sociedade e a razão nele implanta princípios sociais, é somente a beleza que pode dar-lhe um *caráter sociável*. Somente o gosto permite harmonia na sociedade, pois institui harmonia no indivíduo.”⁶⁵ A formação do caráter pela educação estética é antes de tudo a formação deste caráter sociável. Foi à luz da utopia do “belo convívio” e da “bela comunicação”⁶⁶ que Schiller ajuizou sentimentalmente o “caráter da época”, o qual deveria “por um lado reerguer-se de sua profunda degradação, furtar-

⁶⁴ *EE*, 143.

⁶⁵ *EE*, 144.

⁶⁶ *EE*, 144.

se à cega violência da natureza e, por outro, regressar à sua simplicidade, verdade e plenitude: tarefa para mais de *um* século.”

Enquanto o ideal do Estado estético, este retorno tardio e sentimental à bela natureza se mostra antes como uma tarefa que resiste ao tempo e aos seus padrões de medida. Mais que uma “tarefa para mais de *um* século”, a educação estética é uma tarefa infinita, uma educação para o ideal democrático-republicano representado pelo “terceiro reino”. “No Estado estético todos – mesmo o que é instrumento servil – são cidadãos livres que têm os mesmos direitos que o mais nobre, e o entendimento, que submete violentamente a massa dócil a seus fins, tem aqui de pedir-lhe o assentimento. No reino da aparência estética, portanto, realiza-se o Ideal da igualdade” – um Ideal, continua Schiller, “que o fanático tanto amaria ver realizado também em essência”.⁶⁷ A sublimação da miséria das condições reais é inequívoca: a promessa – política – da igualdade é realizada apenas numa esfera apartada da vida.⁶⁸ Ainda assim, Schiller pergunta: “Existe, entretanto, tal Estado da bela aparência, e onde encontrá-lo?” Na resposta (com a qual se encerra – ou é interrompida – a série de cartas *Sobre a educação estética do homem*), o apelo sentimental das reflexões de Schiller se faz ouvir nitidamente acompanhado pelo tom da resignação: “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

⁶⁷ *EE*, 145. Numa carta de 6 de maio de 1794 a Johann Benjamin Erhard, um amigo filosoficamente talentoso e inteiramente preocupado pelas questões políticas da atualidade, Schiller escreveu: “Antes de tudo, siga o meu conselho e deixe por ora que a pobre, indigna e imatura humanidade cuide de si mesma. Permaneça na região serena e tranquila da *ideias* e renuncie ao tempo de introduzi-las na vida prática. E caso sinta o prurido de agir no mundo exterior, comece pelo físico e cure da gota e da febre os *corpos*, cujas *almas* são incuráveis.” *NA* 27, 4-5.

⁶⁸ Gadamer caracterizou com muita clareza esta sublimação: “Onde a arte impera, aí vigem as leis da beleza e se alça vôo por sobre os limites da realidade. É o ‘reino ideal’ a ser defendido contra toda limitação, mesmo contra a tutela moral do Estado e da sociedade. Ao deslocamento interno na base ontológica da estética schilleriana se deve também que o seu grandioso motivo inicial (*Ansatz*) nas cartas sobre a educação estética se transforme no curso do seu desenvolvimento. Notoriamente, uma educação pela arte se torna numa educação para a arte. No lugar da verdadeira liberdade ética e política, para a qual a arte deveria preparar, entra a cultura (*Bildung*) de um ‘Estado estético’, de uma sociedade de cultura (*Bildungsgesellschaft*) interessada pela arte. Mas com isso também a superação do dualismo kantiano do mundo dos sentidos e do mundo ético, representada pela liberdade do jogo estético e pela harmonia da obra de arte, é forçada a uma nova oposição. A reconciliação entre o ideal e a vida através da arte é meramente uma reconciliação particular. O belo e a arte emprestam à realidade apenas um esplendor fugidivo e transfigurador. A liberdade do ânimo, à qual eles elevam, é liberdade meramente num Estado estético e não na realidade. Assim, na base da reconciliação estética do dualismo kantiano de ser e dever-se abre um dualismo mais profundo e não resolvido. É em face da prosa da realidade alienada que a poesia da reconciliação estética tem de procurar sua própria autoconsciência.” H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, in *Gesammelte Werke*, vol. 1. Tübingen: Mohr, 1990, p. 88-9.

