



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ
CENTRO DE HUMANIDADES
MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA

**BELEZA E LIBERDADE EM SCHILLER:
O JOGO DAS FORMAS VIVAS**

DEBORA KLIPPEL FOFANO

FORTALEZA
2011

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ
DEBORA KLIPPEL FOFANO

**BELEZA E LIBERDADE EM SCHILLER:
O JOGO DAS FORMAS VIVAS**

Dissertação apresentada ao *Curso de Mestrado Acadêmico em Filosofia do Centro de Humanidades – CH* da Universidade Estadual do Ceará – UECE, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Luis Alexandre Dias do Carmo.

FORTALEZA
2011

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ
Mestrado Acadêmico em Filosofia

Título da dissertação: Beleza e Liberdade em Schiller: O Jogo das Formas Vivas

Autor: Debora Klippel Fofano

Professora-Orientadora: Prof. Dr. Luís Alexandre Dias do Carmo

Exame de qualificação em 27/01/2011

Defesa da Dissertação em 31/03/2011

Conceito Obtido:

Nota Obtida:

Banca Examinadora

Prof. Dr. Luís Alexandre Dias do Carmo
Orientador – UECE

Prof. Dr. José Expedito Passos Lima
1ª Examinador - UECE

Profa. Dra. Marly Carvalho Soares
2º Examinadora – UECE

Agradecimentos

Ao meu filho que com seu sorriso mostra que mesmo nas adversidades podemos seguir felizes.

Aos meus pais e minha irmã, pelos quais tenho muito amor e admiração e que mesmo longe me dão vontade para continuar essa caminhada, e sem o apoio incondicional deles nada disso teria sido possível.

Ao Prof. Dr. Luis Alexandre do Carmo, pelo seu empenho e dedicação que mesmo em situações adversas permitiu a realização deste trabalho.

Ao Prof. Dr. Expedito Passos, pela sua acessibilidade e cuidado na realização das críticas e sugestões para a melhoria da dissertação.

A Profa. Dra Marly Carvalho Soares, pelo seu interesse e por suas sugestões na banca de qualificação e disposição para a banca examinadora.

A todos os meus amigos, os de longe e os de perto. Em especial aos que acompanharam essa caminhada, Adilbênia, Alexandre Magalhães, Amanda e Rosemary Scheel, Bruno Andrade, Elainy Farias, Evaniele Antonia, Fernando Luis, George Facundo, Horus Augustus, Joelma Mendes, Liliane Severiano, Máira Nunes, Manu, Marcelo Cavaliere, Mateus Gonçalves, MonaSara, Rachel Leite, Sara Mabel, Talles Lucena.

Aos colegas do Colégio D. Helder Câmara.

À CAPES, pelo fundamental apoio financeiro.

Resumo

Esse trabalho trata de como por meio da beleza é possível chegar à liberdade. Com base nos pressupostos da filosofia de Schiller, pesquisamos a proposta de educação estética do homem, que traz uma formação política, social, moral, epistemológica e pedagógica. O caminho proposto, para ultrapassar o comum, de levar uma vida somente Ideal, ou uma vida somente pautada no material, é o de uma terceira via, aquela da imaginação como mediadora de conceitos, como a possibilidade em si mesma, formando o conceito de jogo entre as faculdades de conhecimento. Daí ser possível pensar um terceiro impulso no homem que vai além do formal ou do sensível, permitindo ao homem ser completo, ou seja, o impulso Lúdico. Para fundamentar a tese central da liberdade mediante a beleza, Schiller articula um critério objetivo para a arte, em que intenciona ressaltar ser a beleza a única categoria autônoma, que não depende em nada de nenhum conceito e é livre de tudo, o belo é por ele mesmo. A beleza não tem um domínio próprio, pois nada funda, mas auxilia a entrada em um estado de jogo que apresenta outras possibilidades, isto é, que liberta. Por intermédio de uma acertada cultura estética, permanecem indeterminados o valor e a dignidade pessoal do homem, à medida que estes só podem depender dele mesmo, do que ele é. Por meio da beleza torna-se ao homem possível, pela natureza, fazer de si mesmo o que quiser, já que lhe é completamente devolvida a liberdade de ser o que deve e quer ser. Desta forma a beleza passa ser uma segunda criadora do ser humano, uma vez que deixa a vontade livre para a realização plena do homem. A beleza tem em comum com a natureza o fato de que nos nobilita a capacidade para a humanidade.

PALAVRAS-CHAVE : Estética, Liberdade, Beleza e Jogo

Abstract

This paper deals with how it is possible to get to freedom through beauty. Starting from Schiller's philosophy conjecture, we researched the aesthetic education of man proposal, which conveys a political, social, moral, epistemological and pedagogical education. The chosen course of having an Ideal life only in order to move away from the common sense, or a life based on the material aspect, happens thanks to a third way, the imagination way. The latter works as a concept negotiator, such as possibility itself, which forms the play drive concept among faculties of knowledge. Therefore it is possible to think of a third impulse in man, which goes beyond formal (Formtrieb) or sensitive (Stofftrieb) and which allows that man to be complete, the Playful ludic impulse. For the sake of establishing the central freedom through beauty theory, Schiller articulates an objective criterion for art which does not depends on any concept and it is free of everything, whatever is beautiful it is by itself. Beauty does not have an own domain, beauty establishes nothing, however it helps you enter in a play drive condition which shows other possibilities, i.e. which sets free. Through a right conjecture aesthetic culture, they remain undetermined the value and the personal dignity of man, as the latter can only depend upon himself, upon what he is. By means of beauty it becomes possible to man, by nature, do whatever he wants with himself, once his freedom of what he should be and wants to be is completely given back to him. Thus, beauty becomes a second inventor of human being, since it lets our will free to man's fulfillment. Beauty has in common with nature the fact that it provides us the capacity to mankind.

KEYWORDS: Beauty, Freedom, Beauty and Playdrive

SUMÁRIO

Introdução	7
CAPÍTULO I	
Schiller e Kant: Reconciliar as duas legislações	16
1.1 A herança Kant na formação do pensamento de Schiller	17
1.2 Teoria do jogo com Teoria da Reflexão em Immanuel Kant	24
1.3 Schiller: conhecimento ou moral na filosofia kantiana.	35
CAPÍTULO II	
A busca de um novo princípio estético: A beleza como questão	40
2.1 A tradição estética moderna e a quarta forma de explicação do belo.....	40
2.2 Beleza: liberdade no fenômeno.....	44
2.3 Beleza: forma da razão prática.....	51
CAPÍTULO III	
O Livre Jogo das Formas Vivas	59
3.1 Razão e Sensibilidade.	59
3.2 O impulso para o jogo.....	66
CAPÍTULO IV	
O Domínio Ético e Estético	75
4.1 O caráter de uma época.....	76
4.2 O homem reconciliado.....	85
4.3 O Estado Estético – A mente educada esteticamente	89
Conclusão	94
Referências Bibliográficas	98

INTRODUÇÃO

Sapere Audi

Entre 1770 e 1780, na Alemanha, formava-se um movimento que produziu modificações advindas do Iluminismo e ficou conhecido como *Sturm und Drang*, traduzido para o português como “Tempestade e Assalto”, ou melhor, “Tempestade e Ímpeto”. Esse movimento é de sumo interesse em nossa pesquisa, pois demonstra, tanto em sentido histórico quanto conceitual, o universo em que Friedrich Schiller (1759 – 1805) estava inserido. Segundo os estudiosos, o *Sturm und Drang* foi comparado a uma espécie de revolução que antecipou filosófica e literariamente, em terras germânicas, o que seria posteriormente, em sentido político, a Revolução Francesa. Outros estudiosos consideraram o movimento de reação antecipada à própria Revolução Francesa, já que o movimento era uma reação ao Iluminismo. O *Sturm und Drang* foi influenciado por alguns poetas ingleses, como James Macpherson e Shakespere, além da influência naturalista de Rousseau. Entre os escritores de língua alemã, temos Lessing, que influenciou os Stürmer Klopstock, Klinger e Lenz. Mas, sem dúvida, quem elevou o movimento ao seu apogeu foram, entretanto, os jovens Goethe, Schiller, Herder e Jacobi. Segundo o historiador e filósofo Ruggiera:

A importância do *Sturm* não é a de episódio isolado e circunscrito, e sim a de expressão espiritual coletiva de todo um povo. Não apenas os Klinger e os Lenz, mas também os Herder, os Schiller e os Goethe passaram pelo *Sturm*: os primeiros se detiveram nele e, por isso, logo foram ultrapassados; os outros, ao contrário, conseguiram dar forma ao informe, ordem e disciplina ao conteúdo caótico de sua própria natureza. Para nós, a experiência destes últimos é particularmente importante, porque nos permite estudar nos próprios indivíduos duas fases sucessivas e opostas do mesmo processo histórico. Não se trata apenas de modo figurado o dizer que o *Sturm* representa a juventude desordenada e o classicismo à composta e serena maturidade alemã: o *Sturm* é realmente a juventude de Herder e de Goethe, que se ergue qual o símbolo da juventude de todo o povo – e a vitória sobre ele tem significado pessoal que é o fundamento mais íntimo e sólido da crise da alma coletiva¹.

A influência que o classicismo alemão sofreu dos antigos representantes do movimento, principalmente de Goethe e Schiller, é de grande veemência, pois a “medida”, o “limite”, o “equilíbrio” é o que deu força ao movimento classicista, e tanto Herder

¹ Apud REALE, 2003, p. 35

quanto Schiller e Goethe procuraram organizar as decompostas forças do *Sturm und Drang* em função dessa ordem e dessa medida. O amor à natureza, o culto à liberdade e a redescoberta do gótico e do mundo cavaleiresco da idade média, bem como a receptividade pelas instâncias pré-reflexivas, como a paixão, conflitos e mistérios, acabam por expressar bem o contexto desse movimento.

Os estudos de Schiller e suas concepções estavam inundados por reflexões da *Aufklärung*², do *Sturm und Drang*, do classicismo e do movimento romântico. O romantismo que nasce contra a artificialidade da lógica, dos hábitos culturais engessados, e tudo aquilo que é contrário à vontade autônoma influenciam também em muito a Schiller. Romantismo e Classicismo, forças aparentemente opostas, fazem assim crescer uma nova reação à estética daquele tempo. Se por um lado, o clássico deixa-se levar pela forma exterior da tradição e da ordem, harmonia, equilíbrio e moderação, pelo viés abstrato, o romantismo, por outro, vai ao interior da natureza, incorpora ideias e não as copia. O romântico tende a reproduzir em si a beleza tratada pelos clássicos como exterior, o belo está no sujeito, mas em manifestação objetiva. As questões estético-educacionais assumidas pelo teatro, pela tragédia, dependem, justamente, do momento que comporta essas diferentes posturas sobre a arte. Desse modo, podemos observar que as distinções entre os artificios civilizadores são essenciais à educação estética, e o período da arte é muito importante para a tomada do teatro como veículo ideal para a efetiva realização dessa educação. As relações duais que o classicismo apresenta servem neste trabalho como argumento para discutir de forma mais aprofundada o pensar filosófico entre os parâmetros éticos e estéticos que, mesmo no século atual, ainda é tema de reflexão e, por vezes, também nos afasta do que se apresenta como um ideal de homem completo, plena intuição de sua humanidade.

² Na Alemanha, as propostas iluministas tiveram em Kant seu ponta pé inicial. Em seu texto *O que é o Iluminismo?*, Kant afirmou: “O Iluminismo é a saída do homem da sua menoridade de que ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de se servir do entendimento sem a orientação de outrem. Tal menoridade é por culpa própria se a sua causa não reside na falta de entendimento, mas na falta de decisão e de coragem em se servir de si mesmo sem a orientação de outrem. Sapere aude! Tem a coragem de te servires do teu próprio entendimento. Eis a palavra de ordem do Iluminismo.” (Kant, *A paz perpétua e outros opúsculos*. p.11) Assim, a *Aufklärung* é a emancipação do homem, e a capacidade de assumir todos os riscos do seu livre pensar. Era a chance de o homem responder por si mesmo

Nascidos em um período histórico no qual a Alemanha se mostrava uma nação isolada à parte do restante da Europa, os alemães desse período tiveram que se redefinir para alcançar o mesmo prestígio das grandes nações do cenário mundial, e certamente nomes como Kant, Goethe, Humboldt, e o próprio Schiller tiveram um papel vital nesse sentido. Enquanto na França os intelectuais partilhavam de uma séria de acontecimentos já abertos há gerações, na Alemanha esse mesmo caminho era aberto passo a passo, naquele exato momento, com cautela. Concomitante a isso se vê a França influenciar a história alemã de diversas formas, pois a maneira como a cultura francesa se consolida é bem distinta daquela alemã, já que, no primeiro caso, representava o ideal de civilidade, e, no segundo, a parcimoniosa lapidação do espírito. Na história francesa, a revolução que marcou o século XVIII foi o ponto de partida das agitações filosóficas que convulsionaram a Alemanha. Nas palavras de Goethe, citadas por Eckermann, se torna inegável o contraste francês:

(...) e também nós na Alemanha Central tivemos que pagar bastante caro essa escassez de sabedoria, pois no fundo levamos todos uma vida isolada e pobre! Do povo, verdadeiramente, vem-nos uma cultura diminuta e todos os nossos talentos e belas capacidades acham-se semeados pela Alemanha inteira. Vive um deles em Viena, outro em Berlim, um outro em Königsberg, em Bonn ou Dusseldorf, todos separados uns dos outros por cinquenta milhas ou cem, de modo que se tornam raros os contatos pessoais e a troca de ideias. O que seria isso para nós sinto-o quando homens como Alexandre von Humboldt, por aqui passam e num único dia progrido mais no que eu procurava e necessitava saber, do que de outra forma em meu caminho isolado, durante anos não o teria conhecido. Imagine-se, no entanto, uma cidade como Paris, onde os mais proeminentes intelectuais de um grande país estão reunidos num único lugar, e em convívio diário, torneios e concursos, se instruem uns aos outros e se elevam, onde o melhor de todos os reinos da Natureza e da Arte de todo o mundo se oferece diariamente à contemplação (...) E não pense na Paris de época obscura e insípida, mas na Paris do século dezenove, em que há três gerações, através de homens como Molière, Voltaire, Diderot e seus semelhantes estabeleceu-se uma plenitude de espírito, como no mundo inteiro reunido num único ponto não se torna a encontrar. (Eckermann, 2004, p.209)

No que diz respeito a **Johann Christoph Friedrich von Schiller**³ pode-se dizer que, com 20 anos de idade, já é considerado um Gênio, no sentido pré-romântico do termo; fazia parte veementemente do *Sturm und Drang* e preparava sua primeira peça teatral, a saber, *Os Bandoleiros*. Segundo comentário de Manuel Bandeira, “nesse período, Schiller

³ Nascera em 10 de Novembro de 1759 Marbach am Neckar, Württemberg, enobrecido em 1802, e morre em 1805 em Weimar.

era expressão de sua própria rebeldia e da rebeldia de uma geração”⁴. Uma descrição bem caricatural Schiller como um jovem de 1780, com ar sonhador e inquieto, com um nariz que se destaca do rosto, que não chega a ser belo, mas tem um fascínio, com cabelos presos atrás por um laço de veludo, a camisa branca aberta ao peito, ele representa o melhor estilo *stürmer*. Em sua vida, podem-se distinguir três períodos de grande produção intelectual. Primeiramente, ele foi um *stürmer*, aqueles que participavam do movimento literário-filosófico, como provam suas obras *Os Bandoleiros*, *A conjura de Feischi em Gênova*, *Intriga e amor*, *Dom Carlos*, entre tantas outras; em seguida, dedicou-se a rigorosos estudos de filosofia, e história, escrevendo duas obras históricas importantes, ou seja, *História da Insurreição dos Países Baixos* (1778) e *História da Guerra dos Trinta Anos* (1797-1793); estudos que lhe granjearam uma cátedra de história em Jena. Na última fase, retoma o teatro com a trilogia *Wallenstein* (1799), com *Maria Stuart* (1800) e com *Guilherme Tell* (1804). Morre em 1805.

Suas preocupações filosóficas, no entanto, são o interesse dessa análise, uma vez que sua contribuição é de grandiosidade imensurável, pois, influenciando pensadores como Schelling, Schopenhauer, Hegel, Nietzsche e tantos outros, Schiller não pode ser chamado somente de poeta ou dramaturgo: a sua grandiosidade está justamente em saber aliar todos os dons que possui. Seu pensamento foi influenciado por Rousseau, mas sua grande influência filosófica, foi, sem dúvida, o pensamento kantiano. Schiller também se deteve em obras de fundamentação estética da época, escritas por Baumgarten, Burke, Phillip Moritz, dos já citados Herder, os irmãos Lessing, além de Sulzer, Mengs, Home, Winckelmann, Hume, Batteaux e Wood. Sempre manteve o diálogo direto com Fichte e Goethe. De fato, com esse último desenvolveu trabalho em comum e se influenciaram

⁴ BANDEIRA, Manuel. Prefácio in *Maria Stuart: peça em cinco atos*. Trad. Br. Manuel Bandeira. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. x. Na literatura brasileira e portuguesa Schiller também exerceu influência, inicialmente no poeta romântico brasileiro Gonçalves Dias, que viria a ser o primeiro grande divulgador da obra de Schiller no Brasil. A obra teatral de Gonçalves Dias foi grandemente influenciada pela linguagem teatral e temática schillerianas, como pode ser visto na obra *Patkull*, de 1843. A obra narra a história de Patkull (personagem baseado em Johann Reinhold Patkul), um herói "sensível e apaixonado, que se torna alvo de inveja e traições". A crítica à vida palaciana, às intrigas que ali tomam lugar, o "conflito entre paixões e dever", valores humanistas como a confiança na amizade e no amor, temas típicos do teatro de Schiller, estão presentes em *Patkull* e na produção teatral gonçalviana. O poeta brasileiro também se inspirou nos escritos historiográficos de Schiller ao escrever suas "*Reflexões sobre os Anais históricos do Maranhão por Berredo*", em que exalta a ideia schilleriana e romântica de humanidade. A admiração de Gonçalves Dias por Schiller foi coroada por sua tentativa de traduzir "*A Noiva de Messina*", infelizmente inacabada devido à morte do poeta num naufrágio, no qual provavelmente a versão final se perdeu.

mutuamente. O que fascinava Goethe era o idealismo de Schiller, e o que fascinava Schiller era o vitalismo e o realismo de Goethe. Com Fichte, a discussão filosófica sempre fora acirrada e parte do pensamento de Schiller pressupõe estes.

Como já foi aludido, Immanuel Kant influenciou em muito o pensamento de Schiller, que vai com e contra ele construir sua filosofia. Kant dá subsídios para a argumentação de Schiller no que concerne à compreensão de uma série de conceitos da ordem do prático e do ideal, do puro e do fenomênico, e tantos outros argumentos morais que fundamentam a sua visão estética. Nesse sentido, a ***Crítica da razão Pura***,(1781) a ***Crítica da razão Prática***(1788) e a ***Fundamentação da Metafísica dos Costumes***(1784) são obras com as quais Schiller dialoga constantemente, mas é a ***Crítica da Faculdade do Juízo***(1790) a obra de importância vital, pois é justamente nessa obra que a estética de Schiller encontrará suas vias de realização.

Schiller herda os problemas fundamentais de seu século e deles conceitua seus conflitos. As narrativas relativas ao Iluminismo, o *Sturm und Drang* e os fundamentos estéticos tornam-se para ele o instrumento e exercício de seu pensamento. Desta forma, ***Sobre Graça e Dignidade, Poesia Ingênua e Sentimental e kallias ou Sobre a Beleza*** estão entre os escritos principais, além de outras reflexões como ***Sobre o Sublime*** e ***Sobre o patético***. Uma das suas principais obras filosóficas, ***A Educação Estética do Homem*** apresenta-se, porém, como viabilizadora de seu pensamento e conclui de maneira essencial, as questões sobre a arte, beleza e moral, de forma crítica. Essa obra, também conhecida como *Cartas a Augustenburg*, foi escrita ao seu mecenas, o príncipe Dinamarques Friedrich Christian Von Schleswig-Holstein-Sondenburg-Augustenburg, em agradecimento à pensão anual de três anos, e auxílio à já fragilizada saúde de Schiller. Vê-se que a compreensão de uma relação íntima entre todas as obras do autor é de suma importância para o objetivo mais pleno de seu pensamento, que visa fazer do homem um ser esteticamente educado e pleno em si, capaz de saber aliar sentimento e razão em oposição a escolhas acertadamente mais belas.

Schiller toma a expressão *Sapere aude*⁵ e a postula como sendo “ousa ser sábio”. Essa expressão encontra-se no ponto inicial deste trabalho, ponto em que está a ideia de que a inércia da natureza e a covardia do coração impedem a instrução do homem. Por isso, Schiller vem formular as bases para a formação da sensibilidade na Educação contra a acomodação, possibilitando ao homem adentrar os caminhos da crítica do gosto e, conseqüentemente, alcançar a liberdade mediante a beleza: problemática central desse trabalho. Para alcançar os tais conceitos, foram escolhidas duas obras relevantes de Friedrich Schiller; são elas: *A Educação estética do Homem*, em uma série de cartas, e *Kallias*, ou *Sobre a beleza*. Ambas as obras são epistolares e permitem ser amplamente exploradas tanto em seus aspectos epistemológicos, éticos, políticos, gnosiológicos, pedagógicos, históricos quanto estéticos. Ao explorarmos essas obras, nossa pretensão é explicitar como cada uma contribui de maneira diferenciada, mas completando-se na totalidade da obra schilleriana. A primeira delas em que culmina a filosofia do autor, traz o ideal de homem estético, que aproximando o dever e o prazer, o livre jogo das formas vivas; na segunda, a ideia da beleza como liberdade no fenômeno e a objetividade da arte apresentam as fundamentações da bela arte, esta última como pode conduzir à liberdade. A correlação desses temas poderá, com efeito, trazer a relação entre ética e estética, ou seja, como forma que permite a harmonia na sociedade, pois permite a harmonia do indivíduo, deixando nossa vontade livre por meio da beleza. O ponto de partida de sua reflexão apresenta-se nos seguintes termos:

Não é extemporânea a procura de uma legislação para o mundo estético quando a moral tem interesse tão mais próximo, quanto o espírito da investigação filosófica é solicitado urgentemente pelas questões do tempo a ocupar-se da maior de todas as obras de arte, a construção de uma liberdade política?⁶

Consideramos que uma das motivações de Schiller para adentrar um caminho tão “ousado” na sua reflexão sobre a estética, não é apenas uma preocupação teórica com a sistemática kantiana, mas, antes, pode ser compreendida como um interesse - digamos -

⁵ Dito de Horácio (Epístolas, I, 2 e 40) que Kant utiliza e traduz em *Respondendo a Pergunta: que é ilustração?*.

⁶ SCHILLER, Friedrich. *A Educação Estética do Homem Numa Série de Cartas*. (Trad. Br, Roberto Schwarz e Marcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1995. p.25. Para melhor compreensão das referências bibliográficas e notas, a obra *Educação Estética do Homem* será indicada com a identificação E.E. seguida pelo número romano da carta e a página. A obra *Kallias ou Sobre a Beleza* com a identificação K. seguida do número da página. A obra de Kant, *Crítica da Faculdade de Julgar*, será referida como C. F. J. seguida do número de página.)

existencial para a determinação e esclarecimento dos fundamentos teóricos e dos princípios práticos dos seus empreendimentos artísticos e literários. Schiller quer ir além, vai buscar uma justificativa válida do seu papel como poeta e dramaturgo, em uma época marcada por revoluções e mudanças no âmbito da vida político-social e cultural. Após as grandes questões literárias levantadas pelo jovem Schiller, há um período de introspecção e leitura filosófica, que lhe permitem elaborar novos questionamentos, agora de caráter filosófico.

Para Schiller não estavam dissociados o seu pensar e seu agir literário, havia uma vivacidade que abarcava todos os campos da atividade reflexiva, permitindo uma elaboração teórica em sua filosofia; isso tudo sem deixar de refletir sobre os aspectos objetivos, que incluem as questões morais, que acabam por florescer de maneira prática na totalidade de sua obra, expressão máxima de sua estética. O fundir de todas essas ideias numa nova dinâmica é uma das principais características de Schiller, que reorganiza o cenário estético-filosófico da época, deslocando diversos conceitos, redesenhando o panorama em que esta inserida a filosofia da arte, acenando para um novo tipo de experiência filosófica. Somente um autor como Schiller poderia conceber tal reformulação, pois vivia a experiência artística nas suas criações, sabia identificar cada conceito, não somente de maneira aproximada, já que era o artista de sua criação.

Com base no exposto segue-se o conteúdo do primeiro capítulo deste trabalho na intenção de esclarecer os conceitos importantes e apresentar o método de Schiller, explicitando os limites entre a filosofia de Schiller e de Kant, e de como o Kant o influenciou. Isso justifica a elucidação da *teoria da reflexão como teoria do jogo em Kant* e como esse conceito é relevante na filosofia de Schiller. A busca de um novo princípio estético em sentido schilleriano é o tema que o segundo capítulo aborda. Nesse momento explicaremos sobre alguns conceitos de cultura estética da época de Schiller e as influências e críticas que ele realizou para estabelecer, seu critério de beleza. Nesse intento seguiremos explicando o que é beleza para Schiller e como relaciona conceitos importantes, a saber, Liberdade no fenômeno e Razão Prática afim de fundamentar sua teoria da beleza apresentada por ele com base em um critério objetivo.

