

BELO OU SUBLIME? – O DESAFIO DA EDUCAÇÃO ESTÉTICA DE F. SCHILLER

BEAUTIFUL OR SUBLIME? – THE CHALLENGE OF F. SCHILLER'S
AESTHETIC EDUCATION

Renata Achlei¹

<https://orcid.org/0000-0001-9933-1616>

Resumo:

Este artigo pretende analisar a ligação entre os ensaios schillerianos acerca do sublime – escritos ao longo da última década do século XVIII e publicados em 1801 – e sua obra teórica mais famosa, A Educação Estética do Homem – em uma série de cartas, publicada em 1795. A relevância da categoria estética do sublime, destaque tanto em suas teorias quanto em sua obra literária, parece não ficar evidente em sua obra magna. Torna-se necessário, portanto, delimitar de forma mais precisa dentro do contexto desta obra, as semelhanças e as diferenças entre o belo e o sublime na jornada do indivíduo rumo à sua destinação. Deste modo, poderemos vislumbrar a função da arte e da experiência sublimes no contexto social e político idealizado por Schiller em suas cartas, nas quais alguns problemas centrais de sua filosofia como a autonomia da razão, a política e o papel do artista na sociedade ganham uma versão mais amadurecida do que na ocasião dos escritos específicos acerca do conceito de sublime.

Palavras-chave: *Schiller, sublime, belo, educação estética, dualismo.*

Abstract:

This article intends to analyze and understand the connection between Schiller's essays on the sublime – written during the last decade of the 18th century and published in 1801 – and his most famous theoretical work, Letters on the Aesthetic Education of Man, published in 1795. The aesthetic category of the sublime's relevance, standing out as much in his theories as in his literary work, lacks emphasis in his main work. Therefore, it is necessary to concisely limit, into this specific work, the differences and similarities between the beautiful and the sublime in the individual's journey towards his destination. That is how we will be able to understand the work of art and the sublime experience in the social and political context idealized by Schiller in his letters, where some core issues in his philosophy, such as the autonomy of reason, politics and the artist role in society, are presented in a more mature way than in the prior expositions on the concept of the sublime.

Keywords: *Schiller, sublime, beauty, aesthetic education, dualism.*

¹ Doutoranda em Filosofia - UFPR. Endereço de email: achleirenata@gmail.com.

INTRODUÇÃO

Parece que um dos principais objetivos de Schiller ao pôr de lado a arte poética e dedicar-se à filosofia, ao menos temporariamente, é a questão do papel de educador que o artista deve desempenhar na sociedade, presente em suas cartas sobre *A Educação Estética do Homem* (1795). Paralelamente, vemos que Schiller trabalha com frequência o conceito de sublime no restante de suas obras teórica e dramática. Por esse motivo é importante que se investigue o conceito de sublime também sob o ponto de vista da educação estética, e não somente através da análise dos ensaios dedicados exclusivamente ao tema. Na antropologia desenvolvida pelo autor em forma de cartas em 1795, seus objetivos prático, político e social são bem delimitados, e aqui é importante observar o uso que o poeta faz do sublime e do belo como ferramentas.

A preocupação de Schiller com questões políticas não foi exclusividade dessa obra: tal inclinação é evidente em diversos momentos de seu trabalho filosófico e literário. Encontramos, nas teorias sobre o sublime², uma proposta clara de alteração do estado de ânimo para que se possa, através de uma mudança no interior do indivíduo, afetar a sociedade. No entanto, a proposta de solução schilleriana para as mazelas da sociedade europeia da época não parte de um conjunto de regras a serem aplicadas nas relações sociais, mas de um desejo de acessar a moral pela arte. Schiller parte de uma desilusão, a tão esperada Revolução Francesa e o regime do terror que a seguiu, que para ele mostra que uma solução externa para se lidar com as injustiças sociais não basta. O caminho apontado por Schiller, embora de viés

² SCHILLER, Friedrich. **Teoria da tragédia**. Trad. Anatol Rosenfeld. São Paulo: Herder, 1964. Nessa tradução de Anatol Rosenfeld, os ensaios mais importantes da segunda fase da obra de Schiller são publicados em um único volume. Os três ensaios que compõem sua teoria acerca do sublime são intitulados *Do sublime*, *Sobre o sublime* e *Sobre o patético*, escritos entre 1792 e 1795, e estão presentes nessa edição.

estético, procura manter-se com os olhos voltados às soluções concretas para os problemas políticos que a Revolução procurava sanar.

Trata-se de uma tarefa que nenhuma instituição política, nenhum estado, nenhum reino poderiam efetivamente realizar: nada mais, nada menos, do que a formação de um novo homem e, deste modo, a formação de uma comunidade de homens livres³.

Dentro de tal proposta, um dos caminhos (a experiência sublime) se dá pelo conflito entre os apetites e a razão, onde o indivíduo se realiza como ser moral, segundo a tradição da moral livre e autônoma da filosofia crítica. A epistemologia schilleriana está sempre apoiada na dualidade entre razão e sensação e o filósofo busca superar tal problema, segundo Habermas, “valendo-se dos conceitos da filosofia kantiana, desenvolvendo a análise da modernidade cindida e projetando uma utopia estética que atribui à arte um papel decididamente social e revolucionário”.⁴ Quando Schiller desenvolve, na *Educação Estética do Homem*, uma segunda proposta de liberdade (que não a da razão), inaugura um rompimento de paradigma com a filosofia kantiana, mas ainda assim mantém-se alicerçado nessa dualidade para chegar a seu objetivo claramente político. Marcuse e Habermas são exemplos de uma interpretação favorável das tentativas de Schiller de uma fundamentação sociológica de viés estético:

A função estética se converte no tema central da filosofia da cultura, e é usada para demonstrar os princípios de uma civilização não-repressiva, em que a razão é sensual e a sensualidade racional. As Cartas Sobre a Educação Estética do Homem (...) visam à reconstrução da civilização em virtude da força libertadora da função estética, sendo que esta função foi considerada como contendo a possibilidade de um novo princípio de realidade.⁵

A grande marca das epístolas é colocar todas as suas esperanças de uma liberdade política na experiência do belo; sua proposta de educação estética é radical: a arte deve ser capaz de levar o sujeito a um estado que lhe permita a convivência livre com seus semelhantes.

³ CECCHINATO, Giorgia. O impulso lúdico e o espaço político em F. Schiller, **Ipseitas**, São Carlos, vol.1, n.1, p.159-165, Jan-jun, 2015.

⁴ HABERMAS, Jürgen. **Discurso filosófico da modernidade**. Trad. Luiz Sérgio Repa. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p.67.

⁵ MARCUSE, Herbert. **Eros e a civilização**. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1975, p.162.

Deve-se entender que a libertação, em face da realidade que se preconiza neste contexto, não é transcendente, íntima ou, meramente, uma liberdade intelectual (como Schiller explicitamente enfatiza), mas uma liberdade na realidade.⁶

A pergunta central, no entanto, permanece: como conectar as obras sobre o sublime ao ambicioso projeto de educação estética? O sublime e o belo são interpretados como sinônimos na obra em questão, e as poucas pistas deixadas por Schiller parecem corroborar esse posicionamento. É consolidada, portanto, a visão de que o belo das cartas schillerianas diz respeito à experiência estética em geral. O que se pretende é esclarecer esse emaranhado de conceitos: o belo, o sublime e a experiência estética como um todo. Um caminho que, inicialmente, parece apropriado para que tal justificativa seja construída é considerar o confronto e o desconforto, tão evidentes na experiência sublime, como presentes também no caso do belo, que é mais tradicionalmente associado à harmonia. Essa posição, apresentada por Rancière⁷, parece aparar algumas arestas deixadas por Schiller em sua obra magna enquanto abre, ao mesmo tempo, questões que ficam sem resposta como veremos mais adiante.

Tais debates são, em parte, fruto da falta de rigor do estilo poético da escrita de Schiller que traz também outros problemas de interpretação. Algumas afirmações acerca da liberdade encontradas nas cartas, por exemplo, colocam o autor em uma situação difícil entre o exigente grupo de filósofos alemães de sua época. Valendo-se da *Doutrina da Ciência de 1794* durante a formulação das epístolas, Schiller foi duramente criticado pelo próprio autor da obra que lhe servia de inspiração, Fichte: enquanto Schiller organizava a revista *Die Horen*, – em parceria com Goethe entre 1795 e 1797 – Fichte apresentou-lhe um trabalho ironicamente intitulado *O Espírito e a Letra na Filosofia – Numa Série de Cartas*⁸, cuja publicação foi estrategicamente recusada pelo poeta. Neste trabalho, o filósofo faz uma ácida crítica ao conteúdo da segunda carta da *Educação Estética*, na qual Schiller afirma que “a arte é filha da

⁶ MARCUSE, 1975, p.159.