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 dignidade para mostrar graça.”⁶⁹ O “Estado da bela aparência” seria assim uma carência sentimental característica do “homem de costumes e de sensibilidade” – aquele para o qual “a criança será, pois, um objeto *sagrado*”; uma carência raramente satisfeita – e em *pianissimo*, como quer todo “círculo do belo convívio”, no qual a ingenuidade ainda viceja sob o anelo do Ideal.

Referências bibliográficas

- ALT, P.-A. *Schiller. Leben-Werk-Zeit. Eine Biographie*. Munique: C. H. Beck, 2004, vol. 2.
- BARBOSA, R. Verdade e beleza. Schiller e o problema da escrita filosófica, in *Revista de Filosofia da SEAF*, ano IV, nº 4, 2004.
- BERGHAWN, K. L. Kommentar zur Hauptaspekten der Abhandlung, in SCHILLER, F. *Über naive und sentimentalische Dichtung*. Stuttgart: Reclam, 2002.
- FRICK, W. Schiller und die Antike, in KOOPMANN, H. (org.), *Schiller-Handbuch*. Stuttgart: Alfred Kröner, 1998.
- GADAMER, H. G. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, in *Gesammelte Werke*, vol. 1. Tübingen: Mohr, 1990.
- KANT, I. Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, in *Werke*, vol. 9. Edição de Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983,
- KOOPMANN, H. Schiller und das Ende der aufgeklärten Geschichtsphilosophie, in KNOBLOCH, H.-J. e KOOPMANN, H. (org.), *Schiller heute*. Tübingen: Stauffenburg Verlag, 1996.
- LEROUX, R. “Introduction”, in SCHILLER, F. *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*. Paris: Aubier-Montaigne, 1943.
- LIESSMANN, K. P. L'éducation sentimentale. Über naïve und sentimentalische Erziehung, in SCHAUFLE, G. (org.), *Schule der Gefühle. Zur Erziehung von Emotion und Verhalten*. Innsbruck-Wien: Tyrolia, 1994.
- MARX, W. Schillers “sentimentalische” Philosophie und ihre “naiven” Komponenten, in *Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft*, 30, 1996.
- POLLOK, A. Schillers sentimentalische Erziehung und die popularphilosophische Aufklärungsästhetik, in STOLZENBERG, J. e ULRICH, L.-T. (org.), *Bildung als Kunst: Fichte, Schiller, Humboldt, Nietzsche*. Berlin/Nova York: Walter de Gruyter, 2010.
- SAYCE, O. Das Problem der Vieldeutigkeit in Schillers ästhetischer Terminologie, in *Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft*, 6, 1962.
- SCHILLER, F. *Schillers Werke. Nationalausgabe*. Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger, 1943 ss.
- SCHILLER, F. *Cultura estética e liberdade. Cartas ao Príncipe de Augustenburg, fevereiro-dezembro de 1793*. Organização, tradução e introdução de Ricardo Barbosa. São Paulo: Hedra, 2009.

⁶⁹ *EE*, 145-6.

- SCHILLER, F. *A educação estética do homem*. Tradução de Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1990.
- SCHILLER, F. *Poesia ingênua e sentimental*. Tradução e introdução de Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1991.
- SZONDI, P. Das Naive ist das Sentimentalische. Zur Begriffsdialektik in Schillers Abhandlung, in *Schriften II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978.
- SZONDI, P. Antike und Moderne in der Ästhetik der Goethezeit, in *Poetik und Geschichtsphilosophie I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974.
- WILKINSON, E. e WILLOUGHBY, L. A. *Schillers Ästhetische Erziehung des Menschen. Eine Einführung*. Munique: C. H. Beck, 1967.
- WILKINSON, E. Schiller und die Idee der Aufklärung. Betrachtungen anlässlich der Briefe über die ästhetischen Erziehung, in *Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft*, 4, 1960.