Buscando esclarecer de que forma podemos conhecer melhor o homem e suas determinações, continuaremos, no terceiro capítulo, uma investigação sobre a *Teoria dos Impulsos*, uma das chaves de leitura básica para se compreender o pensamento de Schiller

e sua proposta de educação estética do Homem. Na exposição desse terceiro capítulo, seguiremos expondo e indicando as diferenças entre o Impulso Sensível e o Impulso Formal. Por fim, a interação desses dois impulsos, que fazem emergir no homem uma terceira possibilidade, de vivenciar e compreender as coisas, uma vez que é pura imaginação e criação, tanto no plano estético quanto no plano ético. Com base no jogo, que já havia sido postulado por Kant, teremos uma nova possibilidade de inteiração da realidade e do homem: *o livre jogo das formas vivas*.

O quarto e último capítulo objetiva explicitar como o propósito desse trabalho pode ser atingido. Seguimos no propósito de Schiller, no sentido de explicar como por meio da beleza, conseguimos atingir a liberdade. No entanto, no primeiro momento, apresentamos e explicamos as motivações que levaram Schiller a repensar seu papel como dramaturgo e amante da Filosofia, ou seja, repensamos valendo-nos das necessidades daquele tempo e analisamos o contexto social-político daquela época, bastante corrompido. É interessante percebermos que as críticas de Schiller à sua época servem tão bem à nossa realidade contemporânea. Todas essas questões terminam por revelar também que o plano prático é o de realização da Estética, mesmo que ela se oriente para uma atividade Ideal. Para fundamentar nosso diagnóstico, recorreremos ao diálogo com os autores da modernidade, e tratamos de questões como Estado, política e história. Os dois últimos tópicos demonstrarão por fim que o homem, quando reconciliado consigo mesmo e com a sociedade, pode alcançar um Estado Estético de pura determinação para a beleza permitindo a unidade e a tão almejada Liberdade.

Segundo Hegel, Schiller, nas *Cartas da Educação Estética do Homem*, defende que todo homem individual leva em si a disposição de um homem ideal (puro). Este homem verdadeiro estaria representado pelo Estado, que seria a forma objetiva universal em que a multiplicidade dos sujeitos singulares se vincularia na unidade. Haveria duas maneiras do homem no tempo condizer com o homem na ideia: por um lado, na maneira que o Estado supera a individualidade como gênero do ético, do legal do inteligente; por outro, na maneira de que o indivíduo se elevasse ao gênero, e que o homem temporal se enobreceria voltando-se ao homem ideal. A razão exigirá a unidade como tal, o genérico; a natureza em contrapartida, a diversidade e individualidade. Por ambas as legislaturas, o homem estaria igualmente reclamado. Seria no conflito desses lados opostos de onde a

educação estética teria que realizar as exigências de sua mediação e reconciliação. Isso por que segundo Schiller pretenderia formar a inclinação à sensibilidade, a pulsão e os ânimos de tal maneira que elas mesmas se voltassem racionais, de maneira que também a razão, a liberdade e a espiritualidade saíam de sua abstração, e, unidas com o lado natural do por si racional, receberam carne e ossos. Segundo as palavras de Hegel:

Esta unidade do universal e do particular da liberdade e da necessidade, da espiritualidade e do natural, a que Schiller procurou sem cessar dar vida real por meio da arte e da educação estética, havendo-a concebido cientificamente como princípio e essência da arte, foi convertida como ideia mesma, em princípio de conhecimento e do ser aí, e aí, e a ideia se reconheceu como o único verdadeiro real ⁷.

⁷ HEGEL, *Dedução histórica do verdadeiro conceito de arte*. In: Una Polemica Kant, Schiller, Goethe y Hegel. Barcelona: Ed. Icaria, 1985.

Capítulo 1

Schiller e Kant: Reconciliar as duas legislações

Numa filosofia transcendental, em que é decisivo libertar a forma do conteúdo e manter o necessário puro de todo contingente, habituamo-nos facilmente a pensar o material meramente como empecilho e a sensibilidade numa contradição necessária com a razão porque ela lhe obstruiu o caminho justamente nessa operação. Um tal modo de representação não está de forma alguma no espírito do sistema kantiano, embora possa estar na letra do mesmo. (Schiller)

O projeto filosófico de Schiller não foi uma mera harmonização interna de elementos pouco desenvolvidos ou supostamente confusos da teoria do juízo do gosto de Kant, mas, justamente, a intenção de desenvolver de fora dela – apesar de ter como pressupostos os princípios crítico-transcendental – uma proposta capaz de resolver os problemas deixados por Kant. Schiller observa que Kant apenas começou, na sua *Crítica da faculdade de julgar*, a aplicar os princípios da filosofia crítica do gosto, preparando assim os fundamentos para uma nova teoria da arte sem, no entanto, tê-la estabelecido. Daí Schiller reclamar a falta de uma abordagem da filosofia da arte, quer dizer, um aprofundamento do lado objetivo dos juízos estéticos nas reflexões kantianas. Ao contrário de Kant, ele defendia a possibilidade de uma doutrina do gosto definida em duas partes: uma pura e outra aplicada.

Para uma exposição sobre os pressupostos das formulações estéticas de Schiller, é preciso, de início, um breve excursão na *Crítica da Faculdade de Julgar*. Para Kant, “a divisão de uma crítica em doutrina elementar e em doutrina do método, que precede à ciência, não se deixa aplicar a crítica do gosto, porque não há nem pode haver uma ciência do belo e o juízo do gosto não é determinável por princípios”.⁸ Nesse sentido, para Kant, não é possível uma doutrina do gosto aplicada à arte, pois, a doutrina do gosto pura trataria das condições universais subjetivas sob as quais juízos do gosto são possíveis, teoria desenvolvida por ele e que se bastaria em si mesma, não precisando por isso de uma segunda parte, aquela prática ou aplicada. A reflexão sobre uma crítica do gosto aplicada é que acaba por dar base a uma de suas obras mais importantes: a “Educação Estética do

⁸ C. F. J. p. 60

Homem”. Ali se encontraria a crítica do gosto aplicada e plenamente desenvolvida, que diz respeito às determinações particulares sob as quais certos fins estéticos podem ser atingidos; e, no caso da “Educação Estética”, também um fim moral.

1.1 A herança de Kant na formação do pensamento de Schiller.

Na tentativa de sempre alcançar êxito em suas reflexões, Schiller recorre ao exercício que denomina como um dos mais complexos de sua filosofia, ou seja, o de se empenhar por um fundamento sólido do conhecimento, o qual nada pode abalar.⁹ Tanto julga necessário elevar-se além da realidade imediata e ir ao ermo e abstrato, sair do campo dos fenômenos, pois sustenta que quem não vai além da realidade imediata não pode conquistar a verdade. Daí se precisa se elevar ao ideal¹⁰ a fim de compreender o real, fazer o exercício ao transcendental.

Muito do pensamento de Schiller, incluindo a reflexão acima apresentada, se deve às obras de Kant, até mesmo, em especial ao seu método de desenvolver suas ideias. Como é apontado em vários momentos no decorrer da obra, Schiller elege o modelo de pensamento critico-transcendental¹¹ como o mais adequado a fundamentação e construção de sua filosofia. Devemos entretanto ressaltar que Schiller absorve a filosofia de Kant como modelo/método de construir o raciocínio, e não sua filosofia em si, pois do ponto de

⁹ Alguns pensadores articularam seu pensamento a partir da reflexão aberta pela filosofia transcendental de Kant e em contraposição a ela. Sem dúvida uma das peculiaridades principais do idealismo alemão é a articulação da filosofia como metafísica, termo aqui compreendido como saber sistemático da totalidade do ser, logo, saber que ultrapassa as formas de dualismo e põe a unidade do real, levantando assim a aspiração a apresentar a compreensão racional do universo em sua unidade, o que torna possível expressar conceitualmente a composição fundamental da realidade. Diante dessa tarefa, a percepção de um avanço da metafísica pré-kantiana à filosofia crítica de Kant demonstra já um primeiro passo dado em direção a um saber reflexivo. Desta forma observamos que tanto Fichte, quanto Schelling e Hegel, representantes maiores do grupo de pensadores que compunham o idealismo alemão, conseguem articular o que podemos chamar de uma metafísica crítica, ou seja, um pensamento que se corrobora reflexivamente como teoria do absoluto, como princípio de unidade do real.

¹⁰ O termo Ideal tem dois sentidos para Schiller, segundo comentário de Márcio Suzuki: “*É uma idéia inalcançável, uma tarefa imposta pela razão; mas também é um modelo, tal como os gregos representavam um modelo para os artistas modernos*” E.E., notas, p. 148.. Mas como em toda argumentação de Schiller os termos kantianos persistem, entretanto demonstrando que na verdade, devemos fazer uma análise crítica do procedimentos adotados, tema que justamente é o abordado nesse primeiro capítulo. Também podemos notar semelhança com o conceito de tarefa infinita, postulado por Fichte, onde um ideal é almejado, mas que só se alcança por aproximação.

¹¹ Segundo Kant “Denomino transcendental todo conhecimento que em geral se ocupa não tanto com objetos, mas com nosso modo de conhecer objetos na medida em que este deve possível a priori... Não podemos denominá-la propriamente doutrina, mas somente crítica transcendental, pois tem como propósito não a ampliação dos próprios conhecimentos, mas apenas sua retificação, devendo oferecer pedra de toque que decido sobre o valor ou desvalor de todos os conhecimentos a priori”

vista de conteúdo veremos Schiller e Kant divergir em vários aspectos, em particular do ponto de vista estético: além de algumas ressalvas quanto à filosofia moral. Pela extrema relação e intimidade entre esses temas e autores, é de grande importância para nossa temática compreender não só a teoria do gosto na filosofia de Kant, mas também como seus pressupostos críticos-transcendentais norteiam a métrica da filosofia de Schiller. Feito isso, será possível compreender até onde Schiller é influenciado por Kant e a partir de onde Schiller trilha por seus próprios rumos sua autêntica filosofia¹².

Nesse sentido, optamos por seguir os passos de Schiller, e em um primeiro momento nos empenhamos também em construir um fundamento bastante sólido para assentarmos essa dissertação, justificando assim o presente capítulo, que aborda de maneira geral os conceitos kantianos imprescindíveis à compreensão da filosofia de Schiller. Daí a seguinte justificação: 1)dar um arcabouço teórico geral do que seja a filosofia crítica de Kant; 2)esclarecer conceitos importantes, como o de Reflexão e de Jogo na teoria do gosto kantiana; 3)dar prosseguimento às formulações, retomando o pensamento de Schiller com base agora no teórico kantiano. Após esses procedimentos, a compreensão do conceito de *juízo reflexivo* presente na *Crítica da Faculdade de Julgar* em conjunto com a crítica kantiana. Daí considerarmos a seguinte afirmação de Schiller para trilharmos o caminho:

(...) falo aqui mais como kantiano, pois é possível ao final que também minha teoria fique inteiramente livre dessa repreensão. Tenho diante de mim um duplo caminho para lhe introduzir em minha teoria; um muito divertido e fácil, através da experiência, e um muito insípido, através de conclusões racionais. Deixe-me preferir o último; pois uma vez percorrido este, tanto mais agradável é o restante.¹³

¹² Há uma ambiguidade de Schiller em relação ao kantismo Victor Hell, autor de Schiller: *Théories esthétiques et structures dramatiques*, parece ter toda razão quando diz: “provém simultaneamente de um conflito entre meios de expressão – a argumentação racional, de uma parte da experiência total de onde nasce a obra de arte e que ela deve exprimir, de outra parte, uma diferença fundamental entre a ótica do pensador crítico e a do poeta” (1974 p.157). As antinomias estéticas kantianas em Schiller são filtradas pelo sentimento e pela imaginação criadora. Kant pensou no jogo, Schiller vive o jogo, estético e dramaticamente. Além disso, Schiller vivera profundamente uma das maiores contradições que um artista pode vir a viver: a de teorizar. Talvez seja ele o símbolo máximo do conflito interior vivido no século XVIII por aqueles que se dispunham a elaborar conceitualmente certas ideias filosóficas. Essa disposição ele a viveu como um verdadeiro drama existencial em seu período estético, abstrato. (C. F. MODERNO, João Ricardo. *Estética da Contradição*. Rio de Janeiro: Editora Moderna, 1997, p. 242.)

¹³ K., p. 54.

Do ponto de vista heurístico, a *Crítica da Razão Pura*, obra em que reside o ponto de partida da filosofia crítica, busca esclarecer a especificidade da investigação transcendental, não em uma tentativa de ensinar qualquer tipo de filosofia, ou investigação epistemológica propriamente dita, mas sim, de postular, como é possível estabelecer os limites da razão pura teórica, visando solucionar as questões do conhecimento, investigando de que maneira a faculdade de conhecer opera. Como esta tarefa não é nada fácil, Kant recomenda que a crítica analise tudo e, segundo um exame livre e público, busque compreender como se processa o conhecimento, pois sua época seria a verdadeira época da crítica, à qual tudo tem de submeter. Devendo assim a crítica examinar tudo, o exame crítico deve funcionar como uma chave de leitura de todas as interpretações de puros produtos da razão por meros conceitos. Nos *Prolegomenos*, Kant apela aos leitores e faz advertências essenciais para a compreensão de sua intenção:

Esse trabalho é difícil e exige um leitor decidido a entrar aos poucos, pelo pensamento, num sistema que não tem como fundamento nada que seja dado, a não ser a própria razão, leitor que, por conseguinte, busca desenvolver o conhecimento a partir de seus germes originais, sem se apoiar em nenhum fato¹⁴.

Kant nos convida para uma atividade eminentemente intelectual, uma atividade que requer argumentos puros e para compreender isso observemos como ele argumenta nossa forma de conhecimento. Na interpretação de Kant, os conceitos são representações imediatas previamente determinadas e relativas a um objeto. Conhecer é, portanto, a soma de uma representação X mais uma representação Y, resultando uma nova representação Z. Uma representação não basta, por si mesma, para formar um conhecimento, a *Crítica da Razão Pura* busca justamente o fundamento *a priori*, anterior à própria representação, definindo uma faculdade de conhecer superior.

Quando os objetos são submetidos a essa síntese de representações, Kant observa que, não é o objeto que se dá a conhecer, mas absolutamente o inverso, a faculdade

¹⁴*Prolegomena*, A 38-39. (APUDE in: Marcio Suzuki - Schlegel) p.21. Que ainda explica: “Somente a Crítica pode, depois de completar a investigação dos princípios puros do conhecimento estabelecer critérios para a apreciação das obras de filosofia antiga ou moderna. No entanto, é de se presumir que só será capaz de examinar e julgar as idéias de um sistema filosófico qualquer, se, juntamente com os fundamentos de todo conhecimento legítimo, proporcionar os instrumentos indispensáveis para que se leia e compreenda o sentido das afirmações dos autores que discute. Seu procedimento tem de ser crítico, isso é, não pode ter como ponto de partida uma doutrina a ser corroborada ou refutada, pois neste caso não se distinguiria das estratégias empregadas por exemplo, pelo dogmático ou pelo cético. As condições transcendentais do conhecimento têm de fornecer também os meios hermenêuticos de compreensão do discurso filosófico”. (SUZUKI) p.21.

concede atribuições e propriedades novas ao objeto. Por conseguinte, não é uma faculdade cronologicamente anterior, mas logicamente anterior que faculta exatamente o que vem em seguida: só pensamos por que temos a faculdade transcendental de pensar. Somente através do princípio transcendental¹⁵ é dada a forma *a priori* sob a qual podemos perguntar pelos objetos de nossa experiência e do nosso conhecimento. A tematização dos princípios transcendentais constitui uma tarefa filosófica específica que ele denomina de conhecimento transcendental:

Denomino transcendental todo conhecimento que em geral se ocupa não tanto com objetos, mas com nosso modo de conhecer objetos na medida em que este deve possível *a priori* (...) Não podemos denominá-la propriamente doutrina, mas somente crítica transcendental, pois tem como propósito não a ampliação dos próprios conhecimentos, mas apenas sua retificação, devendo oferecer pedra de toque que decide sobre o valor ou desvalor de todos os conhecimentos *a priori*¹⁶.

Somente sob a condição *a priori*, que é a única sob a qual determinamos a objetividade do que pode ser conhecido, passamos a conceber o mundo. Faz-se necessário então compreender o que é conhecimento *a priori*, que é tudo aquilo que ocorre absolutamente na dependência dos princípios transcendentais e, portanto, independente de toda experiência, permitindo que a faculdade de conhecer encontre em si mesma a sua lei, legislando assim sobre seus objetos. As formas *a priori* do entendimento, ou os conceitos puros, são exatamente as categorias, ou as maneiras com que o ser humano compreende as coisas. Essa “maneira” que temos de conhecer as coisas, constitui o que Kant denominou de subjetividade transcendental. As coisas portanto, só podem ser conhecidas quando o sujeito, transcendentemente constituído, tem a faculdade necessária para constituir seus próprios objetos. Trata-se aí do eu penso transcendental. A filosofia transcendental apresenta-se como um exame crítico das condições de possibilidade das coisas se tornarem objetos para o sujeito conhecedor, logo, ela tematiza as condições de toda experiência possível.

¹⁵ “Um princípio transcendental é aquele pelo qual é representada *a priori* a condição universal, sob a qual apenas as coisas podem ser objetos do nosso conhecimento em geral. Em contrapartida, um princípio chama-se metafísico, se representa *a priori* a condição, sob a qual somente os objetos, cujo conceito tem que ser dado empiricamente, podem ser ainda determinados *a priori*. Assim é transcendental o princípio do conhecimento dos corpos como substâncias e como substâncias suscetíveis de mudança, se com isso se quer dizer que a sua mudança tem que ter uma causa.” C. F. J., Introdução p. 25.

¹⁶ KANT, *Crítica da Razão Pura*. p. 34.

Na faculdade da sensibilidade *a priori* que se demonstra que aquilo que o sujeito não pode intuir espaço-temporalmente não se torna objeto para ele, o que podemos conhecer é aquilo que podemos experimentar e o que podemos experimentar é o que pela intuição podemos apreender mediante espaço-tempo.¹⁷ Ainda que a experiência desperte a faculdade de conhecer, isso não significa, entretanto, que ela é determinante. O que de fato determina nosso modo de conhecer os objetos são os juízos, no caso, que Kant chamou de juízos *a priori* e *a posteriori*.

Ambos são formas de conhecimento, no entanto o segundo tipo de juízo depende da experiência, isto é, tem seu aparecimento atrelado ao dado. Em contrapartida, Kant fala dois outros tipos de juízos: os analíticos e os sintéticos. Os juízos analíticos permitem reconhecer um predicado que apenas estava oculto no sujeito do juízo atuando por meio da análise. Esse tipo de juízo não chega a gerar nenhum conhecimento novo, visto que não há fusão de espécie alguma entre representações, ele simplesmente analisa o que já está dado, o predicado está contido no sujeito. Já os juízos sintéticos, estes efetuam sínteses entre sujeitos e predicados: podem, portanto, gerar conhecimento. É no interior desse tipo de juízo que podemos reconhecer o *a priori* e o *a posteriori*.

No entanto, um conhecimento nascido da experiência, possível somente com base no dado sensível, envergonha-se diante da tarefa de impulsionar o conhecimento, agregando a ele novas informações. Isso se deve ao fato de que o *a posteriori* apenas promove constatações. As atenções de Kant se voltam, então, para os juízos *a priori*. Boa parte da primeira crítica se debruça na compreensão desses juízos, tanto no âmbito do entendimento, quanto nos da razão e da imaginação.

A grande questão da primeira crítica é justamente a pergunta sobre se é, de fato, possível um juízo sintético *a priori*. Prescindindo da experiência, esse juízo se afasta de impressões subjetivas (visto que é o sujeito quem vive a experiência), tornando-se dado objetivo. Por exemplo, os juízos matemáticos são todos sintéticos *a priori* por que quem realiza a síntese é o entendimento utilizando para isso os juízos puros. Nesse sentido, os juízos *a priori* objetivamente, acabam por adquirir um caráter universal e necessário. Estabelece-se aqui o problema geral da razão pura: a extensão do conhecimento em direção

¹⁷ Toda essa temática é o que Kant denomina como Estética Transcendental.

ao universal e necessário.¹⁸ Podemos dizer que, segundo Kant, para conhecer algo é necessário que imediatamente, por meio da intuição, a sensibilidade apreenda o objeto para que depois o entendimento lance mão dos conceitos para ajuizar esse objeto. A ligação entre os dois é dada, então, pela imaginação, que esquematiza os fenômenos. O último procedimento do conhecer se dá, justo, com a razão, que trata de dar corpo àquilo que o entendimento ajuizou. Desse modo, se a razão pura teoriza, cabe à razão prática tornar o objeto dessa teorização em realização.

Nesse sentido, há um afastamento da possibilidade de os objetos serem meros efeitos da nossa representação, isto é, o que caracteriza a primazia do sujeito não será tão somente a descoberta da força das faculdades do conhecimento, tal como uma inteligência que tudo intui, o que caracteriza a descoberta de Kant como algo novo é antes a liberdade de movimento que permite aceder a uma variedade de perspectivas, a própria expressão dele, pode ser traduzida no preenchimento de um campo semântico, é o caso do ponto de vista (Gesichtspunkt ou Standpunkt). O uso do entendimento encarado segundo o nosso modo de pensar ou intenção. Em diversas passagens Kant demonstra essa explanação:

É-nos completamente desconhecida a natureza dos objetos em si mesmo e independente de toda esta receptividade da nossa sensibilidade. Conhecemos somente o nosso modo de os perceber, modo que nos é peculiar, mas pode muito bem não ser necessariamente o de todos os seres, embora seja o de todos os homens. E mais: Sem sensibilidade, nenhum objeto nos seria dado e, sem entendimento, nenhum seria pensado. Pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceito são cegas. Por isso, é tão necessário tornar sensíveis os próprios conceitos, quanto tomar inteligíveis para si as suas intuições¹⁹.

É preciso acrescentar aos conceitos os objetos da intuição, e por nas intuições os conceitos. Esse jogo do pensamento, longe de ser um enigma lançado por Kant, se torna absolutamente importante na terceira crítica, ponto a ser investigado mais à frente, mas agora já nos é dado perceber que os conceitos vazios, desprovidos de sentidos, se não se ligam a um correlato sensível resta apenas um dado da percepção, não é somente o conceito que necessita ser exibido na intuição, um conceito somente terá validade através

¹⁸E antagonicamente, o problema persiste, revelando na *Crítica da faculdade de Julgar*, o juízo reflexivo, demonstrando a possibilidade de um juízo *a priori* que advém de um movimento contrário: procura o universal no particular. Sustenta-se então o princípio de que o entendimento é a faculdade que fornece os princípios do conhecimento *a priori*, e essa ciência tem de denominar-se crítica, pois serve apenas para purificar a razão, e para mantê-la livre de erros.

¹⁹KANT, *Crítica da Razão Pura*. B. 75

do outro. Neste jogo, as condições de possibilidade do conhecimento se apresentam também como a condição de significação e de inteligibilidade da experiência possível.

Essa mesma realidade sensível do mundo dos fenômenos aparece também no mundo inteligível (ou *coisa em si*) que, para Kant, é governado por uma causalidade que difere da causalidade do mundo fenomênico. O mundo dos fenômenos constitui-se como o espaço das coisas tais como nos aparecem, o fenômeno nada mais é do que o objeto que aparece, e condição de possibilidade de ser pensado a partir dos *conceitos puros a priori do entendimento*. Ao contrário desses, no mundo inteligível residem os númenos, as coisas em si, e não as aparências das coisas.

A característica numenal de um objeto, de uma coisa, é justamente esse objeto ser como ele é, em si e por si mesmo, quando assim é, manifesta-se em sua plenitude, independente de como aparecem para nós. Nesse sentido os númenos não geram conhecimento, pois parecem inapreensíveis ao entendimento que só consegue captar fenômenos, já que não podemos nos despir de nossa subjetividade para compreender as coisas em si. O que parece por o objeto numenal em posição de não acrescentador de conhecimentos, em um primeiro momento, pode ser refutado com argumento de que a razão em sua forma pura, organiza o que advém do entendimento, a realidade suprassensível do mundo inteligível passa a dar versão final daquilo que foi apresentado pela realidade sensível do mundo dos fenômenos. Essa realidade pode ser captada pela subjetividade humana no reino dos fenômenos, através da formula expressa na estética transcendental, visto que espaço e tempo constituem a forma da sensibilidade *a priori*, isto é, as formas unicamente sob as quais podemos ter a percepção dos objetos da experiência, disso resulta que não conhecemos objetos em si mesmos, ou seja, como eles seriam independentes do nosso modo de percebê-los (fora das condições espaço-temporais da nossa sensibilidade), pois apenas conhecemos os objetos em relação ao modo como nos aparecem, como fenômenos.

Decorrente desses argumentos, dizemos que o idealismo de Kant está muito longe de pôr em dúvida o valor empírico, ou de procurar as verdades únicas nas ideias do entendimento puro da razão, como fizera a metafísica clássica. Kant, absolutamente, não duvida das coisas postas fora de nós, seu idealismo nada tem de ontológico, diz respeito apenas ao conhecimento das coisas, ele quer esclarecer que as intuições sensíveis não

bastam para nos dar a conhecer o mundo, torna-se então necessário ordená-las segundo os conceitos do entendimento.