⁷ RANCIÈRE, Jacques. **The Sublime from Lyotard to Schiller**. Radical Philosophy, 2004, p.126.

⁸ *Über Geist und Buchstabe in der Philosophie – In einer Reihe von Briefe*. Schiller também usou o mesmo subtítulo em sua obra *Aesthetische Erziehung des Menschen – In einer Reihe von Briefe*, eis a ironia.

liberdade” e, um tanto adiante na mesma carta, afirma que “é pela beleza que se vai à liberdade”; ao que Fichte reage⁹:

Se, por um lado, não é aconselhável deixar os homens livres antes que seu sentido estético esteja desenvolvido, por outro é impossível desenvolvê-lo antes que sejam livres; e a ideia de elevar os homens à dignidade da liberdade e, com ela, à liberdade mesma mediante educação estética põe-nos num círculo.¹⁰

Menções a esse círculo são encontradas em diversas obras de intérpretes de Schiller: Ricardo Barbosa nos aponta que “se o problema histórico da revolução burguesa é a instituição da liberdade como a obra de fundação do Estado racional, esse Estado parece requerer como base justo o que ainda tem de ser criado: o caráter do cidadão. Não haveria aqui um círculo?”.¹¹ Também Beiser não deixa de notar que “a lealdade de Schiller à tradição republicana¹² deixou-o com um problema quase insuperável. Há um círculo vicioso: a fundação de uma república é virtude; mas nós só podemos criar virtude caso a república já exista” (trad. nossa).¹³

Essa interpretação das afirmações de Schiller não esgotam as dificuldades causadas pela radicalização da educação estética, uma vez que a própria história aponta alguns problemas, como o próprio Schiller menciona, de ordem moral em sociedades que hipervalorizam a beleza (como a francesa no período rococó, por exemplo); embora o filósofo não ignore questões históricas, insiste em sua “redenção pela arte” e procura justificativas. “Ao admitir o estético como a via régia para a regeneração do homem e da sociedade, o filósofo abriu um flanco para o irracionalismo”.¹⁴

⁹ A célebre desavença entre Schiller e Fichte durante a vigência da revista *Die Horen* foi retratada por Ulisses Razzante Vaccari em artigo intitulado “A Disputa das Horas: Fichte e Schiller sobre Arte e Filosofia”, na *Revista online de Estudos sobre Fichte*, disponível em: <https://journals.openedition.org/ref/263> e também por Cecchinato no artigo “Fichte em debate com Schiller sobre a herança da Crítica do Juízo”, na *Revista do centro de pesquisa em Estudos Kantianos*, disponível em: <https://doi.org/10.36311/2318-0501.2016.v4n1.08.p105>. Acesso em: 01 Dez 2022.

¹⁰ FICHTE, Johann Gottlieb. **O espírito e a letra na filosofia**. Trad. Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: Humanitas, 2014, p.32.

¹¹ BARBOSA, Ricardo. **Schiller e a cultura estética**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004, p.27.

¹² Segundo o intérprete, o princípio fundamental de Schiller – que a liberdade civil deve se originar na moralidade – deriva da tradição republicana moderna com Maquiavel, Montesquieu, Rousseau e Ferguson.

¹³ BEISER, Frederick. **Schiller as a Philosopher: A Re-examination**. Oxford: Oxford University Press, 2005, p.126.

¹⁴ BARBOSA, Ricardo. A Educação do homem e a educação estética do homem. *In*:

A despeito de tais dificuldades teóricas o poeta de Weimar intenta fundamentar um sistema rigoroso no qual a importância do conceito de sublime deve ser destacada como parte essencial de sua *Elementarphilosophie*¹⁵. Um sistema¹⁶ que se fundamenta na harmonização entre sensibilidade e razão está, justamente, buscando o momento do encontro de tais opostos, ou seja, a possibilidade de uma representação sensível para o suprassensível: a função por excelência da categoria sublime¹⁷. Portanto, dada sua ambiciosa proposta teórica na Educação Estética e seus numerosos ensaios sobre o sublime e o patético, “seria ingênuo imaginar que ele se permitisse um uso pouco rigoroso de termos com tantas conotações radicais”¹⁸.

1. A ELEMENTARPHILOSOPHIE - PESSOA E ESTADO, IMPULSO SENSÍVEL E IMPULSO FORMAL

HUSSAK, Pedro; VIEIRA, Vladimir. **Educação estética: de Schiller a Marcuse**. Rio de Janeiro: EDUR, 2011, p.29.

¹⁵ O modo descompromissado com que Schiller utiliza a palavra sublime em suas cartas por vezes embarça o leitor acadêmico, acostumado a navegar textos filosóficos cujos conceitos costumam ser descritos com maior exatidão. Um bom exemplo desse caso é a descrição de Schiller do ócio e da indiferença como “um nome apenas mais humano para a existência mais livre e mais *sublime*” (carta XV, p.84). Na carta XXIII a palavra sublime aparece como um desafio que conduz o homem estético ao conhecimento (p. 118-119). Ainda na mesma carta encontramos a obscura frase que afirma que o homem deve “aprender a desejar mais *nobremente*, para não ser forçado a *querer de modo sublime*.” (p.121). Para mencionarmos ainda mais uma passagem, na carta XXV (p. 132) Schiller menciona a “unificabilidade das duas naturezas, a exequibilidade do infinito no finito, portanto a possibilidade da humanidade mais *sublime*”. Em um total de menções que provavelmente não ultrapassa uma dezena sequer, o sublime ora é utilizado de modo poético, ora com um pouco mais de precisão teórica (como na última passagem citada), mas seu uso não chega a ser justificado, caindo assim na interpretação mais comum de ser parte integrante de uma categoria estética mais ampla, chamada pelo filósofo de beleza.

¹⁶ Consideramos aqui o uso da palavra “sistema” no que se refere à filosofia de Schiller de acordo com a interpretação de Ricardo Barbosa. C.f. **O “Idealismo estético” e o *factum da beleza* – Schiller como filósofo**.

¹⁷ Ver o ensaio schilleriano *Do Sublime*, 1801.

¹⁸ BARBOSA, R., **O “Idealismo estético” e o *factum da beleza* – Schiller como filósofo**. Seminário Internacional Arte no pensamento, 2006, conferência transcrita e publicada in: Barbosa, R., **Limites do Belo**, Relicário, 2015.

A base das reflexões de Schiller acerca do sublime está na oposição entre razão e sensibilidade. O poeta se apoia nesta dualidade de forma tão completa que não se pode falar em uma experiência estética sem assumi-la como verdade, uma vez que o sublime trata da batalha específica de uma natureza contra a outra e o domínio final de apenas uma – o racional, ou ainda, o suprassensível. Na *Educação Estética* esse tratamento não é diferente e Schiller inaugura sua teoria com uma descrição dual de *pessoa e estado*. Esse início, que fundamenta o restante de seu sistema, associa-se a outros pares análogos como, por exemplo, impulso formal e impulso material, razão e sensibilidade, quantidade e unidade, indivíduo e espécie, casos particulares e leis. “Por mais que a pessoa perdue, alterna-se o estado, e em toda alternância do estado, perdura a pessoa”.¹⁹

Ainda que aponte a diferença entre pessoa e estado, o objetivo da carta XII é mostrar sua *interdependência*, o que acaba por valorizar um lado muitas vezes negligenciado por alguns filósofos: a multiplicidade, a sensibilidade, o estado. Eliminando a hierarquia entre os pares apresentados será possível para o autor defender a necessidade de uma união entre os opostos – o que não se dá, por exemplo, em seus textos sobre o sublime, onde o suprassensível é hierarquicamente superior, diferença que será discutida mais adiante.

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.²⁰

O homem é constituído por pessoa e estado igualmente e é sua parcela material, temporal e múltipla – o estado – que lhe permite a existência. A pessoa *é*, e definirá, ao longo de uma sucessão de estados diferentes, aquilo que se mantém e que lhe dá a identidade: “para não ser apenas no 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”²¹. Nessa passagem, já ao final da carta em questão, Schiller inaugura o

¹⁹ SCHILLER, Friedrich. **A educação estética do homem**. Trad. Roberto Schwarz, Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1995, p.63.

²⁰ SCHILLER, 1995, p.64.

²¹ SCHILLER, 1995, p.65.

que está por vir ao utilizar-se das palavras forma e matéria, sendo a forma o domínio da pessoa e a matéria o domínio do estado. Schiller mantém-se no debate de seus contemporâneos quando trata dessas dualidades, e quando afirma a existência de tendências que, na próxima carta, chamará de impulsos, mais uma vez está em diálogo direto com a filosofia de Fichte, sua principal influência nesse momento de seu trabalho (mesmo diante das citadas animosidades entre ambos). A partir de sua teoria dual, Schiller explica as *tendências*²² que impulsionam o homem ora para o estado e ora para a pessoa, afirmando que tais tendências são leis fundamentais da natureza sensível-racional.

Daí nascem duas tendências opostas no homem. A primeira exige realidade absoluta; deve tornar mundo tudo o que é mera forma. A segunda exige a formalidade absoluta: ele deve aniquilar tudo que é apenas mundo e introduzir coerência em todas as suas modificações.²³

O impulso sensível (*sinnliche Trieb*) se aplica à matéria, existe no tempo e exige modificação. Contrário ao impulso formal (*Formtrieb*), representa limitação extrema, a personalidade suprimida pela sensibilidade, na qual o homem é apenas “uma unidade quantitativa, um momento de tempo preenchido – ou melhor, ele não é”²⁴. Em nota Schiller afirma que “qualquer um está fora de si quando apenas sente. O regresso desse estado para o da consciência tem também um nome acertado: *entrar em si*”. O filósofo mantém-se fiel tanto ao Iluminismo quanto ao Idealismo, no qual a razão é protagonista, subjugando a natureza e buscando finalidade para nossa existência e nossas ações; tal busca é o chamado *impulso formal*. Associando razão à liberdade como já havia feito em textos anteriores, Schiller menciona que a racionalidade proporciona harmonia à multiplicidade, dando a entender que sem ela a sensibilidade só pode gerar caos e aleatoriedade uma vez que é subjetiva.

Ao atribuir ao impulso formal o conhecimento daquilo que é universal e necessário, Schiller sela o paralelismo entre os pares “pessoa e estado” e “razão e sensação”.

²² No alemão Schiller utiliza a palavra *Trieb*, que pode ser traduzido por *impulso*, *desejo*, *instinto* ou *tendência*. Por vezes o autor também utiliza a palavra *Instinkt* e, para manter a diferenciação entre os dois termos, Márcio Susuki os traduz como impulso e instinto respectivamente. Utilizaremos *Trieb* como *impulso* (segundo a tradução escolhida) ou por vezes como *tendência*. Na tradução francesa de Leroux não há diferenciação entre esses dois termos, ambos foram traduzidos como *instinto*, o que, segundo nosso ponto de vista, não prejudica a compreensão da obra de Schiller.

²³ SCHILLER, 1995, p.65.

²⁴ SCHILLER, 1995, p.65.

No §40 da *Crítica da faculdade de julgar* (1790), Kant retoma as máximas do entendimento humano²⁵ e aponta a terceira máxima como pertencente à razão, e semelhantemente à essa passagem Schiller afirma que, diante das ações do impulso formal, “já não somos indivíduos, mas *espécie*; o juízo de todos os espíritos é pronunciado através do nosso”²⁶.

Portanto, onde o impulso formal domina e o objeto puro age em nós, ali há a suprema ampliação do ser, as limitações desaparecem e o homem se eleva, de unidade quantitativa a que se vira limitado pelo sentido carente, a uma unidade de Ideias, que compreende sob si todo o reino dos fenômenos.²⁷

A descrição do impulso formal, apesar de aparentemente desconectada dos ensaios do poeta de Weimar a respeito do patético, nos remete ao elevado, à experiência do que em nossa natureza não é sensual, em outras palavras, é a inclinação ao sublime. Essa associação, feita com naturalidade por leitores do restante de sua obra, não é feita pelo próprio autor ao longo das cartas. Conforme o decorrer de nosso argumento será possível perceber que apenas por volta da carta XXIV, próximo à conclusão de sua obra, Schiller retorna ao objetivo da experiência sublime – ainda que sem mencioná-lo com essa nomenclatura –, qual seja, a superação do impulso material.

Afastando-nos por um momento da questão específica do sublime para voltarmos à argumentação estruturada ao longo das cartas, percebemos que os impulsos formal e sensível são inclinações opostas uma à outra, portanto, espera-se que exista conflito entre as duas forças. Para Schiller havemos de procurar uma reciprocidade entre ambas as partes dada sua interdependência na formação do ser humano. Segundo o filósofo, essa reciprocidade é, justamente, a “*ideia de sua humanidade*, no sentido mais próprio da palavra”²⁸. Esse equilíbrio reflete a perfeição de nossa existência, mas diante da observação do comportamento do homem no mundo, fica evidente a dificuldade de tal colaboração entre os impulsos; portanto,

²⁵ 1) pensar por si mesmo; 2) pensar no lugar de todos os demais; 3) pensar no lugar de todos os demais sempre em concordância consigo próprio, sendo o terceiro o modo de pensar *consequente*, “a mais difícil de atingir, e somente pode sê-lo através da ligação das outras duas” (KU, p.193).

²⁶ SCHILLER, 1995, p.69, grifo nosso.

²⁷ SCHILLER, 1995, p.69.

²⁸ SCHILLER, 1995, p.77.

emprestando novamente ideias trabalhadas por Fichte em sua *Doctrina da Ciência* de 1794, Schiller afirma ser mesmo uma busca infinita de concretização impossível. Como nos aponta Suzuki: “Schiller apoia-se na noção de *tarefa infinita* da filosofia fichteana. A ação recíproca entre os dois impulsos fundamentais é identificada à própria humanidade. Esta, porém, nunca é alcançada em toda a sua plenitude, mas só por aproximação”²⁹.

Começa, nesse momento, o desenrolar do objetivo central de sua obra, ou seja, a busca pela harmonia entre pessoa e estado, racionalidade e sentimento, múltiplo e uno. Não se trata de um equilíbrio em que ora se age segundo o impulso material e ora se age, em mesma medida, segundo o impulso formal; o objetivo está na simultaneidade com que ambas as forças atuam, sem privilégio de nenhuma. É dessa forma que se vai ao encontro da mais pura humanidade, pois o homem, “enquanto apenas sente, fica-lhe oculta a sua pessoa, ou sua existência absoluta, e, enquanto apenas pensa, fica-lhe oculta a sua existência no tempo, ou seu estado”³⁰. Barbosa apresenta uma útil ilustração para melhor compreendermos a difícil ideia de simultaneidade:

Tudo se passa como numa troca de sentinelas: a sensibilidade deve ser destituída de sua posição para que a racionalidade assuma o comando. Mas, enquanto aquela retrocede, esta ainda não avançou um passo. Nesse momento intermediário, o posto está vazio, desoneradas de suas funções, as sentinelas conversam livremente entre si a igual distância do posto ainda vago.³¹

Schiller chama esse momento de “uma intuição plena de sua humanidade”, e não está aqui usando a palavra intuição no sentido kantiano, mas sim no sentido de um conhecer que vai além dos ditames da razão. Tal intuição seria como uma espécie de ascese, e tal nível de percepção não poderia ser atingido nem pelo impulso formal nem pelo impulso sensível devido à natureza incompleta de cada um deles. Schiller inaugura, seguindo essa lógica, a ideia de um terceiro impulso, conforme veremos a seguir.

²⁹ SCHILLER, 1995, carta XIV, N.T.49.

³⁰ SCHILLER, 1995, p.77.

³¹ BARBOSA, 2015, p.174.