Toda essa reviravolta na maneira de constituir o mundo e a filosofia, o próprio Kant ousou chamar de sua “revolução copernicana”, em que o homem passa estar novamente no “nomear” das coisas, já que é a sua subjetividade que opera. Nesse sentido podemos dizer que ele estaria muito mais a realizar uma “revolução ptolomaica” já que essa sim põe o homem no centro do universo, ao passo que a copernicana desloca o homem e põe o sol, porém no sentido do movimento realizado por Kant e sua intenção de deslocar, como Copérnico deslocou, possui função a sua expressão. Daí essa mudança de postura terminou por deslocar o sujeito, fixando-o na base do acontecimento.²⁰ O sujeito passa a ser a medida de todas as coisas,²¹ e esse novo encaminhamento passou a ser a submissão do objeto ao sujeito, elevando o homem ao posto de senhor de toda relação de conhecimento. A razão tornou-se autônoma, permitindo definir com legitimidade os contornos da razão teórica, e na medida em que o ato de conhecer se determina sem o intermédio do dado sensível, fundamenta-se a não ingerência da realidade objetiva, exatamente daquilo que reside fora do sujeito. Se o sujeito abre mão de contar com o que está fora de si mesmo, só resta aquilo que lhe é inerente, o mundo sob a sua própria perspectiva, perspectiva que se apresenta das maneiras mais variadas possíveis, em especial, na Estética.

1.2 Teoria da reflexão como teoria do jogo em Immanuel Kant

De maneira geral, o projeto da filosofia crítica kantiana se orienta na fundamentação dos três interesses da razão: a primeira *Crítica* se ocupa do interesse

²⁰ Segundo o próprio Kant: “Até agora se supôs que todo conhecimento tinha que se regular pelos objetos; porém todas as tentativas e mediante conceitos estabelecer algo a priori sobre os mesmo, através do que ampliaria o nosso conhecimento fracassaram sob esta pressuposição. Por isso tente-se ver uma vez se não progredimos melhor nas tarefas da Metafísica admitindo que os objetos tem que se regular pelo nosso conhecimento, o que concorda melhor com a requerida possibilidade de um conhecimento a priori dos objetos que deve estabelecer algo sobre os mesmos antes de nos serem dados. O mesmo aconteceu com os primeiros pensamentos de Copérnico que, depois das coisas não quererem andar muito bem com a explicação dos movimentos celestes admitindo-se que todo exercito de astros girava em torno do espectador, tentou ver se não seria melhor que o espectador se movesse em torno dos astros, deixando estes em paz. Na metafísica pode-se então tentar algo similar no que diz respeito a intuição dos objetos”. KANT, *Crítica da Razão Pura*, p. 12

²¹ Diferentemente de Protágoras, sofista Grego o qual proferia: “O homem é a medida de todas as coisas”. Kant coloca a subjetividade do homem como a medida de todas as coisas.

especulativo, a segunda se rende ao interesse prático e a última tem a intenção de mediar as outras duas críticas, situada não em outra esfera além da teórica ou da prática, mas justamente na interseção das duas. De maneira mais específica, na *Crítica da Razão Pura* Kant trata do conhecimento, do reino da natureza; na *Crítica Razão Prática*, da moral, do reino da liberdade; e, na *Crítica da Faculdade de Julgar*, do juízo do gosto. Observando seu sistema, se é que pode ser denominado assim, a cada parte crítica corresponde uma parte doutrinal, onde está expressa o conteúdo de efetivação do proposto na crítica: à parte correspondente à *Crítica da Razão Pura* e, a seus *Prolêgomenos*, seria a *Metafísica da Natureza*; a parte correspondente à *Crítica da Razão Prática*, a *Metafísica do Costumes*, com sua *Fundamentação*²². Já a *Crítica da Faculdade de Julgar* não teria nenhuma parte doutrinal, pois além do teórico e prático não há nenhuma outra parte na Filosofia.

A *Crítica da Faculdade de Julgar* descortina a nossa própria capacidade de julgar, detalhando passo a passo a intrincada rede de pensamento proposta por Kant. Abre um campo precedente, mas, vale dizer, não engendra um domínio, já que não exerce uma doutrina. O juízo estético, o qual investigaremos, até figura ao lado dos juízos teórico e prático, definidos por Kant, pois esclarece que são, verdadeiramente, três os tipos de juízos. O juízo estético porém, não comporta nenhum domínio, pois não determina nenhum objeto específico, mas existe legitimamente e ocupa o seu espaço. Um dos objetivos principais da *Crítica da Faculdade de Julgar* foi defender que existe uma ligação entre os princípios teoricamente necessários da experiência e os princípios praticamente necessários da razão, justamente ponto que abre precedente discussão sobre a atividade reflexiva²³, e que interessa a esse trabalho.

²² A idéia da dupla metafísica, a da natureza e a dos costumes, uma apresentando respectivamente a parte racional (natureza), e a outra a parte empírica (antropologia e física), surge em função da constatação da diferenciação existente na fundamentação da doutrina, a primeira parte baseando-se em princípios *a priori*, segunda baseando-se em princípios da experiência.

²³ Manfredo de Oliveira no texto: “Lugar da Reflexão sobre o homem”, apresenta uma proposta que ilustra bem o momento do que seria a reflexão, amplamente inserido no pensamento kantiano: “*A filosofia enquanto reflexão se propõe tematizar o a priori a vida concreta do homem. Neste sentido, ela implica uma transcendência, uma passagem, mesmo um deslocamento da intencionalidade comum do homem. Ao invés de continuar simplesmente envolvida no a posteriori, a consciência dá um passo para trás para explicar as raízes da vida humana. Porém, a reflexão não é um refugiar-se numa torre de marfim de um sujeito isolado, sem mundo, sem história, mas um ato de transparência, de um sujeito empenhado em sua auto-construção. Enquanto ela é essencialmente histórica, isto é, este sujeito que reflete, não é um puro sujeito, um eu transcendental, precisamente por transcender o mundo e a história, uma razão absoluta em plena autonomia, que se contrapõe radicalmente a realidade objetiva, para dominá-la teórica e praticamente, mas é um sujeito essencialmente condicionado pelo mundo histórico, no qual ele está inserido e ele só pode ser*

Nos termos dos conhecimentos legados por Kant e que interessam diretamente a Schiller, se faz necessários algumas indagações: será possível julgar a arte sem ser por intermédio de nossos humores? Existe algum julgamento particular aplicável à atividade artística, e, se existem, quais seriam essas características? É possível traçar uma forma universal, segundo a qual tais julgamentos poderiam ser exercidos de maneira que todos os julgamentos de gosto, referir-se-iam a essa forma universal?

Para responder a essas questões gostaríamos antes de esclarecer quatro proposições em forma de oximoros que correspondem às quatro funções lógicas segundo as quais um julgamento pode ser realizado. São elas: Qualidade, Quantidade, Finalidade, Modalidade.²⁴ Coloco essas proposições, apresentadas na *Crítica da Faculdade de Julgar*, como oximoros já que têm a particularidade de conservarem dentro de si a possibilidade de asserção de dois termos contraditórios. Os julgamentos do entendimento e os preceitos da moral estão submetidos, em cada uma dessas funções lógicas à obrigatoriedade do principio da não contradição levando a assertivas como, por exemplo: que necessidade exclui liberdade, universalidade exclui subjetividade, e tantas outras. É importante observar que na faculdade judicativa tudo isso pode ser diferente, pois essa faculdade admite e reivindica o terceiro não excluído, e por analogia compreendemos que à qualidade corresponde a satisfação desinteressada; que à quantidade corresponde a subjetividade universal; que à finalidade correspondem as inconformidades afins; que à modalidade corresponde a necessidade livre.

Conhecendo cada um desses casos em sua particularidade, obteremos em cada um deles, a explicação previamente mais plausível para evitar futuros equívocos na compreensão de cada categoria tão importante na Terceira Crítica: a *Satisfação desinteressada*: Sentimento produzido pela existência de um objeto, não por que ele poderia ser útil ou necessário à vida, mas porque pode ser sentido um prazer ou um desprazer, sem considerar qualquer tipo de aprovação, ou relação com a moral, o agradável, o belo, o bom ou o justo. *Subjetividade universal*; a universalidade dos

sujeito deste mundo, sendo, antes envolvido por este mundo. O homem se realiza como homem, enquanto liberdade finita, isto é sempre condicionado pelo a priori concreto de um mundo, que é, embora em principio alargável, sempre limitado, determinado, abrindo para ele um horizonte específico determinado de conhecimento em ação.”

²⁴ Categorias essas que já estavam expressas na lógica Aristotélica.

juulgamentos está garantida desde o primeiro momento, se nenhum interesse particular está em questão e se o desejo não vem ao caso.

O prazer ou desprazer que experimentamos não é de ordem intelectual, como o proporcionado por uma lei universal, mas de ordem sensível: é o jogo das faculdades de conhecimento – imaginação e entendimento ou imaginação e razão – jogo que é compartilhado universalmente. *Conformidade a fins*; caso se faça um julgamento segundo finalidade está se fazendo um julgamento conceitual, que não é o caso do julgamento estético, pois o belo e o sublime agradam universalmente sem conceitos.

O que é solicitado no julgamento do gosto é a forma de uma finalidade, é a ideia de um curso espontâneo das nossas representações e dos objetos que contemplamos. Essa representação universal vaga acima e por meio de uma infinidade de objetos e sujeitos, e, quando é captada por meio e a propósito de um objeto singular entra-se em contato com a forma universal, sem a necessidade de recorrer ao conceito de universalidade. *Necessidade livre*; o julgamento universal é necessariamente válido, entretanto, essa necessidade não pode ser imposta como exterior, pois deve ser intimamente sentida e requer mais adesão do que obediência à regra.

Decorrente disso, Kant propõe que exista no homem um senso comum, cuja norma permanecesse indeterminada. Esse senso comum consistiria em cada sentir em si o jogo das faculdades de conhecimento. Para compreendermos esse jogo, que também interessa tanto a Schiller vejamos como os juízos reflexivos podem agir levando o homem a essa fruição com base nesses quatro conceitos previamente explicados.

A faculdade do juízo em geral é a faculdade de pensar o particular como contido no universal. No caso de este (a regra, o princípio a lei) ser dado, a faculdade do juízo, que nele subsume o particular, é *determinante* (o mesmo acontece se ela, enquanto faculdade de juízo transcendental indica à priori as condições de acordo com as quais apenas naquele universal é possível subsumir). Porém, se só o particular for dado, para o qual ela deve encontrar o universal, então a faculdade do juízo é simplesmente *reflexiva*²⁵

Vale então investigar sobre o campo de atuação desse tipo de juízo que promove conexão, e que inaugura um novo campo filosófico, sem que, contudo, o sistema filosófico seja abalado em sua dualidade teórico-formal. Reconhecer o lugar da estética nos seguintes

²⁵ C.F.J. Prologo p. 11.

termos: o juízo “descobre” um espaço anterior à teoria e a prática e lá reconhece os alicerces de ambas, o que o permite reuni-las; surgindo assim um novo campo, o estético; mas, por não ter domínios, ele não conduz a nenhum conhecimento, não modificando assim o que era proposto por Kant nas críticas precedentes. O enigma para esse esquema é descoberto quando se concebe os juízos reflexivos, ponto essencial para a diferenciação entre a terceira crítica e as duas primeiras, e ponto de chegada desse trabalho. Esclarece no trecho acima, Kant distingue duas espécies de juízos: determinante e reflexivo. Em ambos os casos, o princípio é a associação entre um particular e um universal.

Nos juízos determinantes, a imaginação organiza o múltiplo e o esquematiza sob a tutela do entendimento. Nos juízos reflexivos, as representações são referidas pela imaginação ao sentimento de prazer e desprazer, não há nenhuma predeterminação, pois o que a imaginação reúne e organiza encaminha-se ao entendimento, sem mediação. Daí, de subordinada, a imaginação passa à parceira do entendimento, sem que precise curvar-se a ele. Imaginação e entendimento associam-se de maneira livre, jogando e promovendo, com isso, a reflexão lúdica, o juízo de gosto. Podemos dizer que esse livre jogo é o próprio ajuizamento e esse ajuizar é o que produz o prazer. Absolutamente independente de conceitos, a experiência define-se como essencial nesse processo, o que é óbvio, tendo-se em vista o desinteresse. É desinteressado porque sob nenhum grau pode ser conhecido ou inferido antes do contato, antes da experiência. Não se espera nada da experiência estética, a não ser o que ela mesma irá fundar.

Neste sentido como Kant afirma, “Embora eles (princípios da faculdade do juízo) por si só em nada contribuam para o conhecimento das coisas, eles apesar disso pertencem unicamente à faculdade do conhecimento”²⁶, quer dizer, os juízos reflexivos não estão postados na finalidade de determinar as coisas, pois essa função é dos juízos determinantes, aqui eles por si só não contribuem para o conhecimento, mas constituem a reflexão autônoma que o sujeito ajuizador é obrigado a fazer para apreender um dado, o que gera prazer. Logo, apesar de pertencerem às faculdades de conhecimento, não contribuem diretamente para o conhecimento, mas contribuem, sim, para o jogo, inteiração reflexiva entre as faculdades existentes. Os juízos reflexivos “provam uma referência imediata dessa faculdade ao sentimento de prazer e desprazer segundo algum princípio a

²⁶ C.F.J. Prologo p. 13 e 14

priori, sem o mesclar com o que pode ser fundamento de determinação da faculdade de apetição, porque esta tem seus princípios *a priori* em conceitos da razão”²⁷. Dessa forma entendamos bem: o prazer que sentimos com a reflexão não é da ordem da apetição, pois essa tem seu fundamento *a priori* baseado na razão, e a faculdade de julgar reflexiva tem seu fundamento *a priori* na *conformidade a fins* que é seu princípio transcendental, e o sentimento de prazer decorre da possibilidade de poder ajuizar segundo esse princípio, satisfazendo assim o entendimento.

Kant compreende que a beleza não é uma propriedade do objeto, mas de um julgamento subjetivo, ou seja, compõe o resultado de um exame que se dá com base no objeto singular e que se efetiva na mente do sujeito, como reflexão que busca combinação do universal com o particular. O juízo reflexivo busca universalidade em relação ao objeto particular, o que gera então prazer intelectual, pois no caso foi possível ajuizar segundo sua própria regra, “como se fosse” outra, como por exemplo, a regra da razão ou do entendimento. Na verdade, a regra é dada pelo próprio juízo reflexivo, e não pelo juízo determinante que utilizaria a regra do entendimento ou da razão. O juízo reflexivo utiliza o livre jogo entre a imaginação e o entendimento gerando o belo, e o livre jogo entre razão e imaginação gerando o sublime²⁸.

²⁷ C.F.J. Prologo p. 13 e 14

²⁸ “Para distinguir se algo é belo ou não, referimos a representação, não pelo entendimento ao objeto em vista do conhecimento, mas pela faculdade da imaginação (talvez ligada ao entendimento) ao sujeito e ao sentimento de prazer ou desprazer. O juízo de gosto não é, pois, nenhum juízo de conhecimento, por conseguinte não é lógico, e sim estético, pelo qual se entende aquilo cujo fundamento e de determinação não pode ser senão subjetivo”. (CFJ. p. 48). Além dos juízos estéticos a *Crítica da Faculdade de Julgar* também apresenta Juízos teleológicos, que não serão explorados, mas cabe uma informação essencial que ajudará a compreender as diferenças propostas posteriormente por Schiller. Segundo Kant, um juízo teleológico não é constitutivo (determinante), mas apenas um princípio heurístico (reflexionante). “Assim o conceito de uma finalidade na natureza, não é posto no objeto, mas exclusivamente no sujeito e, aliás, em sua mera faculdade de refletir” (*Primeira Introdução à Crítica da Faculdade de refletir* 1980 p. 179). Marcio Suzuki expõe mais: “Essa diferença é importante, visto que o juízo estético aparenta-se com o teleológico no fato de que aquele, ainda segundo Kant, não põe constitutivamente o belo no objeto, mas apenas na reflexão que o objeto suscita. Um episódio narrado por Goethe ilustra bem a preocupação de Schiller em distinguir os juízos determinantes e reflexivos (estéticos ou teleológicos) - episódio que de resto serve também para mostrar a diferença da concepção do simbólico entre Goethe e Schiller. Após uma reunião da sociedade dos cientistas naturais em Jena, Goethe acompanha Schiller até a casa deste: ‘Chegamos à sua residência, a conversa instigou-me a entrar; ali expus animadamente a metamorfose da plantas, e com alguns traços característicos, fiz nascer uma planta simbólica ante seus olhos. Ele escutava e observava tudo com grande interesse, com decidida capacidade de compreensão; quando terminei, porém, ele sacudiu a cabeça e disse: isso não é uma experiência, é uma Idéia. Fiquei perplexo, e de certo modo aborrecido: pois o ponto que nos separava fora assinalado da forma mais rigorosa’ ”.(Citado por Friedrich Burschell, in Schiller. Berlim, *Deutsche Buchgemeinschaft*, 1970. p 353.)

Para compreendermos melhor essa questão, cabe observar o que Kant explica na Introdução da *Crítica da Faculdade de Julgar*, pois sustenta que o entendimento humano segue passos e interconexões que não podem ser ignoradas. Uma dessas leis é sempre conter o particular no universal e, da mesma forma, a faculdade de julgar deve agir. No entanto, o que ocorre quando o universal não é dado, como justamente acontece nos fenômenos estéticos? Nesse caso a faculdade de julgar reflexiva *a priori*, que precisa ajuizar conforme uma regra, percorre então outro caminho: faz justamente o contrário do juízo determinante e passa a procurar o universal nesse mesmo particular, e assim procede segundo leis²⁹. Nesse caso, a conformidade a fins é o princípio transcendental por meio do qual a faculdade de julgar, quando reflexiva, pode operar. Explica-nos Kant:

A faculdade do juízo reflexiva, que tem a obrigação de elevar-se do particular na natureza ao universal, necessita por isso de um princípio que ela não pode retirar da experiência, porque este precisamente deve fundamentar a possibilidade da subordinação sistemática dos mesmos entre si. Por isso só a faculdade de juízo reflexiva pode dar a si mesma um tal princípio como lei e não retirá-lo de outro lugar, nem prescrevê-lo à natureza, porque a reflexão sobre as leis da natureza orienta-se em função desta, segundo as quais nós pretendemos adquirir um conceito seu, completamente contingente no que lhe diz respeito³⁰.

Procedendo assim, a faculdade reflexiva busca no particular o universal no qual está contido esse mesmo particular; e o faz sob um o princípio que ela não retira da experiência, por isso *a priori*: a conformidade a fins. Segundo Kant, a conformidade a fins da natureza é um conceito transcendental, mas não é um conceito objetivo da natureza. E trata-se da única forma sob a qual podemos proceder para *refletir*, portanto é um princípio subjetivo da faculdade de julgar. Quando conseguimos, sob o princípio transcendental da conformidade a fins apreender os dados empíricos em um juízo reflexivo, ocorre-nos um sentimento de prazer que Kant nos descreve nos seguintes termos:

Dai que nós também nos regozijamos (no fundo porque nos libertamos de uma necessidade), como se fosse um acaso favorável às nossas intenções, quando encontramos uma tal unidade sistemática sob simples leis empíricas, ainda que tenhamos necessariamente que admitir que uma tal necessidade existe, sem que, contudo a possamos descortinar e demonstrar³¹.

²⁹ Observar as quatro funções lógicas segundo as quais o julgamento pode ser realizado.

³⁰ C.F.J. Introdução p. 24

³¹ C.F.J. Introdução p. 28

A unidade sistemática que Kant indica no texto consiste na capacidade de julgar mesmo no caso em que o juízo reflexivo tem que operar de maneira diferenciada, isto é, buscando o universal no particular. O sucesso dessa reflexão gera prazer, pois realizamos a obrigação sistemática que o entendimento nos impõe. A reflexão consegue ajuizar, mas não com base nos conceitos e leis do entendimento, e sim segundo a sua própria regra, o seu próprio princípio transcendental de conformidade a fins. Isso esclarece quando Kant nos apresenta a ideia oposta:

[...]ser-nos-ia completamente desaprazível uma representação da natureza, na qual antecipadamente nos dissessem que a mínima das investigações da natureza, para lá da experiência mais comum, nos haveríamos de deparar com uma heterogeneidade das suas leis, que tornaria impossível para o nosso entendimento a união das suas leis específicas sob leis empíricas universais. É que isso contraria o princípio da especificação da natureza subjetivamente conforme fins nos seus gêneros e o princípio da nossa faculdade de juízo reflexiva no concernente àqueles³².

Quando um fenômeno se apresenta ao sujeito ajuizador, e ele não consegue determiná-lo conceitualmente, gera-se um movimento de reflexão no sujeito, que o leva a pensar aquele fenômeno, para transformá-lo em objeto. É justamente o que ocorre diante de manifestações estéticas, fenômenos estes que estão além da ordem do teórico e da ordem prática. Nesse momento, para ser capaz de dar conta do ajuizamento, a faculdade de juízo reflexivo entra em ação, e passa a procurar na própria representação do fenômeno, na própria manifestação estética, o universal no qual ela precisa estar contida, tratando essa representação como *conforme ao fim do entendimento*, isto é, adequado para ser pensado, ajuizado, enquanto um particular contido no universal. Se não é o nosso próprio entendimento que, com base em seus conceitos puros a priori, legisla determinativamente sobre esse fenômeno, então nossa faculdade de julgar reflexiva pensa-o ainda assim como contido em um universal, *como se* um outro entendimento tivesse legislado sobre ele. Trata-se, pois, de uma reflexão sobre o fenômeno, mas como reflexão interna ao sujeito graças ao princípio da conformidade a fins da faculdade de julgar reflexiva que, ao considerar o fenômeno adequado ao ajuizamento, não o abandonará à heterogeneidade empírica.

³² C.F.J. Introdução p. 32

Para Kant, todo ajuizamento deve procurar o particular no universal. Para tanto, o princípio da conformidade a fins permite à faculdade de julgar constituir uma unidade inteligível para o fenômeno, o que por sua vez gera muito prazer intelectual, pelo simples fato de ter sido possível ajuizar. A reflexão é capaz, diante de uma diversidade fenomênica, de satisfazer à necessidade de sistematização por meio do princípio de conformidade a fins. Essa satisfação gera um prazer intelectual imenso, pois a reflexão autônoma satisfaz à nossa necessidade de compreender as representações que a princípio são de difícil ajuizamento. Isso gera muita satisfação, e melhor ainda, uma satisfação desinteressada³³.

O contato com o belo gera, no sujeito, um prazer que não deriva do agrado da sensação, mas sim do comportamento livremente indeterminado das faculdades do ânimo. Em virtude disso, o prazer do belo espera encontrar um estado de ânimo de natureza formal, isto é, ainda não visitado pela matéria. Disso resultam os dois critérios encontrados por Kant para assegurar que certo conhecimento é *a priori*: exatamente a necessidade e a universalidade. É por isso que podemos definir o juízo do gosto como formalmente universal e necessário. Ainda que esse ajuizamento tenha uma fonte subjetiva, parte-se do princípio que esse ajuizamento é universal, extensivo a todos os outros seres. Somamos a isso o fato de que o assentimento de todos não é algo esperado; ao contrário, é exigido na própria constituição do juízo. Como necessidade que é pensada em um juízo do gosto, ela só pode ser denominada *exemplar*, isto é, uma necessidade do assentimento de todos a um juízo que é considerado como exemplo de uma regra universal que não se pode indicar, ou seja, o *senso-comunis*³⁴ aceita esse dado como algo compreensível por todos.

³³Nesse sentido Kant esclarece: “Por isso a faculdade do juízo possui um princípio *a priori* para a possibilidade da natureza, mas só do ponto de vista de uma consideração subjetiva de si própria, pela qual ela prescreve uma lei, não a natureza (como autonomia), mas sim a si própria (como heautonomia) para a reflexão sobre aquela, lei a que se poderia chamar da especificação da natureza, a respeito das suas leis empíricas e que aquela faculdade não conhece nela *a priori*, mas que admite em favor de uma ordem daquelas leis, suscetível a ser conhecida pelo nosso entendimento, na divisão que ela faz das suas leis universais, no caso de pretender subordina-lhes uma multiplicidade das leis particulares. É por isso que, quando se diz que a natureza especifica as suas leis universais, segundo o princípio da conformidade a fins para a nossa faculdade de conhecimento, isto é, para adequação ao nosso entendimento humano na sua necessária atividade, que consiste em encontrar o universal para o particular, que a percepção lhe oferece e por sua vez a conexão na unidade do princípio para aquilo que é diverso (na verdade, o universal para cada espécie) desse modo, nem se prescreve à natureza uma lei, nem dela se apreende alguma mediante a observação (ainda que aquele princípio possa ser confirmado por esta). Na verdade não se trata de um princípio da faculdade do juízo determinante, mas simplesmente reflexiva.”. C.F.J. Introdução p. 30

³⁴Kant alerta que são juízos estéticos as bases de um *senso comunis*, pois são juízos “desinteressados” e *finalidades sem fins*, próprios a uma arena pública em que os homens que julgam a história precisam viver

Retomando as definições acima, podemos ver que a *reflexão* é totalmente livre. Ainda que se possa estabelecer entre a representação de um objeto e o jogo reflexivo das faculdades da mente um momento como se o fenômeno fosse impensável, o elemento subjetivo da representação não é dado como conhecimento, embora seja possível pensá-lo em um jogo entre as faculdades da imaginação, do entendimento e da razão; justamente e somente daí pode ser extraído o sentimento de prazer e desprazer, ligado ao dado que foi possível ajuizar. Leia-se a respeito:

[...] E o prazer não pode mais do que exprimir a adequação do objeto às faculdades de conhecimento que estão em jogo na faculdade do juízo reflexiva e por isso, na medida em que elas aí se encontram, exprime simplesmente uma subjetiva e formal conformidade a fins do objeto. Na verdade aquela apreensão das formas na faculdade da imaginação nunca pode suceder, sem que a faculdade de juízo reflexiva, também sem intenção, pelo menos a possa comparar com a sua faculdade de relacionar intuições com conceitos. Ora, se nesta comparação a faculdade da imaginação é sem intenção posta de acordo com o entendimento mediante uma dada representação e desse modo se desperta um sentimento de prazer, nesse caso o objeto tem que então ser considerado como conforme a fins para faculdade do juízo reflexiva³⁵.

Caso o prazer estiver ligado à simples apreensão da forma de um objeto na intuição, ligado apenas ao sujeito, e não ao objeto, o prazer não pode mais do que exprimir a adequação desse objeto às faculdades de conhecimento que estão em jogo na faculdade do juízo reflexivo. Na verdade, diz Kant: “aquela apreensão das formas na faculdade da imaginação nunca pode suceder, sem que a faculdade do juízo reflexivo, também sem intenção, pelo menos a possa comparar com a sua faculdade de relacionar intuições em conceitos”³⁶.

em “comunicabilidade”, não apenas segundo normas mecanicistas. *Senso communis* não é, portanto, um senso comum, uma deliberação imediata acerca de algo, uma deliberação objetiva, mas senso comunitário. Além do contrato inteligível e metafísico no supra-sensível de que todo homem racional participa, Kant pensa em um contrato de “comunicabilidade” universal entre os homens que julgam reflexivamente a história e a natureza.” RUFINONI, 2007, p. 120

³⁵ C.F.J. Introdução p. 34

³⁶ C.F.J. Introdução p. 34 – Segundo Hamm (2009 p.62): “A experiência estética se funda, portanto, numa estranha ambigüidade gnosiológica: utilizando cada vez o objeto dado somente como “impulso” para aquele jogo livre dos poderes-de-conhecimento sem aproveitá-los – pelo menos não imediatamente – para a formação de um conceito objetivo, esse tipo de experiência se realiza principalmente no pré-conceitual, isto é, no modo da sensibilidade; deixando, no entanto aquele objeto não totalmente indeterminado (por ele ficar sempre, pelo menos em sentido formal, relacionado com “conhecimento em geral”), a experiência estética sempre contém, ao mesmo tempo, um elemento que ultrapassa, pelo menos tendencialmente, o puro sensível em direção a esfera de algo objetivo-universal.”

Apesar do juízo reflexivo não servir a nenhuma instância, ele deve realmente abrir perspectivas para a realização por meio da reflexão. Esse juízo não leva em consideração o que é agradável ou bom, porque não tem necessidade, de modo algum, do nosso interesse, do nosso desejo e nem mesmo da nossa aprovação. Aqui o objeto não importa definitivamente em nada, nem as suas condições de existência. Os julgamentos proferidos sobre essa ordem não são de nenhuma natureza moral ou, cognitiva, ou advindos da sensação.

Segundo Kant, para ajuizarmos algo belo a nossa opinião é supérflua, pois no juízo de gosto a sensação de prazer ou desprazer é imediata, ou seja, sem a intervenção de quaisquer conceitos. O que, verdadeiramente, apraz no belo, acontece exatamente no ato mesmo da fruição. Não se tem que simpatizar minimamente com a existência da coisa, mas ser completamente indiferente para, em matéria de gosto, desempenhar o papel de juiz. Tal desinteresse tem a sua procedência no próprio juízo reflexivo. Enquanto os juízos determinantes determinam, constituem, atuam sobre o objeto, os juízos reflexivos buscam o universal no particular, procedendo, então, de uma maneira totalmente diferenciada do entendimento.

Justamente por esses motivos, a faculdade do juízo reflexiva não tem domínio, não atua como o teórico e o prático e nem por isso deixa de definir seu território, que é justamente estar na interseção do prático e do teórico estabelecendo um novo campo, o estético, onde prevalece a ideia de jogo entre as esferas do conhecimento. Esse juízo se torna de extrema importância porque, sendo ele isento da responsabilidade de determinar, ele pode, assim, tornar-se livre de interesses, abrindo um campo de atuação onde tem total autonomia³⁷.

³⁷ Segundo explicação de Christian Hamm (2009p. 59): “Para garantir a possibilidade dessa forma peculiar de ‘trabalho construtor’ – não ‘esquemática’ nem ‘mecânica’, mas ‘técnico artística’ – Kant tem que estabelecer (ou melhor, encontra como elemento sistematicamente indispensável), além das faculdades de conhecimento e de apetição, uma terceira ‘faculdade de ânimo’ a saber, o ‘sentimento de prazer e desprazer’. O trabalho produtivo desta faculdade ‘misteriosa’ – o próprio Kant fala, no Prefácio da Crítica do Juízo, a esse respeito do ‘mistério do princípio do Juízo’ – tem sua base e se manifesta, segundo ele, não em conhecimento ou idéias, mas unicamente no harmonioso jogo-em-conjunto dos poderes-do-conhecimento, num jogo não identificável objetiva e conceitualmente, mas, contudo, subjetivamente necessário. Involuntário mas não casual, esse jogo indica o que o entendimento não pode fundamentar e com o que a razão só pode sonhar, a saber, “que o homem harmonize com o mundo e até sua intuição dos objetos afine com as leis da sua intuição”

A faculdade de julgar, que reflexivamente opera de maneira autônoma, joga. Só desse jogo pode surgir a inteiração necessária que gera a experiência genuinamente estética. Em termos mais diretos podemos compreender que, em Kant, a efetivação da atividade reflexionante exige do sujeito um ajuizamento totalmente desinteressado, fruto do jogo livre entre entendimento e imaginação, que gera o sentimento prazeroso de belo: e no caso do livre jogo entre a razão e a imaginação, gera o do sublime. Com o “desinteresse” e com o “jogo livre”, Kant quer a validade universal do juízo de gosto, gosto aqui compreendido como o sentimento de prazer e desprazer. Não tendo porém, como base de determinação algo apenas subjetivamente prazeroso, tampouco algo objetivamente determinado por intermédio de conceitos, mas tendo somente o prazer genuinamente estético e a validade universal desse estado. O que permite, em um juízo de gosto, demandar de qualquer um acordo unânime acerca da validade universal deste juízo. Podemos falar do belo “como se fosse” uma qualidade do objeto ajuizado. A atividade reflexionante do juízo, o jogo harmonioso das faculdades de conhecimento, e o sentimento de prazer e desprazer são conceitos que permitem Kant apresentar a experiência genuinamente estética. Só o jogo das faculdades do ânimo assinala a possibilidade de pensarmos uma harmonia preestabelecida.

1.3 Schiller: conhecimento ou moral na filosofia Kantiana

Ali onde eu apenas derrubo e ataco as outras opiniões doutrinárias, sou rigorosamente kantiano; somente ali onde eu construo, encontro-me em oposição a Kant.

Schiller

O último parágrafo do tópico anterior condensa boa parte do pensamento de Kant que interessa a Schiller do ponto de vista do conhecimento e da estética, tanto no que diz respeito à apropriação por parte de Schiller do pensamento de Kant quanto aos aspectos divergentes. Desde quando Kant lança a ideia de jogo, que é absolutamente explorada por Schiller, até o ponto em que Schiller vai além de Kant ultrapassando o próprio conceito de jogo e o pondo como o cerne do seu pensamento. Poderemos observar que Schiller busca ir além do modelo kantiano, e compreende o jogo entre as capacidades racionais e sensíveis do homem como a ausência de regras ou conceitos, criando uma verdadeira possibilidade de liberdade e completude humana.

Uma das principais mudanças que Schiller executa em relação à filosofia de Kant diz respeito à função dos juízos e ao arranjo das faculdades de conhecimento que, em Kant, como vimos, ganha novos contornos com o juízo reflexivo. Esse tipo de ajuizamento, para Schiller, não limita seu desempenho a somente operar o jogo das faculdades de conhecimentos e garantir o seu estado de reflexão, mas consiste também na assimilação de um material que é dado à razão prática, a qual está em jogo com o entendimento. Quer dizer, Schiller vê uma nova possibilidade para definir o que é o jogo: o jogo não se dá apenas entre as faculdades do conhecimento, na esfera teórica, como a teoria kantiana apresentava, mas sim, é o próprio princípio do pensamento³⁸, do modo de conhecer as coisas e justamente a mediação entre a esfera teórica e prática. Ao executar esse movimento Schiller cria em sua filosofia um ponto que toca tanto o âmbito moral quanto o âmbito epistêmico. Schiller não resume seu pensamento em esferas tão distintas como

³⁸ A *doutrina-da-ciência* obra importante da filosofia de Fichte, um dos autores também bastante importante para Schiller defende também um argumento semelhante ao de Schiller sobre a *reflexão*. Sendo assim para Fichte a *doutrina-da-ciência* funciona como uma ação da liberdade que se baseia na auto-reflexão. Toda essa ação livre é uma reflexão na medida em que a ação necessária da inteligência é acolhida como conteúdo do saber na consciência, e essas ações necessárias, por vezes, podem aparecer como puras, o que se torna uma ação abstrata. Diante dessas questões pergunta-se como pode o filósofo saber o que deve acolher como maneira de ação necessária da inteligência e o que deve deixar de lado como contingente. Essa é uma questão complexa que lança mão do argumento mais importante da *doutrina-da-ciência*, pois o filósofo não pode saber o que escolher, a não ser, que tenha elevado o saber à consciência mediante uma escolha de ação livre. As leis da *reflexão* se tornam desta maneira as únicas fundantes da *doutrina-da-ciência*, revelando um plano cíclico de conhecimento, pois pressupusemos algumas regras da *reflexão* e encontramos no decorrer da ciência as mesmas regras como as únicas possíveis, o que confirma os princípios da *doutrina-da-ciência*: ela não é meramente regra, mas é, ao mesmo tempo, o cálculo, é o método que se desenrola o conhecimento, a maneira que o sistema se desdobra como se fossem níveis ou esferas sobrepostas de conhecimento. Podemos entender a *doutrina-da-ciência* como um método que se justifica enquanto um saber que não opera em uma série simples, mas funciona de maneira multilateral e recíproca, partindo de um ponto central para todos os pontos, e retornando desses pontos ao centro, funcionando assim de maneira orgânica. É um saber do saber que se apreende por si mesmo. Assim a filosofia de Fichte apresenta-se como o *método de fundamentação por meio da reflexão* justamente onde não se pode negar já que fundamenta a sua própria negação (o não-Eu). Justamente essa teoria é recorrente no pensamento de Schiller. Ainda para Fichte a auto-fundamentação reflexiva é a única garantia possível de ter *esgotado o saber humano em geral*. O que significa dizer que Fichte retoma, na modernidade, o movimento que caracterizou a filosofia de Platão, em que a estrutura reflexiva do saber fundamenta a absolutidade da razão. Platão crê que a morte é a separação da alma do corpo, e que o estado que corresponde a estar morto é aquele que o corpo está separado da alma existindo em si e por si mesmo, e que alma existe em separado do corpo estando em si e por si mesma. No raciocínio é que alguma coisa se torna clara para o homem, e ele raciocina melhor quando nenhuma destas coisas do corpo o perturba, seja a visão, a audição, a dor ou o prazer. Estando cada vez mais isolada, a alma apartada do corpo, e evitando na medida do possível toda associação ou contato com o corpo, é que o homem busca a verdade. Segundo Platão, para conhecer qualquer coisa temos que nos libertar do corpo e observar as coisas em si mesmas com a alma exclusivamente. E exatamente como indica o argumento, quando estivermos mortos teremos a sabedoria pela qual ansiamos, enquanto isso, enquanto vivemos estaremos mais próximos do conhecimento toda vez que evitarmos o intercâmbio e a parceria da alma com o corpo; é provável que, com esse esforço conheçamos tudo que é puro. Segundo pode ser presumido, conhecer a verdade. O raciocínio que nos possibilita conhecer o real é possibilitado por essa reflexão da alma em si e por si mesma.

Kant o fizera, para ele o jogo entre esses pontos teórico (do conhecimento, do epistêmico) e prático (da liberdade, da moral) estão sempre entrelaçados. Para nosso autor também a reflexão é o modo de apreensão dos dados, do mundo, e da relação do homem com o homem. Dessa maneira, é o jogo entre o homem e as coisas, em um entendimento mútuo postos em relação de *determinação-recíproca*³⁹.

O homem não joga só entre suas faculdades mentais de conhecimento (imaginação, razão, entendimento), mas é o próprio homem como ser dado fisicamente em conjunto com suas faculdades que joga diretamente com o mundo, e também é determinado por esse mundo, logo está em relação com ele. Daí ser a reflexão o princípio de tudo, e assim, o jogo passa a ser a condição básica de toda relação de reciprocidade; um reconhecimento da alteridade do mundo e dos outros. A teoria do jogo em Schiller passa ser mentora e protagonista das relações filosóficas que ele estabelece em todo seu pensamento, incluindo os aspectos morais⁴⁰.

³⁹ Para Fichte é preciso indicar um impulso que dirija uma harmonia entre os conceitos, e algo harmonioso é justamente aquele que pode considerar-se mutuamente como determinado e determinante. Entretanto, esse harmonioso não deve ser um só, e sim uma dupla harmoniosa; Fichte considera aqui agir em ambas as determinações, cada uma dessas ações é manifestamente determinada pela outra. Podemos denominar esse impulso como impulso para *determinação-recíproca* do Eu por si mesmo, ou o impulso à absoluta unidade da perfeição do Eu em si mesmo. Para Fichte, o harmonioso, determinado mutuamente por si mesmo, deve ser impulso e ação. Ambos devem ser considerados em si como determinados e determinantes ao mesmo tempo. Um impulso dessa espécie seria um impulso que produziria absolutamente a si mesmo, um impulso absoluto, um impulso pelo impulso. Ao afirmar que toda ação é determinada e determinante ao mesmo tempo Fichte quer mostrar-nos que se age porque se age e para agir, ou seja, com absoluta autodeterminação e liberdade. Entre o impulso e o agir, deve também haver a relação de determinação mútua. Todavia, essa relação requer que o agir possa ser considerado como produzido pelo impulso, e que o agir deva ser absolutamente livre. Portanto, não determinado por nada, nem pelo impulso, aqui há uma aparente contradição que só a ação recíproca pode resolver. Observemos que no eu o impulso e a ação estão opostos, e daí surge um sentimento que pode ser de agrado ou desagrado, o qual dirige uma ação, que põe, que realiza; e, se agir segundo a exigência acima, é estar determinado pelo impulso, e o impulso torna-se agora determinável pela ação, então passa existir uma harmonia. A harmonia está aí, surge um sentimento de agrado, que aqui é um sentimento de contentamento, de preenchimento. Se a ação não está determinada pelo impulso, o objeto está contra o impulso e surge um sentimento de desagrado, de descontentamento, de dicotomia do sujeito consigo mesmo. Existe então uma relação de determinação-recíproca entre agir e impulso que deve fazê-los entrarem em harmonia. A teoria da *determinação-recíproca* de Fichte se torna, poderíamos dizer, uma ampliação de fronteiras no que diz respeito às opções de um mosaico conceitual. Agora os conceitos filosóficos coexistem mutuamente sem que um atrapalhe o outro, e quando falamos de gosto, harmonia, isso se torna bastante importante, já que a inteiração entre todas as formas combináveis de idéias, impulsos e vontades traz ao homem mais opções de escolhas, mais mundo para sua apreensão e escolhas. A idéia de oposição sem a idéia de exclusão se torna um dos grandes feitos de Fichte, que concebe uma nova mobilidade e agilidade no pensamento, os conceitos não estão mais estáticos eles interagem entre si, que é exatamente o que propõe a *Doutrina-da-ciência*. Cf. *essa argumentação Parágrafo 11 proposição Oitava do Conceito da Doutrina da Ciência*.

⁴⁰ Com base ainda no conceito de *determinação-recíproca* de Fichte, Schiller pensa que a razão e a natureza devem existir com plena independência e ainda assim perfeitamente unidas, e o homem não deve ser nem um

Por fim a beleza apoiará a ideia de que as dualidades do homem não excluem seus opostos, pois, por meio dela o homem encontra sua medida, percebe que pela sua necessária dependência física não fica excluída a sua liberdade moral. Compreenderemos, ao longo dos próximos capítulos, que para Schiller a beleza é a categoria capaz de expressar o homem sem suas amarras, como ser de criação, imaginação e de inúmeras possibilidades. Nesse sentido, o idealismo de Schiller consegue considerar a possibilidade da beleza como fator de unificação do homem, possibilidade de restabelecimento de uma unidade originária perdida. A beleza deve ser buscada justamente nesse equilíbrio restabelecido, pois está na ligação mais perfeita de *realidade* (material) e *forma* (ideal) e só está como categoria de perfeição na Ideia.

Levando em consideração que esse primeiro capítulo apenas indica pressupostos relevantes e breves anúncios sobre a filosofia de Schiller, sua estética e sua ética, a beleza na concepção de Schiller será capaz de estimular e promover o homem para os valores morais, sem dispensar a disposição da vontade livre, que é fundamental para personalidade moral humana. Lembremos que as motivações que levaram Schiller a percorrer os caminhos da filosofia de Kant são bastante relevantes, a necessidade de buscar argumentos e fundamentos sólidos para sua filosofia. Schiller a princípio não é um filósofo por excelência, dirige-se a filosofia para fundamentar seu trabalho como autor, como poeta como teatrólogo, por isso apesar de elevar seu pensamento ao ideal, também não tira os pés do chão, de sua atividade prática como artista da criação. Ele mesmo envolve em si

nem outro, mas sim plenamente Homem, e para isso ele deve conceber a razão e sua natureza sensível em *determinação-recíproca*. A busca da liberdade consiste em o homem ser capaz de aliar moralidade e vontade, consolidada em uma alma que contém beleza, já que sabe escolher. Ainda esse mesmo tipo argumento é recorrente do pensamento de Fichte, e para Manoel de Oliveira: “O específico da filosofia de Fichte, em contraposição à de Kant, é que ela é reflexiva: o fundamento e o fundado são mesmo, o pensamento puro, que se capta a si mesmo. Em contraposição à *petitio principii* de Kant, que pode ser consistentemente negada, existe aqui o círculo da ineliminabilidade, que tem de ser radicalmente diferenciado da *petitio principii*, porque, em princípio, é impossível pôr-se fora dele. Para Fichte, a diferença fundamental entre Kant e Fichte está em que Fichte considera a auto-referencialidade do Eu, que se põe a si mesmo, o cerne do procedimento de fundamentação que legitima o Eu como princípio da filosofia enquanto tal. Em suma, o específico de Fichte é a autofundamentação por meio da referência do Eu sempre pressuposto. Para ele, Fichte é o primeiro filósofo que introduz a esfera da exposição na reflexão, e, nesse sentido, sua exposição, portanto legitima a si mesma. Além disso, justamente a falta de uma fundamentação última da filosofia em Kant mostra a deficiência da educação das categorias em Kant, que não possui para isso um método e, portanto, as toma empiricamente das formas do juízo”. Cf. Oliveira, *Para além da fragmentação*. nota 12 e 21.

diversas esferas, pois se ele transcende, o faz para fundamentar sua prática do dia-a-dia, que acaba por se revelar nas suas criações lúdicas.

Por isso Schiller, teoricamente, separa seus campos de conhecimentos, e faz muito bem, sabe que nada se dissocia da realização prática do plano moral. Essa questão imprescindível se revelará no capítulo final desse trabalho. Após ter sanado os conflitos de ordem técnica e epistêmica para sua arte, Schiller termine por redescobrir a necessidade de fortalecer o plano ético-moral, ou seja, a necessidade de educar esteticamente, o que termina por confirmar o fundir de todos esses movimentos, num verdadeiro jogo, entre Teoria e Prática; Epistêmico, estético e moral.

Os contornos iniciais da filosofia de Schiller, que identificamos acima, norteiam basicamente *três paradigmas* que podem servir como base conectiva para este trabalho permitindo visualizar o pensamento de Schiller como um todo, são eles: O *Físico*, em que predomina o impulso animal, a relação imediata com o exterior, o momento do homem natural; o *Estético*, o qual sobre uma influência adequada do meio, o homem aprende a conciliar as suas relações entre o sensível e o formal, consolidado no impulso lúdico (impulso para o jogo); o *Ético*, onde o homem conciliado, com seus instintos e compreendendo suas forças, pode livremente dispor de sua completa humanidade, utilizando-a com autonomia, no domínio do conhecimento e da moral por meio do seu entendimento, de suas execuções técnicas, legais e políticas. Daí poderemos compreender como a beleza para Schiller cria no homem uma disposição adequada para sua destinação racional, orientando seu pensar e agir para fins universais, possibilitando, segundo a educação estética a humanidade, chegar também a sua plena formação ética, social e política.

Capítulo 2

A busca de um novo princípio estético: A beleza como questão

Dissolvido em entendimento puro e pura intuição, será o espírito capaz de trocar as severas algemas da lógica pelo livre andamento da força poética, de apreender a individualidade das coisas com um sentido fiel e casto? A natureza coloca, assim, um limite para o gênio universal, que este não pode transgredir; e a verdade irá fazendo mártires enquanto a filosofia tiver na prevenção ao erro a sua mais nobre ocupação. Schiller

Propomos, neste segundo capítulo, fazer uma exposição sobre como o pensamento estético de Schiller se elabora com base em um critério objetivo do belo, para em seguida aprofundarmos as investigações sobre a beleza e suas determinações, e como a autonomia do gosto e da arte se desenvolvem. Para tanto, a tradição estética moderna não poderia ser ignorada. Daí em nossa exposição retomarmos alguns pontos importantes no que diz respeito à estética de maneira geral. Em especial com relação principalmente ao que Schiller se deparou em sua época, valendo-nos desses pressupostos apresentaremos a teoria sobre a beleza pensada em um tempo de grande efervescência cultural. Também nos deteremos nas explicações que Schiller mesmo desenvolve sobre a Estética e para isso abordaremos mais dois pontos: a beleza como forma da razão prática e a Beleza como Liberdade no fenômeno. Assim será possível empreender uma busca das categorias que darão a possibilidade de um homem efetivamente completo. Estabelecer essas possibilidades não é o fim da caminhada, mas sim, o meio para que o homem, quando completo, possa ter uma existência plena. As suas escolhas serão mais justas, seu comportamento social mais belo, sua existência mais integral, sua sensibilidade e sua racionalidade concordantes. Disto resulta a construção ética, verdadeira possibilidade de um homem educado para todos os valores necessários de uma existência mais plena.

2.1 A tradição estética moderna e a quarta forma de explicação do belo.

Também a beleza, quer me parece, tem de se basear em fundamentos eternos, tal qual a verdade e o direito, e as leis originárias da razão têm de ser também a do gosto.
Schiller

Ao longo da filosofia moderna, e antes mesmo dela, encontramos desenvolvidos diversos argumentos e teorias que envolvem, criam, e recriam a compreensão de estética.

Seria impossível neste trabalho abordar todas as peculiaridades desse desenvolvimento, mas em certo sentido é indispensável abordar como o termo *estética* pode ter surgido na Filosofia, que não diz respeito somente a uma teoria do belo, da arte, ou do sensível, mas a Estética pode envolver um novo tipo de saber, uma nova possibilidade de se compreender o mundo. O termo resgatado do léxico grego, *αισθητική* - *aisthesis*, traduzido por sensação direta, percepção, foi retomado por Baumgarten e com base nele constitui o nome de uma disciplina especial na Filosofia, ou seja, a Estética.

A reflexão em torno da Estética se corrobora em termos de filosofia da arte, ou sua denominação passa a ser aceita por seu uso contínuo. Daí as mudanças, ao longo da utilização do termo podem estar muito ligadas a conjecturas histórico-sociais, ou em certos contextos, à base do saber reflexivo, a faculdades pré-reflexivas, como a fantasia, imaginação, engenho e tantas outras. Tornando-se assim categoria capaz de designar a percepção sensível em oposição a uma ciência do conhecimento unicamente intelectual, e retomando a possibilidade experiencial do conhecimento, a ligação do sensível com o inteligível. Esse saber pode ser compreendido também como uma *kalística*, ou uma teoria geral do belo, mas seu desenrolar não se baseia em uma história linear, e convém perguntar: a estética é possível como saber da tradição?