2. O IMPULSO LÚDICO (*FORMTRIEB*) E A CONJUNÇÃO ENTRE BELO E SUBLIME

Schiller dedica as cartas XIV e XV à descrição desse terceiro impulso, o lúdico, que também pode ser chamado de jogo. Devemos lembrar que essa obra leva a palavra “educação” (*Erziehung*) em seu título, e a associação entre jogo e educação, apresentada especialmente com *Emílio* (1762) de Rousseau, foi a responsável por retirar o conceito de jogo, no sentido literal, de um limbo teórico onde sua única função seria a de passar o tempo de uma forma agradável para combater o tédio. O pequeno, mas fundamental, passo que Schiller dá é o de transformar o par “educação-jogo” no par “educação estética – jogo”, protagonizado pelas categorias belo e sublime nas quais a palavra “jogo” ganha sentido metafórico. “Não é porque lhe falta algo que o homem deve jogar, mas porque deve tornar-se humano e aprender, de alguma maneira, sua liberdade”.³²

A partir dessa associação, vem-nos à mente o livre jogo kantiano entre as faculdades do entendimento e da imaginação no caso da experiência do belo. Foi o filósofo de Königsberg quem apresentou uma nova proposta ao conceito de jogo, orientado para uma categoria estética. Mesmo saindo da óbvia utilização da palavra jogo como brincadeira, a escolha do filósofo pelo uso dessa palavra não passa despercebida, “os jogos devem ser classificados com as artes recreativas, que só têm o **prazer** por objetivo”.³³ O sentimento de prazer no julgamento estético pode ser interpretado como uma espécie de “recreação” que é, justamente, um dos principais objetivos quando jogamos qualquer espécie de jogo. O que interessa a Schiller é a distinção feita por seu predecessor entre o prazer dos sentidos e o prazer da reflexão. O prazer da reflexão, que é o prazer com a beleza, vai além dos apetites. Da mesma maneira que, em Kant, duas faculdades distintas (entendimento e imaginação) se conectam através da experiência estética, o impulso lúdico deve unir dois impulsos distintos (o formal e o material), e o fará igualmente pela beleza. A mudança de “palco” que vemos em Schiller (ao invés de pertencer exclusivamente às faculdades transcendentais, o jogo se dá entre dois impulsos), coloca sua teoria no plano

³² DUFLO, 1999, p.55.

³³ DUFLO, 1999, p.60, grifo nosso.

empírico, no mundo. Para Kant, sensibilidade participa do jogo somente na medida em que fornece conteúdo para as faculdades transcendentais, para Schiller, a sensibilidade³⁴ é, ela mesma, parte essencial do jogo.

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 seria direcionado, portanto, a suprimir o tempo no tempo, a ligar o dever ao ser absoluto, a modificação à identidade.³⁵

Por conta de nosso interesse particular no **sublime**, discorreremos sobre o impulso lúdico com o objetivo específico de utilizá-lo como uma justificativa de conjunção entre o belo e o sublime schillerianos. O impulso lúdico é, por assim dizer, um possível divisor de águas entre Schiller e seus antecessores³⁶ na medida em que introduz a possibilidade do sublime na arte bem como aponta para a união entre duas categorias estéticas até então consideradas antagônicas. Isso é esclarecido ao longo da carta XV, especialmente na seguinte passagem: “o objeto do impulso lúdico poderá ser chamado ‘forma viva’³⁷, um conceito que serve para designar **todas** as qualidades estéticas dos fenômenos, **tudo** o que em resumo entendemos **no sentido mais amplo** por beleza”.³⁸ Sabemos que o sublime em Schiller consiste no conflito entre razão e sensibilidade, em outras palavras, entre o impulso formal e o impulso sensível; e a beleza expressa na *Educação Estética* não busca o conflito, mas o equilíbrio entre os mesmos impulsos. Não se trata de uma diferença de natureza entre as duas categorias estéticas (como na filosofia de Kant), mas de ênfase: no caso do belo, a harmonia, no caso do sublime, o domínio da forma. Se impulsos opostos estão em constante disputa e se Schiller admite que um perfeito equilíbrio é uma busca infinita e impossível, tem-se, necessariamente, o predomínio de um ou de outro segundo momentos diferentes de estado. O impulso lúdico, portanto, que busca esse equilíbrio ideal, trabalha como um pêndulo entre o racional e o material; e seu objeto (forma viva) será ora belo, ora sublime.

³⁴ Importante ressaltar que se inclui nesse conceito sentimentos e apetites.

³⁵ SCHILLER, 1995, p.78.

³⁶ Aqui Kant só considera o objeto belo. O sublime, de natureza diversa, promove um conflito e não um jogo.

³⁷ Voltaremos mais adiante à essa expressão.

³⁸ SCHILLER, 1995, p.81, grifos nossos.

Lacoue-Labarthe também considera a diferença entre belo e sublime inexistente no trabalho do alemão: “mas a contradição, nesse caso, é perfeitamente adequada ao que deve apresentar, o que é, precisamente, um *conflito*: entre sensível e suprassensível, entre um ‘forte interesse’ do ‘poder de desejar’ e a liberdade. Estamos pura e simplesmente dentro do caso do *belo*” (trad. nossa).³⁹ Essa passagem de Labarthe descreve a definição de sublime dada por Schiller em seu ensaio *Do Sublime*⁴⁰, ao mesmo tempo que afirma estarmos “dentro do caso do *belo*”, apontando para uma possível identidade entre esses dois conceitos dentro da filosofia de Schiller. O próprio conceito de beleza expresso em *Kallias*, como liberdade no fenômeno, não é contrário à definição de sublime, que é tido como representação sensível do suprassensível. Em sua última obra filosófica, Schiller afirma que “a alma verdadeiramente bela se converte na sublime”⁴¹ mostrando ainda mais uma possibilidade interpretativa diante da falta de ortodoxia em se lidar com os dois conceitos nas cartas.

Por fim, na carta XIII, Schiller discorre sobre a tarefa da cultura, que deve justiça a ambos os impulsos, sensível e formal, e assegura os limites de cada um para que não haja constrangimento sobre o outro. Nesta carta vemos a possibilidade de uma experiência estética sublime, pois a cultura deve, nas palavras do autor, “primeiro: proporcionar à faculdade receptiva (impulso sensível) contatos com o mundo e elevar ao máximo a passividade do sentimento e; segundo: conquistar para a faculdade determinante (o impulso formal) a máxima independência com relação à receptiva e ativar ao extremo a atividade da razão”.⁴² O segundo item dessa citação é possível através da experiência descrita como sublime em ensaios anteriores, enquanto o primeiro o é através do belo.

³⁹ COURTINE, Jean-Françoise; LACOUÉ-LABARTHE, Philippe. **Of the Sublime: Presence in Question**. Nova York: State University of New York Press, 1993, p.88.

⁴⁰ “*Sublime* denominamos um objeto frente a cuja representação nossa natureza sensível sente suas limitações, enquanto nossa natureza racional sente sua superioridade, sua liberdade de limitações portanto, um objeto contra o qual levamos a pior *fisicamente*, mas sobre o qual nos elevamos *moralmente*, i.e., por meio de ideias.” SCHILLER 2011, p.21

⁴¹ SCHILLER, Friedrich. **Poesia ingênua e sentimental**. Trad. Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1991, p.68.

⁴² Vale lembrar que, quando falamos em razão, estamos nos referindo à razão prática, à moral.

Porém, fundamentar a unificação do homem em sua duplicidade faz com que seja impossível evitar a própria duplicidade da qual se quer fugir, e esse é um problema que acompanha Schiller ao longo de toda sua filosofia. O motor dessa dança imperfeita (impulso lúdico) é a tendência estética por excelência (portanto, desinteressada): “se quisermos conceber uma tendência que permita assegurar uma unidade do homem, ela deverá ser de outra natureza, visto que estamos certos de que não faz parte das tendências primeiras”.⁴³ O *Spieltrieb* é o resultado de uma busca pela solução do problema da dualidade originária na antropologia de Schiller, que promove a desejada reciprocidade entre os *Triebe* primeiros – formal e material. Cada um desses dois impulsos, quando dominantes, causam uma espécie de “patologia”: o homem pode virar escravo de seus apetites, ou endurecer-se na ausência de empatia de sua racionalidade.

O modo como o intermédio do impulso lúdico se dá depende de seu objeto, chamado de *forma viva*: “o objeto do impulso sensível chama-se *viva*; um conceito que significa todo o ser material e toda a presença imediata nos sentidos. O objeto do impulso formal, é a *forma*, tanto em significado próprio como figurado”.⁴⁴ Portanto, a *forma viva* é a união dos dois objetos anteriores, e será sempre uma qualidade *estética*. A beleza representa a totalidade de nossa humanidade: não oprime ou constrange qualquer dos dois impulsos originários, mas os traz a um acordo. “É o jogo, e somente ele, que torna o homem completo e desdobra de uma só vez sua natureza dupla”.⁴⁵

Como aponta Pedro Süssekind, embora Schiller afirme que os dois impulsos originais (formal e material) “esgotam o conceito de humanidade, e um terceiro impulso fundamental que pudesse intermediar os dois é um conceito impensável”, ele ainda assim se dedica justamente “a pensar a possibilidade desse terceiro impulso, com base na qual se evitaria a oposição, ou seja, o caráter irreconciliável da duplicidade da natureza humana”⁴⁶. Ora, se o impulso lúdico é uma busca ideal e infinita, se dois impulsos opostos “jogam” e se a tarefa da beleza é a supressão

⁴³ DUFLO, 1999, p.70.

⁴⁴ SCHILLER, 1995, p.81.

⁴⁵ SCHILLER, 1995, p.83.

⁴⁶ SÜSSEKIND, Pedro. O impulso lúdico: Sobre a questão antropológica em Schiller, **Artefilosofia**, Ouro Preto, n.10, p.11-24, Abr. 2011.

dessa oposição, chegamos a um ponto de vista que talvez seja o que mais se aproxima de uma resposta satisfatória para a questão do sublime como parte integrante de uma categoria mais ampla, chamada de beleza nas cartas sobre a educação estética. Nos referimos ao ponto de vista de Rancière, em seu artigo intitulado *O Sublime de Lyotard a Schiller*⁴⁷. Segundo o Francês, não é possível fazer a separação entre o belo e o sublime no caso do impulso lúdico e do belo apresentado nas cartas schillerianas, pois a própria harmonização entre os opostos e a busca pelo equilíbrio tem o conflito como a base sobre a qual a própria harmonia se fundamenta. Se o princípio primeiro é a oposição entre razão e sensibilidade, entre pessoa e estado, então “o desacordo opera no centro da harmonia estética” (trad. nossa).⁴⁸

No entanto, unir indissolivelmente o belo e o sublime em apenas uma categoria estética traz alguns problemas que fizeram com que Schiller voltasse a separá-los para que fosse possível usar a arte como educação: nem todos os homens possuem o mesmo estado de espírito, nem todos os cidadãos se beneficiarão da mesma obra do mesmo modo, portanto é preciso que se dê conta da multiplicidade de necessidades que a sociedade pode apresentar para uma educação estética eficiente. Se pensarmos, como afirma Cecchinato, que “quando Schiller pensa o livre jogo é para atribuir-lhe uma tarefa que a Revolução Francesa, tendo resultado no Terror, (...) deixou de cumprir”⁴⁹, devemos ler o poeta de Weimar tendo em vista soluções *práticas* para problemas sociais. Por mais que comentadores de peso como Rancière procurem afirmar a possibilidade da união entre opostos na filosofia de Schiller, não convém ao poeta encerrar seus argumentos em uma abstração, um ideal apenas, e o poeta propõe que os opostos unidos pelo impulso lúdico sejam mais uma vez apartados para que seja possível lidar com o homem no mundo empírico.

3. A EDUCAÇÃO E OS DOIS TIPOS DE BELEZA NA FILOSOFIA SCHILLERIANA

⁴⁷ RANCIÈRE, 2004.

⁴⁸ RANCIÈRE, 2004.

⁴⁹ CECCHINATO, 2015.

A partir da carta XVI obtemos a resposta de Schiller para a seguinte pergunta: *como* usar a beleza para o “balanceamento” entre sensível e formal, uma vez que “este equilíbrio permanece sempre apenas uma ideia que jamais pode ser plenamente alcançada pela realidade”?⁵⁰ Aqui podemos identificar um movimento pendular: se não é possível permanecer em equilíbrio, é possível mover-se em direção ao centro, indefinidamente, para que não se permita o domínio de um impulso sobre o outro por muito tempo. Na duplicidade da natureza humana, o autor acaba por admitir a duplicidade também da beleza, uma vez que seu propósito é pedagógico. Se a beleza é um remédio para o desequilíbrio fundamental do homem e existem duas possibilidades de desequilíbrio segundo as duas tendências elementares, então o homem terá à sua disposição dois tipos de beleza, em outras palavras, dois remédios para duas doenças.

Dividir a beleza em duas funções traz dificuldades práticas para a execução de uma possível educação estética: como separar os homens para que cada um receba do artista o que lhe convém? A justificativa para que Schiller se aventurasse nessa difícil divisão, segundo Beiser, é uma resposta ao duplo pensamento da própria filosofia: enquanto alguns atacam a beleza alegando que ela pode causar enfraquecimento do caráter, outros defendem que ela doma e refina a selvagem sensibilidade. O poeta intenta, então, adaptar a beleza às faculdades ou necessidades específicas de que fala tal disputa. Na existência empírica, a beleza ideal, que é completa, se divide em duas belezas: uma que suaviza e outra enérgica, uma harmoniosa e outra conflitante. “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”.⁵¹ O efeito da beleza enérgica é fortalecer a mente enquanto o efeito da beleza suavizante é seu oposto, o de “dissolver” a mente. Formado em medicina, Schiller, muito provavelmente, se apoia no pensamento de John Brown, cuja teoria afirma que a saúde depende do balanço (no sistema nervoso) entre estímulo e relaxamento.

⁵⁰ SCHILLER, 1995, p.87.

⁵¹ SCHILLER, 1995, p.88. É nítido o desejo do autor de que o fim do caminho proposto por sua filosofia seja uma solução pragmática para o mundo material, para o homem e a sociedade.

Se os dois tipos de beleza são apresentados como solução para que o homem encontre seu equilíbrio, elas também podem reforçar alguns tipos de desequilíbrio uma vez que possuem propriedades opostas e extremas. Schiller dedica um parágrafo da carta XVI para esclarecer os possíveis efeitos colaterais de um e de outro remédio; em primeiro lugar, no caso de fortalecermos a mente através do belo enérgico, não estaremos imunes a um possível resíduo de dureza, que pode enfraquecer a receptividade, fortalecendo a natureza bruta despertada pelo belo enérgico quando esse fortalecimento só seria desprovido de consequências negativas para uma pessoa que já houvesse atingido sua autonomia. Em contraposição, na suavidade do segundo tipo de beleza, o homem pode incorrer no esmorecimento, que junto com a violência dos desejos, enfraquece o caráter, pode-se presenciar a “brandura degenerar em lassidão, a amplitude em superficialidade”. Schiller também dá a entender que o desequilíbrio entre as diferentes belezas deixa seu rastro na história: em épocas de grande força e exuberância, dominadas claramente pela beleza enérgica, presenciamos a grandiosidade e o sublime andar ao lado das mais “horrendas irrupções da paixão” como guerras e tiranias; em épocas refinadas podemos assistir à uma degeneração da correção em vaidade, “desenvoltura em frivolidade, calma em apatia”. Em suma, o homem deve ter a um e mesmo tempo características teoricamente antagônicas: força e grandeza de caráter, harmonia e graça. O trabalho das belezas é simultâneo, portanto, de modo a evitar possíveis episódios de selvageria, distensão ou barbárie.