A reflexão filosófica sobre a essência da arte e do belo não é uma problemática idêntica à problemática da Estética, apesar dessas duas se entrelaçarem, alguns estudiosos diriam, por exemplo, que a arte grega e as reflexões sobre o belo na Grécia não se desenvolvem sobre o prisma estético, pois são constituídas de elementos como a ética e a política, e estão a serviço dessas. Por isso não se postula como estética segundo a compreensão moderna, como saber autônomo. Outros, mais contemporâneos, identificariam a Estética como uma teologia do irracional, a positivação de tudo que até agora era considerado como inferior e relativamente ruim no plano ontológico ou psicológico, os conceitos que escapam da razão instrumental, tudo que seria identificado como irrelevante ou decorativo. A reflexão estética acaba por fim podendo também estar associada à cosmética, à beleza, as formas de representação artística, além de estar ligada ainda ao aspecto crítico das relações, aparecendo como o estilo de se desenvolver o olhar crítico sobre as coisas.

Temos inúmeras acepções e compreensões sobre o que é a Estética e observamos ao longo da história diversos autores que desenvolveram teorias estéticas com base em outros critérios para a determinação da beleza, Schiller dialogou e refutou, por diversas vezes, os parâmetros dessas filosofias, e também os esclareceu nos cursos de Estética que ministrou. De fato, a concepção que Schiller se deparou de início, foi aquela apresentada por Alexander Baumgarten⁴¹ pois aceita o termo Estética, tal qual concebido por Baumgarten, mas sua teoria não seguirá a mesma orientação. De antemão, é importante observarmos como Schiller concebe o Estético

Essa disposição intermediária, em que a mente não é constrangida nem física nem moralmente, embora seja ativa dos dois modos, merece privilegio de ser chamada uma disposição livre, e se chamamos físico o estado de determinação sensível, e lógico e moral o de determinação racional, devemos chamar de estético o estado de determinabilidade real e ativa⁴².

Schiller defende que os filósofos que pensaram somente a direção do sentimento na reflexão não podem assim, alcançar nenhum conceito da beleza, pois não conseguem distinguir nada no conjunto da impressão sensível, querendo apenas definir como a beleza atua. Ademais aqueles que tomam o entendimento como única bússola não podem compreender a beleza, pois não veem o todo, tornando-se espírito e matéria separados. Para eles a beleza tem de atuar tal como eles pensam⁴³. Não obstante essa recomendação,

⁴¹ Alexander Gottlieb Baumgarten (1714 - 1762) era adepto de Christian Wolff e das idéias leibnizianas e em 1735 no seu trabalho *Meditações Filosóficas Sobre as Questões da Obra Poética*, utilizou pela primeira vez o termo "estética", com o qual denominou a ciência que trata do conhecimento sensorial que chega à apreensão do belo e se expressa nas imagens da arte, em contraposição à lógica como ciência do saber cognitivo. Aos problemas do conhecimento sensorial consagrou seu trabalho inacabado *Estética*. A estética adquire então autonomia como ciência, destacando-se da metafísica, lógica e da ética. Baumgarten apresenta uma nova abordagem ao estudo da arte, considerando que os artistas alteram a natureza, este adiciona elementos de sentimento à realidade percebida, o processo criativo está espelhado na própria atividade artística. Baumgarten altera assim o prévio entendimento grego clássico que entendia a arte principalmente como mimesis da realidade. A dedução objetiva racional consiste em fundamentar a problemática da estética como ciência, e por a Estética para além da crítica do gosto, afirmá-la como saber amplo que fundamenta outros saberes.

⁴² E. E. Carta XX p. 106

⁴³ Segundo Schiller: "Os dois, portanto, tem de faltar à verdade: aqueles por que imitam com seu pensamento limitado a natureza finita; estes porque querem limitar a natureza infinita as leis de seu pensamento. (...) Na comparação feita aqui, o leitor atento terá observado que os estetas sensualistas, ao deixarem valer mais o testemunho da sensação que o da razão, se afastam muito menos da verdade de fato que seus opositores, muito embora não se lhes possam comparar quanto à penetração; e em toda parte se encontra essa relação entre natureza e ciência. A natureza (o sentido) unifica sempre, o entendimento separa sempre; a razão, contudo, reunifica; por isso, antes de começar a filosofar, o homem está mais próximo da verdade que o filósofo que ainda não terminou sua investigação. Assim, pode-se sem maior exame declarar errado um filosofema, tão logo tenho, no resultado, a sensibilidade comum contra si; com o mesmo direito, contudo,

diversos autores desenvolveram teorias estéticas que tinham absolutamente outros critérios para a determinação da beleza. Schiller dialogou e refutou por diversas vezes os parâmetros destas filosofias, e também os esclareceu. Na primeira carta pertencente aos escritos sobre a beleza, Schiller diz tentar estabelecer um quarto modo possível de ajuizamento da beleza, em que ela obedeça a um critério objetivo sensível racional, diferentemente do modo subjetivo sensível que Burke⁴⁴ tentara, ou da maneira subjetiva racional de Kant⁴⁵, ou do método de Baumgarten que consistiu na dedução objetiva racional. Nesse intuito seguiu o que podemos denominar aqui, e na tradição filosófica de Schiller de: *Kallias*.

Na busca de solucionar os problemas de compreensão do que é Estética, Schiller argumenta que há quatro relações diferentes quanto às coisas: uma coisa pode remeter de imediato ao estado sensível, ou seja, nossa experiência e bem-estar: esta é a sua índole física. Ela pode, também, referi ao entendimento, possibilitando o conhecimento: esta é sua índole lógica. Pode, ainda, reportar a nossa vontade e ser considerada como objeto de escolha para um ser racional: esta é sua índole moral. E ainda, ela pode dirigir ao todo das diversas faculdades sem ser objeto determinado para nenhuma delas isoladamente: essa é sua índole estética. Por isso, é preciso uma educação para a saúde, outra para o pensamento, uma educação para a moralidade, e outra também para o gosto e a beleza. A última, porém, que nos interessa objetiva desenvolver em máxima harmonia o todo de nossas faculdades sensíveis e espirituais⁴⁶.

pode-se achá-lo suspeito quando, segundo a forma e o método, tem a sensibilidade comum a sua lado. Que isto sirva de consolo aos escritores que não sabem expor uma dedução filosófica à maneira de entretenimento junto à lareira, como parem desejá-lo alguns leitores. E que aquilo sirva para calar todo aquele que deseja fundar novos sistema à custa do entendimento humano.” E.E. Carta XVIII p. 96.

⁴⁴ Para Edmund Burke (Dublim 1729 – Beaconsfield 1797 - filósofo e político anglo-irlandês) as noções de belo e arte aparecem enlaçadas como objeto de uma única investigação, essa necessidade foi posta pelo conceito de gosto, entendido como faculdade de discernir o belo seja dentro ou fora da arte. Esses conceitos podem ser encontrados na obra: *Acerca da origem e das idéias do sublime e do belo*⁴⁴. Para Burke a beleza suscita inclinação sem desejo de posse; Segundo Schiller uma explicação plenamente possível, mas apenas subjetiva, logo deveria ser aceita, mas apenas em parte.

⁴⁵ Fundamentar as bases de um saber autônomo com certeza é uma das perspectivas de Kant mas ao contrário Baumgarten não aceitará a fundamentação do juízo do gosto como doutrina, e nem tem uma intenção pedagógica com seus escritos. Na sua *Crítica da Faculdade de Julgar*, está em questão os princípios *a priori* do gosto e do sentimento como já foi apresentado.

⁴⁶ Cf.: E. E. Carta XX p. 106

Para compreendermos o que Schiller determina como algo belo, é preciso antes observarmos a maneira como Schiller expõe a apreensão dos dados pelo homem e seu comportamento perante esses dados. Desse nodo, podemos dizer que Schiller, em pleno desenvolvimento teórico expõe sua teoria em sentido bastante específicos, e com ele compreender o seu desenvolvimento de conceitos como autonomia, heatonomia, liberdade e ainda o seu critério objetivo para o belo.

2.2 Beleza: Liberdade no Fenômeno

Para Schiller, o comportamento humano relaciona-se de duas maneiras ante a natureza⁴⁷: passivamente ou ativamente, ou os dois ao mesmo tempo. Passivamente quando a humanidade sente seus efeitos, ativamente quando a humanidade determina seus efeitos, e ao mesmo tempo os dois quando a humanidade os representa. Existem dois modos de representar os fenômenos, meramente os contemplando (passivamente enquanto sentimos suas impressões), ou os observando (ativamente, submetendo as impressões às nossas formas da razão).

Os fenômenos são fenômenos justamente porque recebem a forma apenas do sujeito, e as representações são um múltiplo ou matéria (ligada à sensibilidade), cujo modo de ligação (que se liga à faculdade da razão) é a sua forma. Por sua vez, a faculdade da razão tem duas formas de ligação: ou liga representação com representação, tendo em vista o conhecimento (razão teórica) ou liga representação com vontade, tendo em vista a ação (razão prática). A razão teórica aplica sua forma a representações e essas se dividem em representações imediatas (intuição), dadas pela sensibilidade, e contingentes se concordam com a forma da razão, e representações mediatas (conceitos) se dadas pela razão, embora não sem a intervenção da sensibilidade (são necessários, se não devem suprimir a si mesmos, concordam com a forma). A razão prática também aplica sua forma a ações, que

⁴⁷ O conceito de natureza nas obras de Schiller por vezes se torna muito amplo. No discurso sobre o belo há uma definição sobre natureza: “A expressão natureza me é mais cara que liberdade por que ao mesmo tempo designa o campo do sensível sobre o qual o belo se limita e, ao lado do conceito de liberdade, indica a esfera desta no mundo sensível. Diante da técnica, a natureza é o que é por si mesmo; a arte é o que é através de uma regra. Natureza na conformidade a arte é o que dá a regra a si mesmo. Se digo: a natureza da coisa, a coisa segue sua natureza, se determina através de sua natureza: assim oponho aqui a natureza a tudo que é diferente do objeto... Pela expressão natureza é designado meramente aquilo pelo que a coisa determinada se torna o que ela é”. K

se dividem em: ações livres, como forma de razão prática, logo necessária; e ações não livres, cuja concordância com a razão prática é contingente⁴⁸.

A razão teórica se dirige ao conhecimento, enquanto a prática abstrai do conhecimento e se reporta às determinações da vontade, com as ações. A forma da razão prática é a ligação da vontade com a representação da razão, excluindo todo fundamento de determinação externa da lei natural. Enquanto isso, a razão teórica examina se um conhecimento pode ser ligado a uma representação já existente, ou seja, se é ajuizada segundo o conceito através do qual surgiu (conceito ou intuição). Se for um conceito, decide se a representação concorda com a sua forma. A razão introduz um fim no objeto analisado e decide se ele é conforme a esse fim. Isso acontece a todo ajuizamento lógico da natureza e seu objeto é a “conformidade à razão” [*Vernunftmäßigkeit*].

Caso a representação dada é uma intuição, ela tem de emprestar uma origem mediante a razão teórica para poder ajuizá-la segundo a razão, desse modo, ela introduz por si mesma um fim no objeto dado, e decide se ele é conforme a esse fim. Isto faz parte de todo ajuizamento teleológico da natureza e seu objeto é a similaridade à razão [*Vernunftähnlichkeit*]. As teses centrais da filosofia prática de Kant ajudam a esclarecer alguns conceitos que Schiller desenvolve, tal como alma bela. Tal acepção se distingue, entretanto, daquela kantiana pelo fato de ela ser praticada nem “contra o interesse dos sentidos” nem só pelo mero “respeito à lei”, mas em plena conformidade entre razão e sensibilidade, ou seja, tanto em conformidade com a lei moral quanto em concordância com os sentidos⁴⁹.

⁴⁸ Schiller explica a reflexão que ele faz sobre esse tema: “Um conceito não pode ser uma imitação da razão, pois ele existe através da razão, e a razão não pode imitar a si mesma; ele não pode ser apenas análogo à razão, tem de ser efetivamente conforme a razão. Uma ação da vontade não pode ser apenas analogia a liberdade; tem de ser – ou ao menos deve ser – efetivamente livre. Em contrapartida, um efeito mecânico (todo efeito através de lei natural) nunca pode ser ajuizado como efetivamente livre, e sim apenas análogo à liberdade.” K., p. 56.

⁴⁹ Segundo Schiller: “Confesso logo de saída que no essencial da ética penso de forma perfeitamente kantiana. Pois acredito e estou convencido de que se chamam morais tão somente aquelas de nossas ações às quais nos determina tão somente a respeito pela lei da razão, e não impulsos, por mais refinados que esses possam ser e por mais imponentes que possam ser seus nomes. Eu assumo com o mais rigoroso dos moralistas que a virtude tem de se fundamentar pura e simplesmente em si mesma, não devendo ser relacionada a nenhum fim dela distinto. Bom é (de acordo com os princípios kantianos, que nesta parte subscrevo inteiramente), bom é o que somente acontece porque é bom.” (Schillers Briefe, p. 237)

Tanto a razão prática quanto a razão teórica podem aplicar sua forma ao que existe por elas mesmas, e também ao que não existe por elas mesmas. A autodeterminação pura em geral é a forma da ação prática. Logo, se um ser racional age, ele o faz com base na razão pura, mas se um ser natural age, ele o faz por natureza pura, pois cada um tem em si o natural correspondente. Toda ação moral é portanto um produto da vontade pura que determina o que é, ou seja, de vontade determinada pela forma, autonomamente. De toda essa análise Schiller afirma sobressair um quádruplo modo de ajuizamento e logo uma quádrupla classificação do fenômeno representado:

O ajuizamento de conceitos, segundo a forma do conhecimento, é lógico: o ajuizamento de intuições precisamente segundo essa forma, é teleológico. Um ajuizamento de efeitos livres (ações morais), segundo a forma da vontade pura, é moral; um ajuizamento de efeitos não livres, segundo a forma da vontade pura, é estético⁵⁰.

Schiller se apóia no desenvolvimento da ideia de um ente natural capaz de agir por natureza pura. Ele define mais precisamente o que pode ou até o que deve consistir a atividade e o papel específico da fundamentação do belo: se a razão prática descobre na contemplação de um ente natural e este é determinado por si próprio, ela vai atribuir ao mesmo uma “parecença” com a liberdade, ou enfim, liberdade. Todavia, essa liberdade só pode ser “emprestada” ao objeto pela razão, uma vez que “nada pode ser livre senão o supranatural” e a “liberdade, enquanto tal, nunca pode ser objeto dos sentidos”; Por conseguinte o respectivo objeto, ao qual a razão “empresta” liberdade, não é livre de fato, mas só “aparece” como livre. Há aqui uma analogia de um objeto com a forma da razão prática, não de uma liberdade, mas de uma liberdade na aparência⁵¹, ou liberdade no fenômeno⁵².

⁵⁰ K., p. 59.

⁵¹ *Erscheinung* significa tanto “aparência” como “fenômeno”. Nas traduções portuguesas dos textos de Schiller encontra-se com mais frequência o termo “fenômeno”. Em outras ocasiões, Schiller usa a palavra “*erscheinen*”, a qual significa em geral “aparecer” mas em casos específicos, em que se trata de marcação da diferença entre “ser livre” e “parecer como livre” (sem ser na verdade) é melhor traduzir por “parecer”, em alemão “*scheinen*”.

⁵² Segundo comentário de Ricardo Barbosa a tese de beleza como liberdade no fenômeno se fundamentaria da seguinte maneira: “A razão teórica e a razão prática - cujos domínios não se confundem, pois estão submetidos a legislações distintas – podem, contudo, aplicar suas formas tanto ao que existe por natureza quanto ao que existe por liberdade. Quando a razão prática aplica sua forma ao que existe por natureza, ela procede do mesmo modo que a razão teórica ao aplicar sua forma ao que existe por liberdade: empresta ao objeto (regulativamente, e não constitutivamente, como no ajuizamento moral) uma faculdade de determinar a

Esse é um ponto importante da argumentação de Schiller, pois é essencial para compreendermos a tese de que a beleza se configura mediante um critério objetivo. Um objeto apresenta-se no mundo como determinado unicamente por si mesmo, e de modo que não se repare nele nenhuma influência da matéria ou de um fim. Nesse sentido ele é um *análogon* da pura determinação da vontade; e essa vontade que se determina a si mesma é livre, logo aquela forma no mundo dos sentidos é uma apresentação da liberdade. Um objeto que tenha recebido sua forma ou de um fim físico ou intelectual descobre sua determinação nestes; por conseguinte a determinação não está nele e sim fora dele, e ele se torna menos belo quanto mais uma ação valendo-se de fins é uma ação moral.

Vejamos, os objetos que encontramos no nosso mundo, o mundo dos fenômenos, esse mundo sensível e é apreensível pelos nossos sentidos, não possuem em si uma verdade absoluta. Estamos no plano dos fenômenos, e do ponto de vista teórico sabemos que não encontraremos a liberdade em tal mundo, pois não podemos conhecer as coisas em si mesmas. Nesse sentido, Schiller é bastante Kantiano. Independente de podermos ou não conhecer as coisas como elas são, nosso entendimento exige, entretanto, que ajuizemos as coisas segundo suas regras, logo emprestamos aos fenômenos uma analogia com a liberdade, caso contrário não seria possível ao homem conhecer nada.

As coisas que estão dadas nesse mundo em que as coisas aparecem das mais variadas e determinadas maneiras, não são absolutas, mas nosso entendimento não busca sempre um conhecimento válido universalmente? Podemos conhecer universalmente, observando um caso? Obviamente não, mas para satisfazer nosso entendimento emprestamos a aparência de absolutidade para aquele fenômeno como forma de ajuizá-lo, pois pressupomos existir uma lógica a qual aquele objeto procede.

si mesmo, uma vontade, e a considera em seguida sob a forma dessa vontade dele (e não da vontade dela, pois senão o juízo tornar-se-ia um juízo moral). Pois bem, se na consideração de um ser natural a razão prática descobre que ele é determinado por si mesmo, então ela lhe atribui similaridade à liberdade, ou numa palavra, Liberdade. Mas porque essa liberdade é apenas emprestada pela razão ao objeto, como nada pode ser livre a não ser o supra-sensível, e a liberdade mesma como tal nunca pode cair sob os sentidos, como se trata aqui apenas de que um objeto apareça como livre, e não que o seja efetivamente: então essa analogia de um objeto com a forma da razão prática não é liberdade de fato, e sim meramente liberdade no fenômeno, autonomia no fenômeno. A beleza encontra-se, pois na esfera da razão prática, mas a experiência estética mobiliza a razão prática quando a desonera dos imperativos da ação, liberando-a para a mera contemplação(...) a consideração estética dos fenômenos é precisamente o que o uso regulativo da razão prática torna possível, não creio que Schiller tenha confundido os limites entre as esferas moral e estética, nem submetido esta a àquela, e sim mostrado de modo convincente, segundo os meios de que dispunha, que as esferas da ação e da contemplação são, por assim dizer, os dois modos da liberdade.” . K., p. 19

Entendamos que a única coisa que existe e determina a si mesma e existe por si mesma deve ser buscada fora do fenômeno, ou seja, no mundo inteligível. A beleza habita apenas o plano do sensível, o campo dos fenômenos, por isso podemos nos desesperar de, pela via da razão teórica, encontrar com a liberdade no reino da sensibilidade. Podemos, sim, esperar que um objeto apresente-se como livre se a forma do mesmo não obriga o entendimento reflexionante à procura de um fundamento. Aqui chegamos ao ponto que nos interessa: pode-se chamar de bela uma forma que explica a si mesma sem o auxílio de um conceito. Essa forma é totalmente livre, logo determina que a beleza é a liberdade no fenômeno. Podemos assim compreender que Schiller busca uma explicação para a liberdade mesmo no plano dos fenômenos. Daí desprende-se a explicação, por exemplo, de a conformidade moral a fins de uma obra de arte contribuir muito pouco para a sua beleza.

O juízo do gosto, como um juízo livre tem de ser inteiramente puro, ou seja, temos que abstrair dele qualquer valor, pois o objeto belo tem que ser por si mesmo, sem ser determinado pelo material que é formado, ou para qual fim existe. O belo é sempre remetido à razão prática, porque a liberdade não é teórica. O campo teórico se refere à autodeterminação pura, e a autodeterminação do sensível é determinação natural pura, ou seja, beleza.

Uma ação moral só seria uma ação moral bela se parecesse um efeito da natureza produzido prontamente. A ação livre é uma ação bela quando autonomia do ânimo e autonomia do fenômeno se afinam.⁵³ Quando isso acontece, temos o máximo da perfeição do caráter de um homem, que é a beleza moral, pois ela surge apenas quando o dever tornou-se para o homem uma natureza. Observamos assim que a busca da liberdade coincidirá quando o homem for capaz de aliar moralidade e vontade, consolidada em uma alma que contém beleza, já que sabe escolher autonomamente.

⁵³ Segundo comentário de Colas Duflo: “(...) deveremos alertar para o fato de que Schiller se distância bem nitidamente aqui de sua freqüente fidelidade às teses da Crítica da Faculdade de Julgar, pois não hesita absolutamente em dar um conteúdo objetivo à noção pura de belo, conteúdo deduzido, ainda aí, da vocação do belo para ser, no que tange ao objeto visado, o que a tendência ao jogo era no que tange o objeto que visa, a instância de reconciliação do ser humano consigo mesmo. Sabendo que a tendência sensível tem vida sensível por objeto e que a tendência formal visa a forma.” *O jogos de Pascal a Schiller* p. 74.

Uma conduta moral que não esteja ligada ao gosto apresenta-se no fenômeno como heteronomia, já que é um produto da autonomia da vontade, justamente porque a razão e a sensibilidade têm vontades diferentes e a vontade da sensibilidade é reprimida quando a razão impõe a sua. Deste modo o conceito de beleza é aplicado ao moral, sim que a estética ou a moral se submetam, mas que se relacionem reciprocamente, como na teoria de Fichte, em que cada conceito preserva sua independência. Aqui de fato, a *Beleza Moral* se torna porém, um conceito que corresponde a algo na experiência. Ao relacionar o belo com razão nas *Preleções Sobre Estética*, Schiller fala do que a razão prática tem com a beleza:

O ajuizamento estético exclui toda referência a conformidade a fins e à conformidade a regras, e se dirige meramente ao fenômeno; um fim e uma regra nunca podem aparecer. Uma forma aparece então livremente se ela se explica a si mesma, não sendo necessário que o entendimento reflexionante saia em busca de um fundamento fora dela. O moral é conforme a razão; o belo é similar à razão. Aquele suscita respeito, um sentimento que surge pela comparação da sensibilidade com a razão. A liberdade no fenômeno desperta não apenas o prazer pelo objeto, como também inclinação pelo mesmo; esta inclinação da razão de se unir com o sensível chama-se amor. Contemplamos o belo propriamente não com respeito, mas com amor, excluía a beleza humana, que no entanto encerra em si a expressão da eticidade como objeto do respeito. – se devemos ao mesmo tempo amar o que é digno de respeito, então este tem de ser alcançado por nós ou ser alcançável para nós. O amor é uma fruição, mas não um respeito; trata-se aqui de tensão, lá de relaxamento. – o prazer da beleza, surge, pois, da analogia notada com a razão, e está unido ao amor⁵⁴.

Toda essa problemática envolve um sentido muito impróprio, e Schiller experimenta várias analogias para poder explicar, da maneira mais clara possível, porque na teoria se torna um tanto vazio. Ele afirma não poder apresentar nenhuma prova empírica melhor para a verdade da sua proposta do que indicar o mesmo uso da palavra quando a liberdade se mostra no fenômeno. Por isso ele recorre a uma parábola para demonstrar sua compreensão. Tal parábola consiste na história de um homem que caiu entre ladrões que o deixaram ao léu, e de cinco viajantes, cada um com uma atitude diferente ante o ocorrido com o homem roubado. Daí Schiller conseguir extrair os conceitos de conduta e beleza moral que deve ter o homem educado pela beleza. Segundo ele:

⁵⁴SCHILLER, *Preleções sobre estética*. p. 82.

Todos os cinco viajantes quiseram socorrer o homem, a maioria escolheu para isso um meio conforme fim. Vários quiseram que isso custasse algo. Alguns demonstraram ali uma grande auto superação. Um deles agiu a partir do mais puro impulso moral. Mas apenas um socorreu sem ter sido solicitado e sem se consultar, embora às próprias custas. Apenas o quinto se esqueceu totalmente de si mesmo e *cumpriu seu dever com uma leveza, como se meramente o instinto tivesse agido* – portanto uma ação moral só seria uma ação bela se parecesse um efeito da natureza produzido espontaneamente. Numa palavra: uma ação livre é uma ação bela quando a autonomia do ânimo e a autonomia no fenômeno coincidem⁵⁵.