Destacando a questão do sublime: resta-nos explorá-lo também de forma pragmática como pretende Schiller ao dividir a beleza em duas funções. O ponto de vista mais comum entre os intérpretes é o de que a beleza chamada enérgica seria o sublime. Para corroborar esse ponto de vista temos algumas menções do próprio Schiller a respeito dos poderes de tal beleza: força de caráter, conscientização da razão e negação da sensibilidade, o que pode, como dito, endurecer o homem e cegá-lo para o necessário papel da sensibilidade no mundo. Márcio Susuki afirma: “aponta-se, com plausibilidade, que a beleza suavizante corresponderia ao ‘belo’ e a beleza enérgica ao ‘sublime’”.⁵² Em carta ao príncipe de Augustenberg, Schiller explica: “o belo refina o filho rude da natureza e ajuda a elevar o homem meramente

⁵² SCHILLER, 1995, N.T.58.

sensual a um homem racional”⁵³. Temos ainda o pertinente comentário de Beiser: “É o papel do sublime afetar nossa razão de forma estimulante. É claro que o papel do sublime é, posteriormente, tido como a beleza enérgica”.⁵⁴

Embora, na carta XVI, ele afirme que examinará “os efeitos da beleza suavizante no homem tenso e os efeitos da beleza enérgica no homem distendido”⁵⁵ ele não apresenta comentários sobre a segunda (a enérgica) nas cartas subsequentes e tampouco justifica o motivo de sua abstenção. As cartas XVII a XXVII originalmente estavam destinadas à revista *Die Horen* sob o título *Sobre a Beleza Suavizante – continuação das Cartas Sobre a Educação Estética do Homem*. No entanto, essa parte da obra vai mais além do que a descrição desse tipo de beleza, chegando mesmo a descrever movimentos da razão que correspondem ao sublime⁵⁶, o que pode ter sido o motivo mesmo pelo qual Schiller acaba por desistir do título citado acima. A seção que seguiria dessa para completar o argumento deveria chamar-se *Beleza Enérgica*, mas tal composição nunca foi escrita. Para aqueles que buscam interpretar a beleza enérgica como o sublime não há falta de material, pois Schiller trata abundantemente dessa questão em outras obras; nas epístolas, no entanto, como corrobora Beiser, “sua tentativa de resolver essa questão se prova uma das seções mais confusas das cartas”.⁵⁷

O que não podemos deixar de questionar neste ponto é que a suposta unificação dos conceitos de belo e de sublime em uma categoria maior (chamada apenas Beleza) por Schiller e a justificativa para tal unificação encontrada por Rancière acabam por ser contraditas quando o autor se vê novamente às voltas com dois tipos opostos de experiência estética. Se, por um lado, podemos mantê-los (o belo e o sublime) unificados na experiência estética ideal, na prática o movimento pendular da natureza humana não permite tal harmonização. A importância da discussão em torno das duas belezas se dá na medida em que percebemos a

⁵³ Sabemos que, segundo o autor, a parte racional das belas artes é a sublime (de acordo com a descrição presente em seus ensaios acerca do sublime e do trágico) e, neste excerto, Schiller faz uma descrição semelhante utilizando-se da palavra “belo”.

⁵⁴ BEISER, 2005, p.149.

⁵⁵ SCHILLER, 1995, p.89.

⁵⁶ Como exemplo: “a beleza pode tornar-se um meio de levar o homem da matéria à forma, das sensações às leis” (SCHILLER, 1995, p.100).

⁵⁷ BEISER, 2005, p.148.

dificuldade, dentro da filosofia de Schiller, de escapar dos dualismos que, em seu movimento lúdico, colocam em xeque os desarranjos causados pela oposição razão-sensibilidade. Trata-se de uma simplificação que acaba por demandar uma outra divisão.

Embora não devamos ignorar a importância de uma teoria que busca o caminho do meio, o equilíbrio, uma possível solução para que as perdas e danos de uma revolução não recaia novamente na dominação de poucos sobre muitos, o filósofo não deseja perder de vista o objetivo político de sua teoria estética e, deste modo, um possível plano de ação para o artista educador. “Schiller elabora a partir de Kant uma ideia de experiência estética como um caminho do meio entre a eternidade da dominação e a selvageria da rebelião” (trad. nossa).⁵⁸ Pensando no objetivo primeiro do autor, devemos então compreender sua proposta de liberdade pela arte e a partir dela perceber que Schiller prioriza a tragédia como instrumento da educação estética e, conseqüentemente, a categoria do sublime.

4. O SUBLIME NA LIBERDADE DA RAZÃO

Durante a supressão simultânea de ambos os impulsos básicos na experiência estética, mesmo que por apenas alguns minutos, o homem experimenta a liberdade.

O impulso sensível desperta com a experiência da vida (pelo começar do indivíduo) e o racional com a experiência da lei (pelo começar da personalidade), e somente agora, após os dois terem-se tornado existentes, está erigida a sua humanidade. (...) a oposição de suas necessidades dá origem à liberdade.⁵⁹

A questão da liberdade em Schiller, portanto, é dupla: somos livres tomando o caminho da razão prática, conforme não nos submetemos às paixões; e somos livres através do equilíbrio entre nossos impulsos primeiros. No primeiro caso a experiência estética facilitadora da liberdade é sublime, no segundo, bela. Resta

⁵⁸ RANCIÈRE, 2004.

⁵⁹ SCHILLER, 1995, p.103.

compreender, no sistema schilleriano, em que momento se busca uma ou a outra, acompanhando a divisão proposta pelo poeta entre enérgico e suavizante.

Ao longo as cartas XX e XXI Schiller trabalha com a segunda ideia de liberdade pela *supressão* recíproca dos impulsos primeiros. Esse momento de suspensão causado pela experiência estética se assemelha à uma espécie de ascese artística, em que é defendida a existência de um momento, uma experiência, nos quais não estamos sob o domínio dos sentidos e tampouco sob o domínio da razão, mas sim, em uma terceira esfera, uma espécie distinta de conhecimento (se se pode chamá-lo assim), que permite ao homem consciência plena de sua humanidade. Embora a experiência estética de Schiller contemple essa espécie distinta de estado de ânimo, isso se dá, no mínimo, de forma muito breve pois seremos sempre sugados por nossos instintos originários. Por outro lado, embora o desequilíbrio faça com que a liberdade seja perdida, ela pode logo ser recuperada: “ela tem de poder ser reconstituída por tudo aquilo que pode torná-lo (o homem desequilibrado, incompleto) *de novo* completo”.⁶⁰ Tal oscilação é natural no movimento espontâneo da vida mundana. Por percorrermos um mesmo caminho repetidas vezes em direção à almejada supressão, sabemos os passos necessários e podemos conhecer a ordem com que os diferentes estados de ânimo se interpõem.

Durante um dos “estágios” desse pêndulo, o do impulso formal, buscamos pela supremacia da razão sobre a sensação.⁶¹ Ou seja, existe um caminho, uma ordem a seguir, onde estágios do desenvolvimento humano são expostos por Schiller e passam a deixar mais evidentes o objetivo último do autor: o impulso sensível precede o impulso formal pois “a necessidade física deve ser substituída pela necessidade lógica ou moral”. Nesse momento percebe-se a necessidade da supressão do impulso sensível diante da determinabilidade do impulso formal. Schiller sugere, em um primeiro momento, que “o homem não pode passar

⁶⁰ SCHILLER, 1995, p.105, grifo nosso.

⁶¹ Aqui é essencial que não se confunda a liberdade da razão, a experiência sublime, como impulso formal. A razão no impulso formal ainda não é livre, característica central da experiência sublime e da moral da razão prática. Portanto vemos agora como o jogo entre os três impulsos (formal, material e lúdico) não devem ser interpretados como a articulação entre o belo e o sublime (como proposto por Süsskind em “O impulso lúdico: sobre a questão antropológica em Schiller”, *Artefilosofia*, n.10, p.11-24) uma vez que a experiência estética deve ter como objetivo a liberdade.

imediatamente do sentir ao pensar; ele tem de *retroceder um passo*, pois somente quando uma determinação é suprimida pode entrar a que lhe seja oposta”.⁶²

A seguir, na mesma carta, o filósofo afirma que, após esse movimento de supressão do impulso material, “sensibilidade e razão são *simultaneamente ativas*” (ibidem). Deveriam estar, nesse momento do pêndulo, como as sentinelas de Ricardo Barbosa, em plena comunicação, mas longe do posto de controle. No entanto, parece ser um salto teórico a afirmação que a supressão do impulso sensível faz com que razão e sensação estejam simultaneamente *ativas*. Ademais, uma vez que o impulso formal se instaure, como podemos voltar ao estado intermediário? A experiência estética tem o poder de suprimir também o impulso formal para percorrer o caminho inverso?

Durante a busca por uma solução para esse problema fica evidente a diferença entre a razão que sofre a influência da experiência estética sublime e a razão que trabalha sob o impulso formal: no segundo caso temos um julgar por certo e errado, um cálculo baseado em constructos sociais. No primeiro caso a razão é livre, o que significa que a experiência estética não “educa” moralmente no sentido comum. Schiller nos mostra no texto *Sobre o Patético* que até mesmo um homem vil pode nos despertar para o sublime, ou seja, nos levar ao estado estético, diferentemente de um estado racional que julga o certo e o errado de uma ação. Pois bem, levemos esse ponto em consideração nas cartas, pois a proposta de Schiller é, justamente, um estado onde a sensibilidade e a razão não possuam qualquer legislação: se a experiência estética do sublime leva o homem a um estado racional, é por combater a selvageria e escravidão dos apetites e não por ensinar-lhe leis normativas de virtude. O duelo de um herói trágico contra seus desejos mais urgentes (seja ele repleto de benesse, seja ele um assassino) lhe proporciona força, personalidade e autonomia. O que tal experiência sublime nos provoca é o *estado estético* e não a preponderância do impulso formal. Ora, esse estado pode ser chamado, então, de “posto vago”, e as sentinelas estão de folga, *livres*, exatamente como no caso do belo, tendo apenas um ponto de partida diverso.