Schiller busca demonstrar duas coisas. O que possibilita as coisas a aparecerem como livres é justamente a mesma coisa que confere beleza a essa coisa, e se deixa de existir também não existe beleza; que a liberdade no fenômeno é responsável por afetar a faculdade do sentimento, e seu efeito é igual à representação da beleza. A liberdade, portanto, não provém de coisa alguma no mundo dos sentidos, é apenas aparente, e não pode aparecer como positivamente livre, uma vez que quando aparece no fenômeno não possui nem apresenta liberdade. Daí Schiller sustenta o seguinte argumento:

Ser livre e ser determinado por si mesmo, ser determinado a partir do interior, são a mesma coisa. Toda determinação acontece ou do exterior ou não do exterior, portanto, o que não aparece determinado do exterior e, no entanto, aparece como determinado, tem de ser representado como determinado do interior. ‘Assim, pois que o ser-determinado [*das Bestimmthein*] é pensado, o não-ser-determinado-do-exterior [*das Nichtvonaußenbestimmtsein*] é indiretamente, ao mesmo tempo, a representação do ser-determinado do interior [*des Voninnenbestimmtsein*] ou da liberdade’ Como esse mesmo não-ser-determinado-do-exterior é de novo representado? Tudo depende disso; pois e este não é representado necessariamente num objeto, então também não se encontra aí nenhum fundamento para representar o ser-determinado-interior ou a liberdade. No entanto, a representação deste último tem de ser necessária, pois nosso juízo do belo contém necessidade e exige o assentimento de qualquer um.⁵⁶

Entretanto, a faculdade teórica do entendimento é posta em jogo, pois ele será provocado a refletir sobre a forma do objeto, e essa forma tem de admitir uma regra. O entendimento só perfaz sua atividade segundo regras, e uma forma que indica uma regra nesse caso é a arte ou a técnica, porque aqui apenas a forma técnica de um objeto provocará o entendimento a buscar o fundamento para a consequência. Para Schiller, “a liberdade só pode, pois, ser sensivelmente apresentada com o auxílio da técnica, assim

⁵⁵ K., p. 72-75.

⁵⁶ K., p. 82-83. Schiller acrescenta: “Não é lícito, pois, ser deixado ao acaso se, na representação de um objeto, queremos considerá-lo em sua liberdade, e sim a representação do mesmo tem de levar consigo absoluta e necessariamente, também a representação do não-ser-determinado-do exterior.”

como a liberdade da vontade só pode ser pensada com o auxílio da causalidade e perante determinações materiais da vontade”⁵⁷.

É importante compreender que por ter essa autonomia necessária, o belo permite ao homem uma passagem da sensação ao pensamento, já que afeta o limite dessas duas instâncias. Isto não significa dizer que o belo preenche o abismo que separa o sentir do pensar, mas no sentido que Schiller postula, o belo nos conduz a uma existência ilimitada. Daí Schiller escrever:

O pensamento é a ação imediata dessa faculdade absoluta⁵⁸, que tem de ser levada a manifestar-se mediante os sentidos, embora em sua manifestação mesma ela dependa tão pouca da sensibilidade que, pelo contrário, só se pronuncia mediante a oposição a esta. A autonomia com que age exclui toda influência estranha, e não é por ajudar no pensar (o que contém uma contradição manifesta), mas apenas por proporcionar às faculdades do pensamento liberdade de se exteriorizarem segundo suas leis próprias que a beleza pode tornar-se um meio de levar o homem da matéria a forma, das sensações as leis, de uma existência limitada à absoluta⁵⁹.

Podemos observar mais uma vez que, em sentido geral trata-se de uma forma de experiência baseada em uma atividade reflexionante, ou seja, uma experiência que o sujeito faz consigo mesmo jogando com suas faculdades. Daí pressupormos uma forma de ajuizamento que é dada em uma atividade contemplativa, ou seja, não é previamente orientada por ou para determinados conhecimentos. O jogo se integra sem problemas nesse esquema, pois na medida em que o ato de ajuizar é pressuposto baseado na teoria dos fenômenos, o jogo de heteronomia e autonomia, entre sujeito e objeto, pensamento e sensibilidade pode acontecer plenamente.

2.3 Beleza: Forma da Razão Prática

Como seria possível se fundirem os conceitos de heteronomia e autonomia? Como foi exposto, Schiller vale-se da arte para expor sua teoria. “Beleza é liberdade no fenômeno”; e daí desprende-se seus argumentos para fundamentar um princípio objetivo do gosto. Agora compreenderemos que tudo do que foi exposto não pode ser averiguado

⁵⁷ K., p. 84.

⁵⁸ A capacidade de jogar, em que mais à frente nos deteremos com maior profundidade.

⁵⁹ E. E. Carta XIX, p. 100.

só do ponto de vista teórico pois , como sabemos a beleza existe no fenômeno, e se apresenta no presente das realizações práticas da vida, saímos então do plano do teórico e vamos em direção ao plano prático, e vamos perceber a ligação que a beleza pode fazer entre esses dois planos⁶⁰. Isso implica demonstrar ser preciso o uso regulativo da razão prática. Para Schiller, o que nos coage a observar algo é a técnica do objeto e seu princípio de individuação. Tudo isso gera beleza, e para não cair em uma explicação sem conteúdo, Schiller envereda pelas fronteiras técnicas que adentraremos agora, com uma exigência que ultrapassa Kant⁶¹, que acreditava dever a natureza aparecer como arte e esta como natureza, Schiller encontrará na técnica a chave para explicar a beleza como liberdade no fenômeno objetivando a explicação do juízo do gosto.

Ele principia por afirmar que a beleza é natureza na conformidade à arte. A natureza em uma coisa técnica é a sua forma técnica mesma, e a técnica mesma tem que aparecer determinada pela natureza da coisa; algo que Schiller denomina de “consenso voluntário da coisa em relação à sua técnica”⁶². Isso significa dizer que, a natureza e a técnica se distinguem, pois a forma técnica das coisas comporta-se como natureza ante as determinações externas do mundo. Diante da essência interna da coisa, a forma técnica pode-se comportar novamente como algo de externo e estranho perante ela mesma, logo a técnica é sempre o que há de externo à coisa.

A natureza na conformidade à arte é autonomia na técnica, pois ela é a pura concordância da essência interna com a forma. Apenas o belo é a insígnia do acabado em si, é o perfeito, pois somente ele não carece de ser aludido como algo que é conforme uma finalidade externa. O belo, portanto, conduz a si mesmo e realiza sua própria lei. Seguindo então as orientações que Schiller dá ao seu amigo Körner, podemos compreender:

⁶⁰ Essa ligação será tema do Terceiro capítulo.

⁶¹ Segundo Schiller nas *Preleções sobre Estética*; “A crítica de Kant nega a objetividade do belo a partir de um fundamento insuficiente, porque o juízo sobre o belo se funda sobre o sentimento de prazer. — A qualidade objetiva dos objetos tidos como belos tem de ser investigada e comparada. A observação das proporções não constitui a beleza da mesma, mas uma condição indispensável dela. Ela não pode prescindir da correção. — a livre ação do animo é essencial ao efeito do belo. Segundo Kant o belo é efeito da liberdade interna; segundo Burke, causa da mesma. A observação da conformidade a regras não é natural em todos os objetos e detêm a liberdade da natureza naqueles aos quais ela não pertence. A conformidade a regras não pode pois valer como o conceito fundamental universal da beleza, mas sim a liberdade, ou seja, a qualidade determinada pela natureza de uma coisa mesma”(SCHILLER *Preleções sobre Estética*, p. 66).

⁶²K., p. 88.

O princípio interno da existência numa coisa, considerado ao mesmo tempo como fundamento de sua forma; a necessidade interna da forma. A forma tem de ser ao mesmo tempo autodeterminante e autodeterminada no sentido mais próprio; tem de haver aí não mera autonomia, e sim *heautonomia*⁶³. Mas, como você objetará aqui, se a forma tem de perfazer uma unidade com a existência da coisa para produzir beleza, onde ficam as belezas da arte que nunca podem ter essa *heautonomia*?(...) Só posso lhe dizer antecipadamente que essa exigência da arte não pode ser legitimamente recusada e que também as formas da arte tem de perfazer uma unidade com existência do formado, se devem reclamar a suprema beleza: e como elas não podem na realidade, pois a forma humana permanece sempre contingente no mármore, tem de ao menos aparecer assim⁶⁴.

Segundo Schiller, o que se tem de saber primeiramente é que a coisa bela é uma coisa natural, posto que o belo só pode ser mediante ele mesmo, e não da ética, ou da política, ou de qualquer categoria fora dele. Depois é preciso saber que a beleza se apresenta ao homem por meio de uma regra, que é a técnica para parecer arte.

Unicamente a liberdade é, entretanto, fundamento imediato para o belo. A técnica com que a arte é produzida é a nossa representação mediata da liberdade da beleza, assim a técnica existe apenas para a beleza poder ser representada como liberdade. O Perfeito, excluso o perfeito absoluto, que está no âmbito da moralidade, também está contido no conceito da técnica, mas vai além porque contém liberdade na própria técnica. Logo, o perfeito, apresentado como liberdade, também é uma categoria da beleza. A questão central da teoria de Schiller, é sem dúvida, fundamentar a bela arte, como autônoma, apesar de nela estar engendrada uma técnica, mas que, no entanto, não a limita, possibilitando aí a introdução da idéia de bela arte autônoma.

O belo da arte é de duas espécies, o belo da escolha ou do material, ou seja, imitação do belo natural vê-se o que o artista apresenta sobre a beleza; e o belo da apresentação ou da forma, isto é, imitação da natureza, vê-se como o artista apresenta a verdade. Segundo Schiller, sem o belo de apresentação não há artista algum, pois este é unicamente próprio da arte, ao passo que o primeiro se limita às condições do belo natural. Já as duas espécies unidas fazem o verdadeiro artista, que sabe conjugar idealidade e necessidade, imaginação e forma. A diferença essencial da postura de cada um desses

⁶³*Selbst-selbstbestimmung* – Auto-autodeterminação. Segundo Ricardo Barbosa, “a heautonomia é uma propriedade rigorosamente objetiva, já que subsiste no objeto mesmo quando abstraído do sujeito, mas não se confunde com um ‘em si’, uma vez que é subjetivamente mediatizada. A beleza é pois uma síntese das determinações objetiva e subjetiva.” Introdução ao K., p. 24.

⁶⁴ K., p. 90.

artistas é que o primeiro vê o belo como um produto da natureza. Se esse aparece livre em sua conformidade à arte, o segundo vê o belo como um produto da arte, se este apresenta livre um produto da natureza. Logo, a liberdade da apresentação da coisa é o que há de importante nesse momento para investigarmos o que é belo.

O belo artístico não se refere à própria natureza, e sim a natureza do objeto que é, pois, representada na arte. É a imitação em um meio matéria,⁶⁵ absolutamente diferente, da coisa imitada, não uma imitação da personalidade ou individualidade da natureza, mas por meio da construção de meios que têm sua própria individualidade e natureza atribuídas pelo próprio artista. Então, quando o objeto é posto diante da imaginação, tanto o material quanto o artista, que elabora esse material, possuem sua própria natureza e agem por suas próprias naturezas. Aqui o objeto perde sua vitalidade, como se ele mesmo não estivesse presente, somente estivesse ali a causa conduzida por um material que vai ser trabalhado. Desse modo, estão em luta constante, a natureza da coisa a apresentar, a natureza do material da apresentação e a natureza do artista, que deve fazer as duas anteriores concordarem. Logo, o meio com que a obra é produzida e o material do que ela é feita têm de aparecer inteiramente vencidos pelo artista, já que apenas a forma que pode ser transportada pelo elemento do artista. A matéria, que é a natureza do elemento imitador, tem de se perder na forma do imitado, o corpo na ideia, a efetividade no fenômeno.

Toda verdadeira arte bela tem de estar em conformidade com o material e o meio, para que em uma escultura de pedra-sabão, como as de Aleijadinho, não se veja ali a pedra, nem a técnica com que o artista fez sua composição, mas se veja a arte sacra, o santo nela esculpido; que em um desenho ou pintura não sejam reconhecidos as pinceladas nem marcas do lápis do artista, a não ser que ali já esteja engendrado um estilo peculiar; na apresentação poética, o artista que é poeta tem de “superar a tendência da linguagem para o universal pela grandeza de sua arte e vencer o material (as palavras e suas leis de flexão e construção) pela forma... em uma palavra: a beleza da apresentação poética é a livre auto-ação da natureza nos grilhões da linguagem”⁶⁵.

O mau artista revela que sua matéria e sua apresentação ficam determinadas pelas condições de seu meio e pela falta de técnica e de estilo. O artista medíocre exprime uma

⁶⁵ K., p. 118.

apresentação subjetiva, pois a técnica, o material e o meio não estão bem desenvolvidos. O verdadeiro e esplendoroso artista nos apresenta o objeto de sua arte, pois sua apresentação tem objetividade pura, já que ele domina a técnica, a matéria e tem estilo definido. Schiller exemplifica dizendo que quando se veste um casaco e ele é pequeno demais para a pessoa, não há beleza, pois só a pessoa aparece, dentro de um casaco pequeno. Já quando se veste um casaco demasiado grande, também não há beleza, pois só vemos o casaco grande com uma pessoa dentro. Só há beleza quando os dois se conformam, e isso vale também para o artista e sua obra, para as ações e suas determinações, e para tudo que há no mundo.

Quando se aprecia a arte do verdadeiro artista, ela toma o indivíduo, fica-se absorto em seu conceito. Dessa maneira Schiller fundamenta sua teoria da arte como um princípio objetivo, já que na verdade a manifestação artística tomará o indivíduo, e não a subjetividade do indivíduo a escolherá e apreciará. Compreendamos que é o objeto que se apresenta aos nossos sentidos não necessitando de nenhuma alusão a conceitos imediatos ficamos absortos naquela manifestação que nos tomou, não somos nós que apreendemos esse objeto, não é nossa subjetividade que o escolherá, mas sim ele que nos toma. Ele que revela seu sentido a nós, e não nós que damos o seu sentido; movimento completamente diferente de qualquer outro da época de Schiller. De fato, é como se a arte aqui verdadeiramente tivesse vontade e autonomia, posto que para compreendê-la tem-se que estar em conformidade com ela: como se ora ela dominasse os sentidos e ora fosse dominada, e só desse jogo pudesse aparecer beleza.

Retomando as ideias já expostas podemos resumir, de forma geral o que Schiller fortalecer sua tese e justificar contra Kant, o fundamento objetivo do belo, utiliza o próprio contexto kantiano. Para Schiller, como já vimos, a beleza é liberdade no fenômeno e as significações intrínsecas nos conceitos de liberdade e de fenômeno são obviamente de ordem kantiana. Vimos que o objeto se comporta aos nossos olhos de tal modo que terminamos por conceder a ele uma autonomia que não é real, pois no reino dos fenômenos nada pode ser conhecido plenamente, logo nada tem plena liberdade, mas apenas aparente. A ideia de autonomia é, aos poucos, substituída pela ideia de heteronomia, que é tornar o objeto em seu próprio sujeito. O objeto belo tem as suas regras determinadas por ele mesmo, ou seja, nada deve ao que é externo a eles, nem à subjetividade do homem. Na

orientação desse pensamento, Schiller defende que o belo apenas pode ser encontrado na razão prática, visto que a liberdade no fenômeno é análoga à forma da razão prática.

Schiller realiza, portanto, uma importante transição, deslocando o belo da razão teórica para a prática. Esse movimento também se constituiu no pressuposto kantiano em que o reino da liberdade é obviamente o da razão prática, conforme Schiller o exato lugar da beleza e da arte. Para esclarecer o critério objetivo do belo, Schiller fundamenta-se em conceitos evocados em sua explanação, que são propriedades objetivas dos objetos, inerentes e inatos a eles e, portanto, destacado de qualquer sujeito ajuizador. Os objetos carregam esses conceitos em si, são parte da sua bagagem e ainda que o sujeito seja eliminado completamente essas qualidades do objeto se manterão intactas.

Um bom exemplo do exposto é caracterizar a natureza como bela, se ela ao mesmo tempo parece ser arte, e assim compreendemos que a arte somente pode ser considerada bela se temos consciência de que ela é arte e de que ela apesar disso nos parece ser natureza. Portanto, embora a conformidade a fins no produto da arte bela na verdade seja intencional, ela não tem que parecer intencional. A arte bela tem que passar por natureza, ainda que nós na verdade tenhamos consciência dela como arte. Essa, porém, aparece como natureza pelo fato de que, na verdade, foi encontrada toda a conformidade com regras, segundo as quais unicamente a arte pode tornar-se aquilo que deve ser, mas sem empenho, sem que deixe reluzir a forma técnica, isto é, sem apresentar um vestígio de que a regra tenha estado diante dos olhos do artista que a tenha conformado às capacidades de seu ânimo. A verdadeira arte bela não tem um artista, ela é considerada por si mesma, e tem tamanha liberdade que amplia a nossa também. Dá mesma forma que ela age objetivamente sobre nós, também deixa a nossa mente indeterminada, quer dizer mais livre.

Já a nobreza da obra de arte pode se encontrar justamente em sua maior aproximação do Ideal de pureza estética. Isso quer dizer que, quanto menos limitada for a direção que a arte dá à nossa mente, tanto mais nobre a arte será. Além de sempre participar do jogo entre contingente da imaginação e a necessidade interna do verdadeiro belo, a bela arte nobre toca os limites da ciência pela determinação de seu conceito. Isso significa dizer, que nos atinge por nos mostrar algo inexplicável, mas que queremos

entender, assim a arte nobre toca os limites do nosso entendimento, proporcionando prazer quando nos é possível compreender.

A arte gera uma disposição que é necessária e naturalmente maior do que seu efeito sobre a mente, sem que perca seu objeto, seu foco. Assim o estilo perfeito se desenvolveria, ao afastar as limitações particulares de cada arte, mas sem suprimir suas vantagens específicas, o caráter universal estando presente pela atinada utilização da particularidade. Como já dissemos, a técnica com que a arte é produzida (que no caso é uma peculiaridade) não deve se sobressair em relação a sua finalidade maior que é tornar a mente cada vez mais livre (que no caso é universal). Pode-se destacar em Schiller alguns exemplos, a saber da música que tem de tornar o homem forma e atuar sobre ele como o poder da Antiguidade; as artes plásticas têm de tornar-se música e comover a humanidade pela presença imediata do sensível; a poesia tem de prender com a arte dos sons e envolver com a serenidade das artes plásticas. Schiller diz que podemos essa experiência quando:

Deixamos uma bela peça musical com a sensibilidade estimulada, o belo poema com a imaginação vivificada, e o belo quadro ou edifício com o entendimento desperto; mas quem quisesse convidar-nos ao pensamento abstrato imediatamente após uma alta fruição musical; utilizar-nos para um negócio comedido da vida comum, logo após uma alta fruição poética; afogear nossa imaginação e surpreender nosso sentimento, logo após contemplarmos belas telas e esculturas, não teria escolhido hora certa⁶⁶.

A compreensão de que a arte bela nada tem a ver com a matéria, mas sim com a forma, pois essa é que traz a verdadeira liberdade estética é uma das questões centrais para Schiller, em particular quando se fala em liberdade. Quanto mais a mente do espectador se inclina a ser plenamente livre e intacta, mais a forma destruirá a matéria e a arte bela triunfará. No entanto, as artes do afeto, como a tragédia, não são artes de todo livre, pois estão a serviço do patético, a serviço da paixão. Apesar de pouparem a liberdade da mente, pois em certo sentido aprisionam nossa mente ao sentimento, ao corpo, tais obras não deixam de ter sua perfeição.

Vemos, com efeito, que apesar de a paixão ser bela, a bela arte apaixonada é uma contradição, o efeito incontornável da beleza tem de ser a liberdade diante das paixões. Logo a paixão não pode jamais ser a finalidade da arte, embora seja importante para ela como meio para seu fim. É como se, no primeiro momento, devêssemos nos apaixonar,

⁶⁶ K., p. 115.

atentar para uma determinada expressão estética, mas seu efeito inevitável é nos libertar dos sentimentos já que nos deixamos tomar pela arte bela. Daí retomamos a posição de Schiller na afirmação de um critério objetivo para arte, pois ela nos toma, não somos nós que as escolhemos. Lembremos que a finalidade da arte é o suprassensível, e a arte trágica realiza sua beleza por tornar-nos sensíveis. No estado do afeto, em que se encontra o patético, obtemos a liberdade moral em relação às leis naturais, mas não alcançamos o suprassensível, o estado sublime.

Como podemos compreender a beleza trabalha o homem não apenas para o material, mas também para as formas, argumenta o equilíbrio entre a suavidade e a tensão, abrindo espaço para o Ideal, para o estado estético, onde o homem está liberto da tutela da natureza, e em amadurecimento do espírito. A beleza é capaz de estimular e promover o homem para os valores, sem dispensar a disposição da vontade livre, que é fundamental para personalidade moral humana.

Devemos atentar ainda para o fato de que nem sempre o problema da forma, que é essencial para alcançar o plano da Idealidade, está necessariamente no conteúdo artístico: o problema pode estar na falta de forma de quem a observa. Caso o indivíduo seja muito tenso ou muito suave, seja muito sensível ou muito abstrato, se seu interesse for somente físico ou somente moral, ele só não será o que deve ser: estético. A arte com seus efeitos tensionantes e dissolutos também pode ajudar a equilibrar o sentimento e a razão do homem e, diante da crise moderna⁶⁷, recuperar o homem dos seus descaminhos, já que quando a arte educa os sentimentos acaba por também refinar os costumes⁶⁸. Valendo-nos argumentos históricos podemos perceber que as culturas que desenvolveram o sentimento de beleza, cultivaram o gosto e a clareza do entendimento, fizeram a ampla ligação da vivacidade do sentimento à liberdade e a dignidade de conduta. Daí a necessidade de um exposição sobre a sensibilidade e a racionalidade e como a inteiração dessa dualidade pode fazer surgir uma novo tipo de comportamento no homem.

⁶⁷ Sobre a essa “Crise Moderna” nos deteremos no capítulo 4.

⁶⁸ Para Schiller até mesmo o bom tom se deixa também desenvolver pelo seu conceito de beleza: “A primeira lei do bom tom é: trata com cuidado a liberdade alheia. A segunda : Mostra tu mesmo liberdade” K., p. 100.

Capítulo 3

O livre Jogo das Formas Vivas

Buscando esclarecer de que maneira podemos conhecer melhor o homem e suas determinações, continuaremos nesse terceiro capítulo uma investigação sobre o que Schiller chama de Impulsos. A teoria dos impulsos é chave de leitura básica para compreendermos o pensamento de Schiller na Educação Estética do Homem. A exposição trará, no primeiro momento, uma reflexão sobre como se estabelece a sensibilidade humana, dando prosseguimento investigaremos o Impulso Formal. Por fim como a inteiração desses dois impulsos faz emergir no homem uma terceira possibilidade vivenciar e compreender as coisas, tanto no plano estético quanto no plano ético. Com base no jogo, que já havia sido abordado por Kant, teremos uma nova possibilidade de inteiração da realidade e do homem.

3.1 Razão e Sensibilidade

A formação da sensibilidade para Schiller não é apenas um meio de tornar o conhecimento melhorado, eficaz na vida, mas porque a sensibilidade, quando bem desenvolvida, desperta a melhoria no próprio conhecimento e, principalmente, na prática moral. Percebe-se que a razão sozinha não é capaz de alcançar a verdade, e assim termina também a cargo do sentimento, que deve estar preparado para ser capaz de recebê-la. Um resultado parcial dessas trocas poderia estar representado, em um aspecto lúdico, na arte como categoria mediadora dessas duas disposições do homem, já que estaria tanto para o racional quanto para o sensível, não separadamente, embora também, não conjuntamente, mas sim que a sensibilidade e a razão *jogam* e se manifestam *esteticamente*⁶⁹.

Já compreendemos como Schiller construiu a forma como conhecemos as coisas, ou seja, compreendemos o seu procedimento na reflexão sobre o conhecimento, estamos

⁶⁹ Sobre esse ponto Suzuki expõe: “É mediante a cultura ou educação estética, quando o homem se encontra no ‘estado de jogo’ contemplando o belo, que poderá desenvolver-se plenamente tanto em suas capacidades intelectuais quanto sensíveis”. SUZUKI Marcio. Introdução à Educação estética do homem. São Paulo: Editoras Iluminuras, 1995 p. 12.

consciente de sua proposta estética e encaminhamos para a compreensão dos fins morais que constitui. Schiller nos alerta para um ponto anterior ao do próprio conhecimento, devemos observar o momento em que o estado do espírito humano existe, investigar um estado de espírito anterior à impressão dos sentidos. Naquele momento o espírito era ilimitado, e no estado de ausência de determinações, que pode ser chamado, de infinitude vazia, o tempo e o espaço eram dados ao livre uso da imaginação. Tratar-se ia de um estado de plena liberdade, mas quando o sentido é afetado, as determinações ganham realidade, tornam-se forças agentes cheia de conteúdo, porém limitam-se. Existe realidade, mas a infinitude se perdeu e, assim, passam a se distinguir no homem dois conceitos: o permanente, que se reporta à pessoa; e o mutável, que diz respeito ao estado dessa pessoa.

Por mais que a pessoa perdure, alterna-se o estado, e em toda alternância de estado, perdura a pessoa. Passamos do repouso à atividade, do afeto à indiferença, da concordância à contradição, mas, ainda assim, nós somos, e o que se segue imediatamente de nós, permanece⁷⁰.

A perfeição humana seria a unidade duradoura que permanece a mesma nas marés da adversidade, e o que o homem é, reside justamente em ser o homem o que ele é por ele mesmo, não porque faz alguma coisa, como pensar, querer, sentir. Essas determinações acontecem porque, além do homem mesmo, existem as adversidades. A pessoa tem seu fundamento em si mesma, posto que o permanente nela não pode advir do mutável, e assim começamos a ver as nuances da ideia do que é a liberdade, pois teríamos um ser absoluto fundado em si mesmo, ideia essa muito parecida com o que é a liberdade para Fichte. Por Ademais, o estado, o que há de mutável na pessoa, não se fundamenta por si mesmo, e sim pelo tempo que é condição de todo vir a ser dependente. A pessoa que se revela no eu, que perdura eternamente, não pode começar no tempo, pois nela que tem início o tempo.