A beleza não oferece resultados isolados nem para o entendimento nem para a vontade, não realiza, isoladamente, fins intelectuais ou morais,

⁶² SCHILLER, 1995, p.106.

não encontra uma verdade sequer, não auxilia nem mesmo o cumprimento de um dever (...). 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.⁶³

Dessa forma vemos que, tanto diante da experiência sublime quando o homem se liberta do domínio do impulso material, quanto diante da experiência do belo quando o homem se liberta do endurecimento causado pelo impulso formal, ele é levado ao mesmo estado, de supressão e ascese. O caminho é distinto e o destino é o mesmo. Tendo a liberdade como destino é compreensível que se una todas as espécies de experiência estética em apenas uma, mas em termos pragmáticos e pedagógicos, é preciso que a experiência estética seja oferecida “sob medida” para as diversas facetas do ser humano. O suspense diante da dúvida entre qual experiência estética seria mais desejada na educação do homem se resolve ao final das cartas, especialmente quando interpretadas como parte de um todo coeso de escritos filosóficos: “Como um princípio autônomo que independe de todas as emoções sensíveis, a capacidade de sentir o sublime revela a ideia de liberdade em sua intensidade máxima”.⁶⁴

5. CONCLUSÃO: DO SYSTEM EPISTEMOLÓGICO À “SOCIEDADE SUBLIME”

Sabemos que a partir desse ponto, o foco de Schiller é a tragédia, o que nos diz muito sobre a importância dada pelo autor à experiência sublime (que coincide com o trágico e o patético) e à razão prática. As cartas demonstram a importância que Schiller atribui à razão prática, em outras palavras, à moralidade, que ele define como *dignidade*. Schiller já havia dedicado toda uma obra à questão da graça e da dignidade⁶⁵, que está intimamente ligada ao pensamento que defendeu ao longo da

⁶³ SCHILLER, 1995, p.110.

⁶⁴ SÜSSEKIND, 2011.

⁶⁵ É nessa obra, *Sobre Graça e Dignidade (Über Anmut und Würde)*, de 1793 que Schiller desenvolve a ideia de “bela alma”, ou seja, do homem chamado “estético”, que pratica seu dever conforme ditado pelo imperativo categórico, mas de forma espontânea, por inclinação. Esse tema travou uma leve polêmica entre Schiller e Kant que foi exposta em

última década do século XVIII (o mesmo acontece com todos os seus textos dessa época, que compõe uma unidade teórica coesa). A importância atribuída à dignidade humana reforça a participação do sublime na educação estética, uma vez que é nessa categoria que a dignidade se mostra em todo seu esplendor. Existe uma distinção muito clara entre o estado sensível, o estado racional e o estado estético (o equilíbrio pela supressão), e Schiller nos apresenta aqui uma possível hierarquia, que contraria o que vinha afirmando até então nas epístolas: “No estado *físico* o homem apenas sofre o poder da natureza, liberta-se deste poder no estado *estético*, e o domina no estado *moral*”.⁶⁶ Segundo essa passagem, devemos interpretar que a liberdade do belo, da harmonia e do equilíbrio é apenas uma etapa rumo à liberdade definitiva, ou seja, da razão?

Essa posição parece ganhar força no fechamento de sua obra magna, validando assim seus ensaios sobre o sublime. Em outras palavras, existe uma ordem a seguir: (1) homem sensível, (2) homem estético, (3) homem moral. Tal ordem contradiz algumas afirmações de Schiller quanto à liberdade buscada nas cartas, pois o homem moral é aquele que constrange a sensibilidade no lugar de harmonizar-se com ela. Essa afirmação deixa ao intérprete margem para julgar que, dentre as duas liberdades propostas por Schiller, aquela despertada por uma experiência sublime é mais desejável, mais difícil de alcançar, e deve ser precedida pela liberdade da beleza suavizante, que promove o estado estético (de equilíbrio ou supressão). Autores como Schopenhauer e Lyotard, que buscam superar os obstáculos impostos pela filosofia crítica, são unânimes quanto à contribuição de Schiller para a estética do sublime, mas os preceitos expressos na *Crítica da razão prática* são sua raiz, e ao longo de todo o seu trabalho, embora o filósofo busque maior aceitação dos afetos em sua antropologia, é a moral kantiana que retorna. “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”⁶⁷, e ainda, “não existe maneira de fazer racional o homem sensível sem torná-lo antes estético”⁶⁸; o que reforça que, quando nos

detalhes por Beiser em *Schiller as a Philosopher*, cap. 5: Dispute with Kant.

⁶⁶ SCHILLER, 1995, p.123.

⁶⁷ SCHILLER, 1995, p.123.

⁶⁸ SCHILLER, 1995, p.72.

movemos de um extremo ao outro do pêndulo, passamos necessariamente pelo meio. O homem na posição do meio é chamado homem estético, mas isso não é o mesmo que dizer que o objetivo último da teoria de Schiller é o meio, como muitas vezes se afirma. Ademais, o homem sensível, quando passa a se mover para o sentido oposto, tem como missão trocar uma determinação passiva por uma ativa, material por formal.

O passo do estado estético para o lógico e moral (da beleza para a verdade e o dever) é, pois, infinitamente mais fácil que o do estado físico para o estético (da vida meramente cega para a forma).⁶⁹

O desafio da interpretação das cartas de Schiller é a oscilação entre a defesa do estado estético e a defesa da moral (razão prática) como ideais humanos. Uma saída apropriada para essa divergência é diferenciar o *impulso formal* do *homem moral*: impulso formal deve levar o homem ao encontro de sua moralidade, mas esse nem sempre é o caso, pois ele pode ser levado a empenhar-se por uma “matéria inesgotável” ao invés de buscar abstrair-se dela, a chamada *barbárie* que Schiller tanto critica no regime do terror pós-revolução.

Embora o verdadeiro sentido dessa exigência⁷⁰ seja arrancá-lo aos limites do tempo e fazê-lo ascender do mundo sensível ao mundo ideal, ela pode 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.⁷¹

Visto dessa forma, a afirmação de que o homem só pode vir a ser moral se, primeiramente, for estético, se faz compreender, e ainda, a importância da categoria sublime se evidencia: “ao chegar ao pórtico da moral, a beleza recua porque é incapaz de conduzir o espírito humano pelas regiões do mundo suprassensível, haja vista que ela permanece presa no mundo sensível”.⁷² Uma vez sob a tutela do impulso sensível, a razão no homem apenas apregoá-lo-á a uma busca pelo absoluto na esfera contingente do mundo material, pois ainda não está preparado para a liberdade. Dessa forma, o texto schilleriano vai aos poucos tomando a forma de um encadeamento mais provido de sentido. Os exemplos usados por Schiller de uma

⁶⁹ SCHILLER, 1995, p.118.

⁷⁰ A razão exige o absoluto.

⁷¹ SCHILLER, 1995, p.125.

⁷² SANTOS NETO, Artur Bispo. A analítica kantiana do sublime em Friedrich Schiller, **Aufklärung**, João Pessoa, v.3, n.2, p.135-144, Juldez, 2016..

razão a serviço da sensibilidade (portanto ainda não liberta) são os sistemas de busca pela felicidade como, por exemplo, o epicurista e o estoico, e também as buscas por poder apoiados em crenças cegas por um sistema político ou dogma religioso. O absoluto e ilimitado que busca a razão nesses casos, pretende a perpetuação de um desejo do impulso sensível de onde podem advir enganos causados pelos afetos que ainda não foram neutralizados. Seja o indivíduo um “*animal* irracional”, como o selvagem homem no estado de natureza, seja o indivíduo um “*animal* racional” como no caso em que a racionalidade ainda está à serviço do mundano, ele ainda não é *homem*, pois nos dois casos o princípio dominante é material. É válido afirmar, portanto, que a liberdade como destinação do homem é sinônimo de libertar-se do impulso *material*.

Ora, se o afastamento dos apetites nos leva à liberdade, estamos aqui novamente a discorrer sobre a mesma liberdade trabalhada nos textos sobre o sublime. Desse modo conseguimos compreender o uso da tragédia⁷³ como educação, pois “na medida em que dá forma à matéria e enquanto a dá, está a salvo de seus efeitos; pois nada pode ferir um espírito a não ser aquilo que lhe toma a liberdade”.⁷⁴ O homem bárbaro, apesar do domínio de sua racionalidade sobre o sensível, leva esse nome pois se encontra na categoria de “animal racional”, carecendo da dignidade que há no *sair de si* e, portanto, ao invés de ver o outro, vê somente a seu próprio querer. O exemplo utilizado por Schiller ao descrever o homem bárbaro, os revolucionários franceses com sua guilhotina, aponta que se, em nome de um ideal racional, é desobedecida uma lei maior, se falta-lhe a empatia de pensar no lugar de todos os demais, o homem não é verdadeiramente livre como se pretendia. No entanto, se dissemos que lhe falta o sentimento de empatia, devemos nos responsabilizar filosoficamente por afirmar que é possível, até mesmo necessário, que haja inserção da sensibilidade no universo da moralidade. “À pergunta: ‘Em que medida é admissível existir aparência no mundo moral?’, a resposta deve ser sumária: na medida em que a aparência for estética”.⁷⁵ Devemos considerar,

⁷³ Um estilo específico, schilleriano, de tragédia, que aponta a luta do herói contra o mundo sensível. Tragédias nas quais o herói é a vítima inocente de um destino cruel não expressam a supressão dos apetites, a liberdade. Schiller apresenta essa proposta nos textos *O Teatro considerado como instituição moral* e *Acerca da arte trágica* (ambos de 1792).

⁷⁴ SCHILLER, 1995, p.130.

⁷⁵ SCHILLER, 1995, p.137.

portanto, que o sublime como representação sensível do suprassensível é o *core* da experiência estética na filosofia expressa das *Cartas sobre a educação estética do homem*: “sem o sublime, não se suspeitaria que uma ‘estética’ [...] detenha a chave do suprassensível”.⁷⁶

Antes de propor um plano de ação para que a educação estética ocorra na prática, Schiller abandona seu projeto filosófico para voltar-se à produção artística, o que pode ser considerado, justamente, como a prática do que acabara de afirmar, reforçando, com suas tragédias, seus ensaios acerca do teatro moral pelo caminho do patético. Em ocasião oportuna é possível, também, mostrar o movimento de seus escritos teóricos em sua obra literária, repleta de ações e personagens que personificam a experiência sublime, como Moor – o Bandoleiro, Maria Stuart e Guilherme Tell.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARBOSA, Ricardo. A Educação do homem e a educação estética do homem. In: HUSSAK, Pedro; VIEIRA, Vladimir. **Educação estética**: de Schiller a Marcuse. Rio de Janeiro: EDUR, 2011.
- BARBOSA, Ricardo. **Limites do belo**. Belo Horizonte: Relicário, 2015.
- BARBOSA, Ricardo. **Schiller e a cultura estética**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- BEISER, Frederick. **Schiller as a Philosopher: A Re-examination**. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- BRADY, Emily. **The Sublime in Modern Philosophy: Aesthetics, Ethics and Nature**. Nova York: Cambridge University Press, 2013.
- CECCHINATO, Giorgia. O impulso lúdico e o espaço político em F. Schiller. **Ipseitas**, São Carlos, v.1, n.1, p. 159-165, Jan-jun. 2015.
- CECCHINATO, Giorgia. Fichte em debate com Schiller sobre a herança da Crítica do Juízo. **Revista do centro de pesquisa em Estudos Kantianos**, v. 4, n. 1, p. 105- 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.36311/2318-0501.2016.v4n1.08.p105>. Acesso em: dia (xx) mês (abreviado) Ano.
- DUFLO, Colas. **O jogo**: de Pascal a Schiller. Trad. Francisco Settineri, Patrícia Chittoni Ramos. Porto Alegre: Artmed, 1999.

⁷⁶ LEBRUN, 2002.

- FICHTE, Johann Gottlieb. **A doutrina-da-ciência de 1794 e outros escritos**. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- FICHTE, Johann Gottlieb. **O espírito e a letra na filosofia**. Trad. Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: Humanitas, 2014.
- FRANK, Manfred. **The Philosophical Foundations of Early German Romanticism**. Nova York: State University of New York Press, 2004.
- HABERMAS, Jürgen. **Discurso filosófico da modernidade**. Trad. Luiz Sérgio Repa, Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- HINNANT, Charles H. Schiller and the Political Sublime: Two Perspectives, **Criticism**, Spring 2002, v. 44, n. 2, p. 121-138.
- KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade de julgar**. Trad. Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2016.
- KANT, Immanuel. **Observações sobre o sentimento do belo e do sublime**. Trad. Vinícius Berlendis de Figueiredo. Campinas: Papirus, 2000.
- LACOUÉ-LABARTHE, Philippe. et al. **Of the Sublime: Presence in Question**. Nova York: State University of New York Press, 1993.
- LEBRUN, Gérard. **Kant e o fim da metafísica**. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2002. Coleção Tópicos.
- MACHADO, Roberto. **O nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- MARCUSE, Herbert. **Eros e a civilização**. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.
- RANCIÈRE, Jacques. The sublime from Lyotard to Schiller – two readings of Kant and their political significance. Trad. M. Blechman. **Radical Philosophy**, v.126, p. 8-15, Jul/ago. 2004.,.
- SANTOS NETO, Artur Bispo. A analítica kantiana do sublime em Friedrich Schiller, **Aufklärung**, João Pessoa, v.3, n.2, p. 135-144, Jul-dez. 2016..
- SCHILLER, Friedrich. **Do sublime ao trágico**. Trad. Vladimir Vieira, Pedro Süsskind. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.
- SCHILLER, Friedrich. **Cultura estética e liberdade**. Trad. Ricardo Barbosa. São Paulo: Hedra, 2009.
- SCHILLER, Friedrich. **A educação estética do homem: em uma série de cartas**. Trad. Roberto Schwarz, Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1995.
- SCHILLER, Friedrich. **Poesia ingênua e sentimental**. Trad. Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1991.
- SCHILLER, Friedrich. **Teoria da tragédia**. Trad. Anatol Rosenfeld. São Paulo: Herder, 1964.
- SCHILLER, Friedrich. The moral utility of aesthetic manners. In: **Aesthetical and Philosophical Essays**. London: Forgotten Books, 2016.
- SCHILLER, Friedrich. Detached reflections on different questions of Aesthetics, In: **Aesthetical and Philosophical Essays**. London: Forgotten Books, 2016.

SHARPE, Lesley. **Schiller**: Drama, Thoughts and Politics. Cambridge: Cambridge Studies in German, 1991.

SILVA JÚNIOR, Clécio. **O sublime e o trágico no projeto de educação estética de Schiller**. Dissertação de Mestrado - Departamento de Filosofia, Universidade Federal de Ouro Preto, Minas Gerais, 2016.

SÜSSEKIND, Pedro. O impulso lúdico: Sobre a questão antropológica em Schiller, **Artefilosofia**, Ouro Preto, n.10, p.11-24, Abr. 2011.

VACCARI, Ulisses. A Disputa das Horas: Fichte e Schiller sobre Arte e Filosofia, **Revista online de Estudos sobre Fichte**, Disponível em <https://journals.openedition.org/ref/263>. Acesso em: 08 Nov. 2022.

VIEIRA, Vladimir. **Entre a razão e a sensibilidade**: a estética pós-kantiana e o problema da cisão entre sensível e suprassensível. Tese de Doutorado - Departamento de Filosofia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

INFORMAÇÕES ADICIONAIS

Renata Achlei possui graduação em Filosofia pela PUC-SP (2002), é mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná e é atualmente doutoranda em Filosofia pela mesma instituição. Autora do livro *Schiller e o sublime patético* (2022) e musicista, nos últimos cinco anos se dedica a estudar a convergência entre o pensamento ocidental e as Belas Artes com destaque para o conceito de sublime. E-mail: achleirenata@gmail.com.

Artigo recebido em: 21/02/2022.

Aceito em: 13/09/2022.