Para descrevermos uma figura no espaço e no tempo, temos de limitar o espaço infinito, e para representarmos uma alteração no tempo, temos de dividir a totalidade no tempo. Como é o próprio homem que pensa tudo isso, não é algo de estranho dizer que o homem vem a ser primeiro que o tempo, já que antes dele o tempo não existia para ele. No tempo, ele não é meramente uma pessoa, mas uma pessoa que se encontra em um estado determinado.

⁷⁰ E.E., carta XI, p. 63. Não é difícil reconhecer por detrás de tal distinção a antiga dicotomia aristotélica de substância e acidente, ou a mais antiga distinção platônica entre idéia e fenômeno.

Essa determinação, porém, existe no tempo, e é aí também que o homem tem início⁷¹. Entretanto, nenhuma realidade é possível somente com base em uma exclusão (delimitação do espaço e tempo), já que nenhuma representação advém só da impressão sensível, “se não existisse algo de que se exclui, se a negação não fosse referida a algo positivo e se da não-oposição não surgisse a oposição mediante um *estado-de-ação-absoluto*, essa ação da mente se chama, julgar ou pensar, o seu resultado é o pensamento”⁷². Schiller aqui utiliza diversos conceitos Fichteanos, como determinabilidade, negação, posição, oposição, e apoia-se em especial, no conceito de Estado-de-ação. (*Tathandlung*). Tal conceito, segundo a doutrina-da-Ciência remete ao absolutamente incondicionado de todo o saber: “que não aparece nem pode aparecer entre as determinações empíricas de nossa consciência, mas que, muito pelo contrário está no fundamento de toda consciência e é o único que a torna possível”⁷³.

Percebemos assim que pela via da percepção o homem recebe a matéria da atividade ou da realidade e a percebe fora dele, no espaço, ou alternante a ele, no tempo. É importante observar que a via da alternância é que move o homem a ser o que ele é; quando ele se modifica, ele existe; quando ele permanece, ele existe. A fonte de todo esse proceder está implícita no próprio homem, e só por meio dele mesmo é que sua liberdade irá se constituir mediante os seus impulsos. Nem a abstração nem a experiência levam o homem a admitir os conceitos de universalidade e necessidade. Somente quando o homem edifica sua autoconsciência, com sua unidade inalterável, se estabelece simultaneamente a lei da união de tudo aquilo que é para o homem e de tudo aquilo que deve vir a ser por meio dele. Desse modo, unem-se o de seu conhecer e de seu agir. Neste sentido, “Sensibilidade e autoconsciência originam-se sem nenhuma participação do sujeito, e a

⁷¹ Schiller se inspira aqui na Estética Transcendental de Kant para explicar essa questão da percepção dos objetos e acontecimentos que sobrevém ao homem. Para Kant a razão em sua forma pura, organiza o que advém do entendimento, a realidade supra-sensível do mundo inteligível passa a dar versão final daquilo que foi apresentado pela realidade sensível do mundo dos fenômenos, e essa realidade pode ser captada pela subjetividade humana no reino dos fenômenos, por meio da fórmula expressa na estética transcendental, visto que espaço e tempo constituem a forma da sensibilidade a priori, isto é, as formas unicamente sob as quais podemos ter a percepção dos objetos da experiência, segue-se disso que não conhecemos objetos em si mesmos, ou seja, como eles seriam independentes do nosso modo de percebê-los (fora das condições espaço-temporais da nossa sensibilidade); apenas conhecemos os objetos em relação ao modo como nos aparecem, como fenômeno.

⁷² Passagem exposta na E.E., carta XIX, p. 100. Muito semelhante as explicações por Rousseau no “Discurso sobre A Origem e o Fundamento da desigualdade entre os homens”.

⁷³ FICHTE, *Doutrina-da-Ciência* de 1794, p. 43

origem de ambas está para além tanto de nossa vontade como da esfera de nosso conhecimento”⁷⁴.

Todas essas disposições alternantes e diversas que existem no homem, ou seja, sensibilidade e formalidade, espaço e tempo, permanente e mutável, determinado e livre, e toda a ampla gama de potências que existem no homem se baseiam fortemente no conceito de *determinação-recíproca* desenvolvido por Fichte. Essa determinação-recíproca só pode existir partindo do pressuposto de que há no homem duas leis fundamentais, de natureza sensível-racional, as quais darão realidade ao que há de imprescindível no homem, e submeterão a realidade fora dele à lei da necessidade.

A primeira é a lei da sensibilidade, responsável pela ligação do homem à realidade imediata, na condição de preenchimento espaço-temporal e tem de tornar o mundo experienciável em todas as suas possibilidades e especificidades e em cada experiência única o homem se põe ligado mediante os seus sentidos. A segunda⁷⁵ lei fundamental é a da formalidade e exige não o contingente, mas o absoluto, o necessário, organizando todas as modificações que a parte sensível apreende, transformando-as em conhecimento universal, ela é a responsável por formar todas as informações que somos capazes de apreender.

Exatamente por isso tornar-se necessário, entre as duas leis, a formal e a sensível, uma mediação. Que é possível por meio da determinação-recíproca. Antes compreendamos um pouco mais especificamente onde se dá o domínio de cada um das duas formas de apreender os dados segundo as leis com que o homem compreende o mundo, pois, são leis pertencentes à constituição do próprio espírito humano.

A primeira exige realidade absoluta; deve tornar mundo tudo o que é mera forma e trazer ao fenômeno todas as suas disposições. A segunda exige a formalidade absoluta: ele deve aniquilar em si mesmo tudo que é apenas mundo e introduzir coerência em todas as suas modificações; em outras palavras: deve exteriorizar todo o seu interior e formar todo o exterior⁷⁶.

⁷⁴ E.E., carta XIX, p. 103.

⁷⁵ Quando digo, primeira lei ou segunda lei, é só uma maneira de organizar, não significa aqui que uma tenha mais importância que a outra, que uma acontece primeiro e depois a outra, elas são simultâneas, porém intuitivamente ao homem aparece primeiro a sensibilidade, mas como afirmei, aparece, não é que seja dessa forma.

⁷⁶ E. E., carta XI, p. 65.

Essas leis impulsionam o homem a realizar suas determinações; determinações porque, como vimos anteriormente, o homem não é capaz de escolher a princípio e se auto realizar enquanto não erige uma posição firme, enquanto não se torna autoconsciente e tem sobre seu poder sua legitimidade. Assim, suas determinações primeiras são as leis que começam com o comum do homem, com sua própria natureza que vai se moldando social e moralmente. Logo primeiro, em todos os aspectos o homem não é livre, mas é determinado, e por isso, ele age por forças, em particular aquelas forças formadoras existentes no interior do homem e que ele mesmo ainda não foi capaz de controlar. Desse modo, Schiller defende ser apropriado chamar essas forças de *impulsos*; pois entram em cena, então, dois impulsos que habitam abundantemente dentro do homem, o *impulso formal* (*Formtrieb*) e o *impulso sensível* (*Stofftrieb*, [na verdade, impulso material])⁷⁷.

O impulso formal oferece leis para todo o conhecimento e para toda vontade. Onde esse impulso regula, o objeto puro age em nós e isso acontece porque a formalidade tem como base a existência racional do homem, e quer pô-lo em liberdade, pois não perde a pessoa como unidade absoluta e nunca está em contradição consigo mesmo. Como Schiller propõe:

O impulso que reclama a afirmação da personalidade jamais pode exigir algo diferente daquilo que tem de exigir por toda a eternidade; decide, portanto, para sempre como decide para agora, e ordena agora o mesmo que ordena para sempre. Compreende, pois, toda a sequência de tempo, vale dizer: suprime o tempo e a modificação; quer que o real seja necessário e eterno, e que o eterno e o necessário sejam reais; em outras palavras: exige verdade e justiça. No impulso formal não mais estamos no tempo durante esta operação, mas é o tempo que está em nós com toda a sua série infinita. Já não somos mais indivíduos, mas espécie; o juízo de todos os espíritos é pronunciado através do nosso, a escolha de todos os corações é representada por nossa ação⁷⁸.

Ao contrário do impulso formal, que tem como base o racional, o impulso material opera com base no físico, do corpóreo, da natureza sensível e primeira do homem. Por isso, ele se prende a tudo que é finito e mutável, uma vez que está dentro das limitações do

⁷⁷ Saber em que medida essas duas tendências opostas podem coexistir, pode, segundo Schiller, pôr embaraço o metafísico, mas não quem fez o exercício ao transcendental. Quem faz esse exercício não se preocupa em explicar e determinar somente as coisas, mas se inquieta em estabelecer como conhecemos e determinamos as coisas a partir das quais se compreende a possibilidade da experiência. A partir desse modelo bastante kantiano de conhecimento Schiller explica a oposição dos impulsos quanto à sua unidade absoluta; percebendo isso o filósofo transcendental é capaz de colocar os dois impulsos como condições essenciais da experiência do conhecimento.

⁷⁸ E.E., carta XII, p. 68 – 69.

tempo e da matéria. Essas limitações, no entanto, é o que possibilita ao homem ter sensações, e com isso aprender com experiências, pois este impulso exige que haja modificação, e está vinculado a tudo que existe de mutável e transitório, e quer que o tempo, tenha conteúdo e esse estado de tempo que é preenchido, manifeste nossa existência física. Neste sentido, Schiller nos diz:

Onde, portanto, este instinto age de modo exclusivo, existe necessariamente a máxima limitação; o homem neste estado nada mais é que uma unidade quantitativa, um momento e tempo preenchido – ou melhor, ele não é, pois sua personalidade é suprimida enquanto é dominado pela sensibilidade e arrastado pelo tempo⁷⁹.

Podemos perceber no trecho acima a relação tempestuosa em que esses impulsos residem no homem, cada um com uma tendência antagônica conduz a extremos, mas é interessante perceber que, apesar dessa oposição, o impulso formal não impede a atuação do impulso sensível, e vice-versa. Cabe ao homem conjugar o impulso pela *forma* e pelo *absoluto* junto ao impulso pela *matéria* e pelos *limites*. Logo, eles são, em seu âmago, unos, pois essa coexistência em nada contradiz a unidade absoluta do espírito. Tão logo disso se aperceba o homem tenta subordinar o impulso sensível ao formal para poder explicar racionalmente essa relação, mas daí nunca poderá surgir harmonia e o homem ainda não se torna completo. Uma maneira possível de o homem não ser cindido seria uma condicionamento recíproco de cada impulso, onde ora atuaria o sensível, ora o formal. Essas subordinações são coordenadas e subordinadas *a um só tempo*, aqui a teoria da *determinação-recíproca* entra em ação para explicar que sem forma não há matéria e sem matéria não há forma.

Quando esses dois impulsos constitucionais se desenvolvem, o homem pode alcançar sua plena humanidade, pois abandona o contingente, e passa a afirmar pela sua vontade, pelo seu próprio julgamento o que antes era feito pela lei da necessidade, pela lei da natureza que o homem não podia controlar. Se porém, os impulsos fundamentais e opostos agem apaziguados pelo próprio homem, ambos perdem sua sujeição e a oposição de suas necessidades dá origem à liberdade, pois cada um deles empenha-se por sua necessária satisfação: o impulso sensível para a experiência do viver e o racional para a experiência da lei. Como os impulsos não podem comportar-se, assim como um expresso

⁷⁹ E.E., carta XII, p. 68.

poder um para o outro, é o homem que pode por meio da vontade, já que ele é autoconsciente e não age só por instintos, exercer o poder sobre cada impulso, e como cada impulso quer a sua própria satisfação, cabe à vontade afirmar a perfeita liberdade entre ambos.

O homem consegue, mediante de sua plena vontade determinar os impulsos, pois não existe no homem outro poder senão o da sua vontade. A vontade para Schiller se torna também um dos pontos onde o problema dos impulsos se resolvem, porém a vontade só pode ser considerada como verdadeira se o homem tiver seus impulsos bem desenvolvidos, há um condicionamento, onde uma coisa leva outra. É com base no exercício da vontade que a liberdade tem seu início, quando o homem é completo e já desenvolveu em si seus dois impulsos fundamentais. Para Kant de maneira antagônica, a autonomia se dá na medida em que a razão determina, infalivelmente, a vontade. A vontade é uma faculdade de escolher aquilo que a razão, independentemente da inclinação, reconhece como necessário, como bom. Schiller, em vez da avaliação moral unilateral, propõe uma faculdade de escolher que não identifique razão e vontade, e que considere o ser humano plenamente, não apenas sua razão. Não propõe a supressão dos impulsos da natureza pela razão. "O homem cultivado faz da natureza uma amiga e honra sua liberdade, na medida em que apenas põe rédeas a seu arbítrio"⁸⁰.

Desenvolvendo então cada impulso que reside dentro do Homem mais pleno e mais completo, cada impulso terá sua particularidade e necessidade, e apesar de se completarem, suas necessidades diferem. Assim, como as determinações de um não devem alcançar as determinações do outro, vistos como energias, necessitam também de distensão para que o sensível não vá ao âmbito da legislação e para que o formal não vá ao campo da sensibilidade. As controvérsias da época de Schiller (e que perduram ainda hoje), fazem confundir, porém, os domínios desses dois princípios. De maneira que, embora o verdadeiro mérito do impulso formal seja arrancar o homem dos limites do tempo e fazê-lo ir do sensível ao Ideal, como maneira de vislumbrar melhor a realidade, o que se dá corriqueiramente é um mal entendido, pois muitas vezes o homem acaba usando a compreensão de sua totalidade apenas para conquistar a vida física, conquistar bens

⁸⁰ SCHILLER, 1989, p. 33.

materiais, e não refinar o espírito, e assim em vez de se libertar se lança na servidão, pois permanece apenas preso aos sentidos.

3.2 O impulso para o Jogo

A beleza tem por isso de ser encarada como cidadã de dois mundos, pertencendo a um por nascimento e ao outro por adoção; ela recebe a sua existência na natureza sensível e conquista no mundo da razão o direito de cidadania. A partir daqui também, se explica como o gosto, enquanto capacidade de juízo do belo, em situar no meio entre espírito e sensibilidade, associando ambas as naturezas, que se depreciam mutuamente, numa feliz união ⁸¹.

O caminho então proposto por Schiller, para fugir ao comum, de levar uma vida somente Ideal, ou uma vida pautada somente no material, se dá por uma terceira via. Eis aí a grande novidade do seu pensamento, pois com base em conceitos já determinados antes por Kant e Fichte, Schiller passa a ver uma nova perspectiva: a imaginação como uma terceira via possível de conhecimento. Kant já havia na *Crítica da Razão Pura* posto a imaginação como mediadora de conceitos, e na *Crítica da Faculdade de Julgar* em comunhão com a razão criando o belo, e em comunhão com o entendimento criando o sublime, Schiller, porém, pretende ir além e por a imaginação como a possibilidade em si mesma. Na interpretação de um ludo, do jogo entre as faculdades de conhecimento, Schiller cria um terceiro impulso que permite ao homem vislumbrar o ilimitado uma vez que sabe utilizar corretamente suas faculdades.

Desse modo Schiller passa a compreender que somente onde a imaginação escapa da realidade e, no entanto, não perde a simplicidade da natureza, o sentido e a razão, essas forças formadoras poderão crescer em um equilíbrio feliz, ou seja, que é a alma da beleza e a condição de uma autêntica humanidade. É essa terceira via numa perspectiva muito mais ampla que permite o homem encontrar a liberdade por meio da beleza.

Liberdade e vontade são categorias que estão sempre lado a lado na filosofia schilleriana, e a vontade aparece como poder, cabendo-lhe afirmar a perfeita liberdade entre o impulso sensível e o impulso formal. A relação de reciprocidade entre os dois

⁸¹ SCHILLER, F. Sobre Graciosidade e Dignidade. In: SCHILLER, F. Textos sobre o Belo, o Sublime e o Trágico. Trad. Teresa R. Cadete. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1997. p.104

impulsos é entretanto, meramente tarefa da razão, pois o que interessa aqui é uma tarefa conjunta. Observa-se assim que a busca da liberdade coincidirá em o homem ser capaz de aliar moralidade e vontade, consolidada em uma alma que contém beleza, uma vez que sabe escolher autonomamente. Para que esse movimento aconteça sem problemas Schiller utiliza a teoria da determinação-recíproca, de Fichte, para estabelecer a relação entre beleza e moral sem que haja submissão ou qualquer “servidão” entre elas. E a semelhança⁸² da doutrina de Fichte com a de Schiller não para por aí e se dá também no ponto em que a liberdade se torna para ambos fator de unificação e plena realização do homem seja no plano teórico ou prático, seja como instituinte do saber absoluto (Fichte), ou como possibilidade de uma humanidade mais educada (Schiller). Schiller pode assim utilizar os conceitos de reflexão, auto fundamentação, determinação recíproca e tantos outros da filosofia de Fichte para contribuir para bases mais sólidas à sua filosofia que pretende educar o homem esteticamente a fim de atingir a liberdade por meio da beleza. A tarefa da filosofia de ambos torna-se então superação de contraposições ilusórias e demonstração que a consciência empírica é também algo principiado e nenhuma das formas (racionalidade ou experiência) podem condicionar a outra.

Buscar um caso em que simultaneamente a experiência do impulso material e do impulso formal possa fazer do homem um ser consciente de sua liberdade e experienciador de sua existência é uma tarefa que Schiller deseja, de maneira que o homem possa se perceber como matéria e se reconheça como espírito, podendo por um único instante chegar a ter a intuição plena de sua humanidade. Neste caso, ele teria a intuição que viria a ser um símbolo de sua destinação realizada, estando exposto ao infinito, já que essa

⁸²Não só semelhanças mas dessemelhanças também, segundo Beckenkamp: “O último, que expressamente se propõe abordar o tema dos limites do belo, originou-se de uma discussão com Fichte, cuja marcante influência na formulação final das cartas sobre educação estética não impediu que Schiller recusasse um ensaio por ele encaminhado para publicação na revista *Die Horen*. Enviado a Schiller em meados de 1795, o ensaio: “Sobre espírito e letra na filosofia” rivalizava na verdade com idéias do próprio editor acerca da exposição estética e filosófica. A recusa do escrito desagradou Fichte, que passou a criticar o estilo de Schiller em seus escritos teóricos, por serem excessivamente carregados de imagens, impróprias para a exposição de idéias filosóficas. A resposta de Schiller encontra-se em seu “Dos necessários limites do belo, particularmente na exposição de verdades filosóficas”, que abre com uma aparente constatação: “O abuso do belo e as pretensões da imaginação no sentido de granjear para si também o poder legislativo, quando possui tão somente o poder executivo, causaram tantos estragos, tanto na vida quanto na ciência, que é de não pouca importância determinar precisamente os limites que estão postos ao uso de belas formas”. In: *Entre Kant e Hegel*, p. 145.

condição é apenas alcançável na totalidade do tempo⁸³. Pressupondo-se que esse caso possa acontecer na experiência, e não somente no Ideal, o ocorrido pode despertar no homem um novo impulso que Schiller chama de impulso Lúdico⁸⁴.

O impulso lúdico é então a categoria que diz respeito à conciliação dos dois impulsos que estão em abundante contradição dentro do ser humano. Podemos compreender que esse novo impulso abre espaço para o jogo e imaginação no homem, pois concebe nele uma possibilidade nova, uma terceira via, que é pura vontade, dando um novo espaço para o homem jogar entre o material e o formal. E essa possibilidade é obtida justamente a partir do momento em que o impulso sensível, em seu significado mais amplo, pode ser compreendido como *vida*, designando todo o ser material e toda a presença imediata do sentido. Ademais, o impulso formal em seu significado mais amplo pode ser compreendido como *forma*, designando assim todo conceito que compreende todas as disposições formais dos objetos e todas as suas relações com as faculdades do pensamento. E o objeto do lúdico? Seria justamente compreendido como *Forma Viva*, designando todas as qualidades estéticas dos fenômenos, tudo o que em resumo compreende-se por beleza. Compreende-se que somente quando a forma vive na sensibilidade humana e a vida é forma no espírito humano, a forma viva será sempre o caso de julgamentos belos.

⁸³ Schiller apóia-se aqui na noção de *tarafa infinita* da filosofia fichteana, na qual a ação recíproca entre os dois impulsos fundamentais é identificada à própria humanidade. Esta, porém, nunca é alcançada em toda sua plenitude, mas só por aproximação.

⁸⁴“O impulso sensível quer que haja modificação, que o tempo tenha conteúdo; o impulso formal quer que o tempo seja suprimido que não haja modificação. O impulso em que os dois atuam juntos (seja-me permitido chamá-lo de impulso lúdico até que justifique a denominação), este impulso lúdico seria direcionado, portanto a suprimir o tempo no tempo, a ligar o devir ao absoluto a modificação à identidade. O impulso sensível quer ser determinado, quer receber o seu objeto; o impulso formal quer determinar, quer engendrar o seu objeto; o impulso lúdico, então, empenha-se em receber assim como teria engendrado e engendrar assim como o sentido almeja receber. O impulso sensível exclui de seu sujeito toda espontaneidade e liberdade; o impulso formal exclui do seu toda dependência e passividade(...)O impulso sensível torna contingente a nossa índole formal, e o impulso formal torna contingente nossa índole material, à medida que aquele nos constrange fisicamente, e este, moralmente; ou seja, é contingente se nossa felicidade concorda com nossa perfeição, ou esta com aquela. O impulso lúdico, portanto, no qual ambas atuam juntas, tornará contingentes tanto nossa índole formal quanto material, tanto nossa perfeição quanto nossa felicidade; justamente porque torna ambas contingentes, e porque a contingência também desaparece com a necessidade, ele suprime a contingência das duas, levanta forma à matéria, e realidade à forma. Na mesma medida em que toma às sensações e aos afetos a influencia dinâmica, ele os harmoniza com as idéias da razão, e na medida em que despe as leis da razão de seu constrangimento moral, ele as compatibiliza com o interesse dos sentidos,” E.E., carta XIV, p. 78-79.

A beleza se constitui exatamente pela própria unificação dos impulsos, que agora está na ordem do lúdico. A beleza não pode ser meramente vida, nem meramente forma, pois é objeto de ambos os impulsos. Logo a beleza é o objeto do que Schiller chama impulso lúdico⁸⁵. Disse modo tanto a beleza quanto o homem jogam, pois somente o jogo torna completas essas esferas e desdobra de uma só vez a natureza dupla do homem, sua materialidade e sua formalidade. “O homem deve senão jogar com a beleza e não deve jogar senão com a beleza”. Com o que é agradável, com o bem e a perfeição, o homem é apenas seriedade; com a beleza, o homem joga. Schiller resume a questão do jogo nas seguintes palavras: “o homem joga somente quando é homem no pleno sentido da palavra, e somente é homem pleno quando joga”⁸⁶.

A primeira garantia da plenitude do homem acontece quando ele vai além da escravidão e da animalidade, sai da ordem comum em direção à alegria com a aparência e à afeição para com enfeite e para com o jogo. O gosto protege o homem da sensibilidade rude e da selvageria, daí poder começar sua cultura. O desejo de causar uma boa impressão favorável ao outro, já pressupõe a opinião do valor do outro e, nesse momento, o homem já não é mais selvagem, “O enfeite do homem civilizado já traz a civilização que começa. O valor que se atribui à opinião dos outros o torna mais dependente deles e obriga a conter seus impulsos rudes, levando ao refinamento do modo da vida”⁸⁷. Aqui se trata da aparência estética que se distingue da realidade e da verdade que somente é amada porque

⁸⁵ Segundo comentário de Schiller: “este nome é plenamente justificável pela linguagem corrente, que costuma chamar de jogo tudo aquilo que, não sendo subjetivamente nem objetivamente contingente, ainda assim não constrange nem interior nem exteriormente. Se o espírito encontra, ao intuir o belo, um feliz meio termo entre a lei e a necessidade, é justamente por que se divide entre os dois, furtando-se a coerção de um e de outro”. E.E. carta XV, p. 83.

⁸⁶ E.E., carta XV, p. 84. Segundo Colas Duflo, em *O jogo de Pascal a Schiller*, “o jogo é considerado como vetor de harmonia, portanto de beleza e de equilíbrio, tanto para o físico quanto para o espiritual no homem: ‘exercícios de ginástica formam sem duvidas corpos de atletas, mas apenas jogo livre e harmonioso dos membros desenvolve a beleza’. Como vemos, aqui, a noção de jogo serve para fazer intervir a idéia de uma ação equilibrada das forças umas com as outras esse “com” só sendo possível porque o homem que joga é então unicamente concebido como totalidade, e não como adição de elementos separados, cada um sendo submetido a uma disciplina específica. O exercício, o trabalho é disciplinar e analítico, o jogo é síntese livre” DUFLO, *O jogo de Pascal a Schiller* p. 74.

⁸⁷ SCHILLER, *Fragmentos e da preleções sobre estética*, p. 36. E nas cartas ele explica: “O homem pode ser oposto a si mesmo de duas maneiras: como selvagem quando seus sentimentos imperam sobre seus princípios, ou como bárbaro, quando seus princípios destroem seus sentimentos. O selvagem despreza a arte e reconhece a natureza como sua soberana irrestrita. O bárbaro escarnece e desonra a natureza, mas continua sendo escravo de seus escravo por um modo freqüentemente mais desprezível que o do selvagem.” E. E. carta IX p. 30.

é aparência mesma, não por ser aparência da realidade ou da verdade; Somente esta aparência por ela mesma é jogo, e isso em nada prejudica a verdade da aparência, pois na realidade não há perigo de se confundir a aparência e a verdade.

A única maneira de ferir a aparência e, conseqüentemente, o jogo é desdenhar ou desprezar a bela arte em geral. O impulso lúdico passa daí a se desenvolver, da capacidade do homem de se educar para a aparência, pois enquanto ele ainda é selvagem o homem perambula de sentimento em sentimento e não sabe experimentar a fruição que os sentidos podem lhe dar⁸⁸. Somente quando o impulso lúdico é despertado no homem e agrada pela aparência, é que o homem será seguido pelo impulso mimético de criação, que trata a aparência como algo autônomo. A partir daí ele será capaz de distinguir aparência e realidade, a forma e corpo. Segundo Schiller: “O desenvolvimento precoce ou tardio do impulso estético para a arte dependerá do grau de amor com que o homem seja capaz de deter-se na mera aparência”⁸⁹.

Nesse caso a estrutura do corpo e a imaginação do homem têm seus movimentos livres e seu jogo em ação, e se embelezam com sua adequada independência sem nenhuma alusão à forma ou conceitos. E esses jogos da fantasia se totalizam em uma livre sequência de ideias e de imagens cheias de graça: uma energia inventiva espontânea. Com base nesse jogo de livre sequência de ideias, a imaginação dá um salto em direção ao jogo estético, na busca de sua forma livre. No entanto, por conta dos aspectos muito pouco educados e rudes do espírito humano, o impulso estético para o jogo mal será de início reconhecido, pois será constantemente colocado em intervenção pelos impulsos material e formal. Mas em breve, aos poucos, o homem começa a perfazer lentamente seus aspectos lúdicos, e em seu interior se sentirá cada vez mais livre, pois sua mente está cada vez mais se educando

⁸⁸ Schiller destaca (assim como a Grécia Clássica) sentidos preponderantes: “Na visão e na audição o afluxo da matéria fica afastado dos sentidos, e o objeto que tocamos imediatamente nos sentidos animais se distancia de nós. O que vemos pelo olho é diverso do que sentimos; pois o entendimento salta por sobre a luz em direção aos objetos. O objeto do ato é uma força que sofremos; o do olho e do ouvido é uma forma que engendramos.” E.E., carta XXVI, p. 135.

⁸⁹ E.E., carta XXVI, p. 135. E Duflo completa: “o jogo não é somente princípio de unidade, mas revela empiricamente capacidades próprias a instaurar uma legalidade no sensível e do no passional que não seja sentida como um peso estranho, vexando a vida, mas como uma escolha livre, exaltando-a. (...) esse jogo, no sentido de Schiller, talvez, o compreendamos melhor ainda quando soubermos que o amor é um dos seus números sinônimos. Quando desejamos, assujeitamos a razão a natureza. Quando respeitamos, assujeitamos a natureza a razão. Mas o amor, que é o jogo com esse duplo assentimento, não é mais assujeitamento, pois o homem aí está total, inteiro, em suma, humano.” DUFLO, *O jogo de Pascal a Schiller*. p 100.

esteticamente. Daí se sentir cada vez mais livre. Sobre essa experiência estética, Schiller descreve:

Com a forma de seus juízos ocorreu, portanto, uma notável modificação; ele não procura os objetos para que o afetem, mas para que lhe deem sobre o que agir; não aprazem por satisfazer uma carência, mas para que lhe deem sobre o que agir; não aprazem por satisfazer uma carência, mas, porque respondem uma lei que, embora ainda em sussurro, fala já em seu coração. Em breve, ele já não se satisfaz com o fato de os objetos lhe aprazerem; ele mesmo quer aprazer; a princípio, somente pelo que é seu, e finalmente pelo que ele é. O que possui e produz já não pode trazer em si apenas os traços da subserviência, a forma tímida do seu fim; deve, além da função para que existe, espelhar também o entendimento criativo que o pensou, a mão amorosa que o realizou, o espírito sereno que o escolheu e propôs(...). Não satisfeito em acrescentar abundância estética à necessidade, o impulso lúdico mais livre desprende-se enfim por completo das amarras da privação, e o belo torna-se, por si mesmo, objeto de seu empenho. Enfeita-se; o prazer livre entra no rol de suas necessidades, e o desnecessário logo se torna o melhor de sua alegria⁹⁰.

A ideia da contemplação estética como “livre jogo” (jogo entre a imaginação e o entendimento; livre, porque não sujeito a regras ou conceitos) como vimos, foi apresentado por Kant na *Crítica da Faculdade de Julgar*. Schiller radicaliza essa ideia, compreendendo impulso lúdico como um jogo entre as capacidades racionais e sensíveis do homem, e a ausência de regras ou conceitos como uma verdadeira liberdade e completude humana.

Essa nova perspectiva estética de Schiller ultrapassa a de Kant, e implica diversas alterações que afetam em quase todos os componentes da teoria do gosto kantiana. A mais profunda delas diz respeito à função dos juízos e a composição das faculdades de conhecimento que em Kant, como vimos, participam em forma de um jogo livre, no ato do ajuizamento e da reflexão a ela ligada. Para Schiller, a função do juízo não se limita a operar o seu jogo particular e a garantir o seu estado da mera reflexão, mas consiste absolutamente na assimilação de um material que é dada a razão prática, a qual está em jogo com o entendimento. Com a entrada da razão nesse jogo, também os objetos assumem outra função sistemática: não é mais por ocasião de uma afecção dos sentimentos que começa o jogo, mas são os próprios objetos que se tornam o ponto de partida, ou seja, o tema da reflexão estética. Os objetos da natureza ou da arte, que em virtude de certas características se oferecem à razão como passíveis de um tipo de ajuizamento estético, tornando-se propriamente cheios de beleza, livres de conceitos, logo portadores também de

⁹⁰ E.E., carta XXVII, p. 142.

liberdade. Daí se confirmar mais uma vez que Schiller faz do reino do gosto o reino da liberdade. Ultrapassando Kant, Schiller estabelece que a experiência possível de ser realizada pelo sujeito, com ou por meio dos seus objetos esteticamente tratados não é experiência somente estética, mas também moral⁹¹. Daí se desenvolver as figuras cruciais do pensamento de Schiller, como a “bela alma” o “sentimento estético-moral” dentre outras, que dão base para reflexão que vai muito além, como nos apresenta escritos *Sobre Graça e Dignidade* e *Poesia ingênua e Sentimental*.

Em uma proposta muito mais abrangente que a estética de Kant, que visa por meio da beleza o homem ser pleno, a reflexão é a primeira relação do homem com o mundo, pois, antes de refletir, o homem capta o mundo sensível de forma apenas passiva⁹². Era escravo da natureza quando apenas sentia agora ele é legislador de si e da natureza, pois pensa. Nesse sentido Schiller comenta:

Logo que afirma sua autonomia contra a natureza enquanto fenômeno, [o homem] afirma também sua dignidade contra natureza enquanto poder, voltando-se com nobre liberdade contra seus próprios deuses. Estes perdem a aparência espectral com que haviam atemorizado sua infância e surpreendem-no com sua própria imagem ao tornarem-se sua representação. O monstro divino dos orientais, que governa o mundo com a cega energia do animal de rapina, toma, na fantasia grega, o contorno amável da humanidade, o reino dos titãs é derrotado e a força infinita é domada pela forma infinita⁹³.

O que é objeto para o homem não pode nada contra ele mesmo, pois quando este dá forma à matéria, ele está fora dos efeitos dela. Por isso, o homem deve ser superior aos terrores da natureza, uma vez que sabe dar forma a estes e transformá-los em seus objetos, objetos belos. Por isso também não precisa mais das explicações mitológicas, se o faz, é porque as julga belas, mas não necessária. O juízo do gosto que se procura aqui está um passo atrás dessa formação reflexiva do homem, pois quando passamos da vida à forma, esse é um salto que não há na natureza, e para não contradizermos a nossa natureza interior, temos que estar em equilíbrio com o que há de reflexivo e sensível dentro de nós. A beleza é obra de livre contemplação e por meio delas chegamos ao Ideal, mas sem deixar o mundo sensível tornando o homem pura espontaneidade. Logo, a beleza é tanto objeto

⁹¹ Aspecto a ser tratado com maior rigor no próximo capítulo.

⁹² Tema que discutimos no primeiro capítulo em nota que relaciona o pensamento de Fichte.

⁹³ E.E., carta XXV, p. 130.

para nós, uma vez que refletimos sobre a sensação que temos dela, quanto é um estado de nosso sujeito, pois o sentimento é a condição da representação dela. Como fora dito a beleza é, ao mesmo tempo, *vida*, já que pessoa sente, e *forma*, posto que a pessoa a contempla, tornando-se assim o estado e a ação da pessoa.

A beleza serve como manifestação decisiva de que as dualidades do homem não fazem excluir seus opostos, pois por meio dela o homem encontra sua medida, percebendo que pela sua necessária dependência física não fica excluída a sua liberdade moral. Já sabemos que a sensibilidade não é una com o pensamento, mas a beleza nos mostra que uma pode seguir a outra, alternando-se. Desse modo, na fruição da beleza se dá uma unificação do real, alternância de matéria e forma, do passivo e do ativo, dos antepostos; nela acontece uma prova da unificabilidade das naturezas opostas, conduzindo a uma humanidade mais educada. A sensibilidade faz o indivíduo feliz, mas somente parcialmente feliz, pois a personalidade não participa dali, só o instinto. O bem absoluto só traz felicidade sob aspectos que não se generalizam, pois a verdade é amiga de quem faz escolhas sensatas, já que somente o coração puro acredita na vontade. A beleza faz feliz a todos, pois é a possibilidade da beleza que nos faz fruir a um só tempo como indivíduos e como espécie. Diante dessa possibilidade, o homem não pode se perturbar em busca da passagem do sensível para a liberdade moral, posto que com a beleza compreende-se que as duas categorias podem conviver bem, sem que o homem tenha que abandonar a matéria para afirmar seu espírito. Esse impasse Schiller resolve da seguinte forma:

Se o homem já é livre em comunidade com a sensibilidade, e se a liberdade é algo absoluto e supra-sensível, como decorre necessariamente de seu conceito, não se pode mais perguntar como ele chega a elevar-se dos limites ao absoluto, a opor-se à sensibilidade em seu pensamento e em seu querer, pois isso já ocorreu na beleza. Numa palavra, não se pode mais perguntar como ele passa da beleza à verdade, pois esta já está em potência na primeira, mas sim como ele abre caminho de uma realidade comum a uma realidade estética, dos meros sentimentos vitais a sentimentos de beleza⁹⁴.

A beleza é capaz de expressar o homem sem suas amarras, como ser de criação, imaginação e de inúmeras possibilidades. Na beleza encerra-se a cisão entre sensibilidade e racionalidade, nela o homem se eleva. O equilíbrio entre o pensamento e o sentimento encontra-se mediante da beleza em variadas perspectivas. Aqui o idealismo de Schiller consegue considerar a possibilidade da beleza como fator de unificação do homem,

⁹⁴ E.E., carta XXV, p.132.

possibilidade de restabelecimento da unidade originária perdida. Também a beleza deve ser procurada justamente nesse equilíbrio restabelecido, ela está na ligação mais perfeita de realidade e forma, e só está como categoria de perfeição na Ideia. Schiller diz:

Da ação recíproca de dois impulsos antagônicos e da combinação de dois princípios opostos vemos nascer o belo, cujo Ideal mais elevado deve ser procurado, pois na ligação e no equilíbrio mais perfeito entre realidade e forma. Este equilíbrio, contudo, permanece sempre apenas uma Ideia, que jamais pode ser plenamente alcançada pela realidade. Nesta restará sempre o predomínio de um sobre o outro, e o mais alto que a experiência pode atingir é uma variação entre os dois princípios em que ora domine a forma ora a realidade. A beleza na Ideia, portanto, é eternamente uma e indivisível, pois pode existir somente um único equilíbrio; a beleza na experiência, contudo será eternamente dupla, pois na variação o equilíbrio poderá ser transgredido por uma dupla maneira, para quem e para além⁹⁵.

A beleza é livre de tudo que é positivo, no sentido de que não pode se fundamentar no que existe de contingente na história. Ao contrário, deve se valer do que há de eterno e necessário no espírito humano. A mais bela representação do homem é a arte, por isso não pode estar a serviço de uma época, muito menos a de qualquer necessidade. Ela deve na verdade, fazer com que o entendimento esteja mais aberto à realidade. Desse modo o artista nos leva ao Ideal com base na conjugação do possível e do necessário, moldando ilusão e verdade nos jogos da imaginação.

A partir desse momento Schiller se mostra pronto para enfrentar novos problemas e articulações, pois percebe a necessidade de ampliar seus horizontes em direção à filosofia política. Com sua adequação às necessidades teóricas plenamente desenvolvidas, ele passa a trilhar um novo rumo, pois consegue congrega todas as ideias teóricas com o período de latência histórica, surgindo assim uma nova e efervescente argumentação: ponto de partida para o próximo e definitivo capítulo.

⁹⁵ E.E., carta XVI, p. 87.

Capítulo 4

O domínio Ético e Estético

Seguimos no propósito de Schiller, explicar como por meio da beleza conseguimos atingir a liberdade. No entanto, no primeiro momento, explicamos as motivações que levaram Schiller a repensar seu papel como dramaturgo e amante da Filosofia, como apresentamos com as necessidades daquele tempo e o contexto social-político daquela época bastante corrompido. Até aqui nos cercamos de argumentos para compreender a proposta estética de Schiller, mas agora, precisamos de fato mostrar, como a beleza pode realmente enobrecer o espírito e como de fato um homem mais ético pode surgir daí. Como através da beleza, podemos atingir a liberdade.

Lembremos que a instância do gosto, da arte, da beleza, ou qualquer outra de caráter estético não está a serviço da ética, as manifestações estéticas somente nos libertam, no entanto e por isso mesmo, fazem cumprir um compromisso ainda maior socialmente, o de trazer mais liberdade. Foi exatamente isso que Schiller percebeu, e que devemos agora perceber também. Há aqui, poderíamos sustentar, uma mudança de comportamento filosófico de Schiller, pois, suprida suas necessidades teórico formais, analisadas inclusive sobre o prisma moral, estabelece-se uma nova questão. Como se envolver com temas de suma importância mas, ao mesmo tempo, tão inapropriados para a recepção social daquela época? Assim Schiller abre em seu leque de perspectivas mais uma preocupação, uma preocupação social-política que vem contemplar esse trabalho. Todas essas questões acabam por revelar também que o plano prático é o de realização da estética, mesmo que ela se direcione para uma atividade Ideal.

Durante as correspondências com o príncipe de Augustenburg, Schiller explicita seu desejo de “*eleva à posição de uma ciência filosófica o mais eficaz de todos os móveis do espírito humano, a arte formadora da alma*”. As cartas que seguiam ao príncipe destinavam-se a elucidações sobre uma doutrina do gosto, porém Schiller não se desligara dos acontecimentos históricos. Sua acurada observação o fizera repensar questões que vão além do plano teórico. Para compreendermos essa nova questão, começaremos por expor o que levou Schiller a uma mudança de comportamento conceitual ao avaliar o caráter de sua época e como o comportamento humano estava corrompido. Empregaremos os argumentos

de autores que Schiller apreciava, como Rousseau, Herder e Winckelmann. Além de tratar as questões da formação cultural que acontecia naquele tempo. Seguiremos as orientações de Schiller a fim de abordarmos a seguinte questão: o homem reconciliado, que levará a mente estética como forma de libertação da coerção.

4.1 O caráter de uma época

A execução de Luís XVI⁹⁶, em janeiro de 1793 leva imediatamente Schiller a um aprofundamento da consciência significativa dos eventos da Revolução Francesa⁹⁷. Nos anos anteriores, como representante do *Sturm und Drang*, Schiller estava longe dos seus dias de protesto, e naquela época ganhava igualmente o reconhecimento dos revolucionários franceses pois, fora honrado com o título de cidadão francês pela Assembléia nacional daquele país.

Em seguida, na segunda metade da década de 1780, Schiller se afastava do movimento e como marco definitivo dessa ruptura, considera-se a poesia a Bürger, na qual a poesia popular é criticada com veemência. Em decorrência desse afastamento, Schiller passa a intervir nos debates em torno da Revolução Francesa. Em carta a seu amigo Körner, Schiller argumenta a favor de Cromwell⁹⁸ e a revolução inglesa:

É bastante interessante precisamente agora fazer uma saudável profissão de fé sobre revoluções; e como ela tem de ser pura e simplesmente favorável aos inimigos da revolução, as verdades que necessariamente tem de ser nela ditas aos governos não podem causar má impressão⁹⁹.

A resposta de Körner não é, no entanto, muito favorável pois, prefere permanecer em silêncio a respeito da questão: “O que penso sobre estes acontecimentos, isso não posso

⁹⁶ Luís XVI de Bourbon, Rei da França executado em 1793 em Paris.

⁹⁷ A desilusão de Schiller com a Revolução Francesa era tanta que na carta de 21 de janeiro de 1793, ao Príncipe de Augustenburg diz: “Mas agora é principalmente a criação política que ocupa todos os espíritos. Os acontecimentos nesses últimos decênios do século XVIII são não menos desafiadores e importantes para os filósofos que para o homem do mundo ativo, e Vossa Majestade poderia esperar, com redobrada razão, que eu tomasse essa matéria digna de atenção como objeto deste entretenimento escrito, a mim concedido com tanta generosidade e benevolência”. Cartas a Augustenburg p.31

⁹⁸ Oliver Cromwell (1599 - 1658) foi um militar e político britânico, conhecido como um dos líderes da Guerra Civil Inglesa, movimento que derrubou Carlos I e levou à instauração de uma república puritana na Grã-Bretanha. Como líder da causa parlamentar e comandante do New Model Army, Cromwell desempenhou um papel fulcral na derrota das forças leais a Carlos I, pondo fim ao poder absoluto da monarquia britânica.

⁹⁹ Carta de Schiller a Körner em 06.11.1792. in: Schillers Briefe, p. 192.

escrever, e o que posso escrever, isso não gostaria de pensar”. Na reflexão de Schiller, nesse quadro de acontecimentos, era cada vez mais comum um esvaziamento da Arte do Ideal. A solução para uma arte que se manifesta como filha da liberdade necessitando ser legislada pela vontade do espírito e não pela privação da matéria, é abandonar a realidade e ir para além das privações. Contudo, via-se que a utilidade era o ídolo daquele tempo, e em uma balança desregulada o mérito espiritual da arte nada pesa, até mesmo o espírito da investigação filosófica arranca a imaginação, e a medida que as ciências ampliavam suas fronteiras, apertavam-se as rédeas da arte.

Que época era essa que Schiller observava? Era uma sociedade que tinha fora de si os preceitos do bem viver, que não sabia aproveitar o momento generoso de mudança histórica, pois na visão de Schiller, durante a Revolução Francesa apenas foi demonstrada a incapacidade do homem de estabelecer os direitos humanos e de eleger uma liberdade política. Para ele, aquela geração era corrompida, uma vez que a selvageria e o descaso eram marcantes, reunidas em um mesmo tempo, pondo o homem daquele tempo novamente em estado bárbaro e na servidão. Caso que na visão de Schiller levou a fundo toda a Europa e a história de um século. Para apresentar tal situação, ele escreve:

O homem despertou de sua longa indolência e ilusão e como maioria de votos exigem a restituição de seus direitos inalienáveis. Ele não se satisfaz, entretanto, como exige-los; aqui e acolá ergue-se para tomar pela violência aquilo que segundo sua opinião, lhe é negado injustamente. O edifício do estado natural balança, seus fundamentos podres cedem, parece dada a possibilidade física de entronizar a lei, de honrar finalmente o homem enquanto fim em si e fazer da verdadeira liberdade o fundamento do vínculo político. Esperança Vã! A possibilidade moral está ausente, e o momento generoso não encontra uma estirpe que lhe seja receptiva¹⁰⁰.

Diante desse quadro Schiller procura convencer que a argumentação a favor de uma estética é menos estranha à necessidade que ao gosto de seu tempo, e defende que para resolver na experiência o problema político é preciso caminhar por meio do estético. Propositadamente, de acordo com o panorama observado, há uma mudança de orientação muito clara na atitude filosófica de Schiller. A associação das necessidades do mundo estético com os acontecimentos políticos conduz a um continuo afastamento das considerações, que levavam em conta exclusivamente o específico do estético, e a articulação com os interesses sociais e políticos torna-se cada vez mais latente. Ainda que

¹⁰⁰ E.E., Carta V, p. 35.

Schiller não tenha abandonado o propósito de contribuir para o estabelecimento de uma filosofia estética, a ênfase cruza do exclusivo do gosto e da arte, (que no vestígio de Kant prosseguia Schiller no projeto *Kallias*) para aquilo que arte pode colaborar na formação das almas, como o mais eficaz de todos os móveis humano. Schiller questiona:

Não está fora de época preocupar-se com as necessidades do mundo estético, quando os acontecimentos do mundo político apresentam um interesse tão mais próprio?(...) Acima de todas as coisas, amo a arte o que está ligado a ela, e minha inclinação, confesso-o, dá-lhe a preferência sobre qualquer outra ocupação do espírito. Mas não se trata aqui do que a arte é para mim, e, sim, de como ela se relaciona em geral com espírito humano e em particular com o tempo, no qual me coloco como seu advogado¹⁰¹.

Esse olhar acurado de Schiller se estabelece na convicção de que o povo francês só pode chegar ao ponto que chegou, incluindo principalmente a execução do rei e os abusos do Terror, porque lhe faltava a devida cultura estética. A partir daí as correspondências com seu mecenas passam a se desenvolver no sentido de colaborar para a educação das massas: tema essencial das *Cartas Sobre Educação Estética do Homem* e de outros ensaios publicados na revista *Die Horen*. Entre eles *Sobre os Perigos dos Costumes Estéticos* (1793), *Dos necessários limites do belo, particularmente na exposição de verdades filosóficas* (1795) e *Sobre a Utilidade Moral de Costumes Estéticos* (1795). No primeiro ensaio citado Schiller argumenta em favor da necessidade dos costumes estéticos, mas faz vários alertas e esclarece suas convicções acerca da relação do estético com o moral:

Até aqui se falou dos prejuízos que nascem para o pensamento e o conhecimento de uma sensibilidade exagerada pelo belo da forma e de exigências estéticas levadas longe demais. Mas de muito maior importância são estas mesmas exigências do gosto, quando tem por objeto a vontade, pois uma coisa é a propensão exagerada para o belo nos impedir na ampliação de nosso saber, outra bem diferente é ela corromper nosso caráter e nos levar a descumprir deveres. Arbitrariedade beletrística no pensamento é certamente algo bem ruim e há de obscurecer o entendimento. Mas esta mesma arbitrariedade aplica as máximas da vontade é algo mau e inevitavelmente há de corromper o coração. (...) ¹⁰².

¹⁰¹ Carta de Schiller ao príncipe de Augustenburg de 13.01. 1793, in: Schillers Briefe, p. 204.

¹⁰² E como Beckencamp argumenta: “Como Rousseau e Kant tinham insistido já antes de Schiller, o refinamento cultural pode contribuir para gerar uma vontade moralmente pervertida, muito pior do que a vontade do bruto. É preciso por limites ao uso da bela forma, a fim de evitar que ela ature em uma direção moralmente indesejável.” Friedrich Schiller, *Sämtliche Werke*, vol. V, p.687-8. APUDE: *Entre Kant e Hegel*. P. 147.

Nesse sentido, o caráter ético dessa época é bastante precário, pois só se afirmaria pelo sacrifício natural e não por uma escolha autêntica dos indivíduos que a constituem. O Estado que só produz unidade pela supressão da multiplicidade é imperfeito, honrar apenas o caráter objetivo e genérico do homem também seria um erro, posto que os indivíduos também têm seus aspectos subjetivos e específicos. Uma das grandes tarefas do homem é fazer concordar em si um homem ideal e puro com sua unidade inalterável¹⁰³. O ideal de homem puro segundo Schiller é representado pelo Estado, ele é a representação das multiplicidades do homem puro em sua unidade. Isso ocorre ao longo da história por dois motivos: ou pela opressão do homem empírico pelo puro, quando o estado suprime os indivíduos; ou pelo fato de que o indivíduo torna-se Estado, quando o homem no tempo se enobrece em direção ao homem na ideia, o que seria o correto, mas muito difícil de se estabelecer.

A abordagem sobre o Estado no pensamento de Schiller advém de diversas fontes, por exemplo, Herder que faz uma comparação entre as idades do homem e as idades da história. Além de Herder, as fontes da concepção histórica schilleriana reenvia também a Kant (na obra *Ideia de uma Historia Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*), Fichte (nas *Preleções sobre a Destinação do Douto*) e também pressupõem Rousseau. Para este, a troca do estado de natureza, formado meramente na Ideia e não fornecido por nenhuma experiência, ou seja, um Estado que segundo o *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos das Desigualdades entre os Homens* não existe, e talvez nunca tenha existido, provavelmente jamais existirá,¹⁰⁴ é substituído pelo Estado civil mediante o pacto social. A abordagem de tais ideias foi realizada ainda em outras obras, como o Contrato Social¹⁰⁵

¹⁰³ A mesma unidade que falamos no início do capítulo 3.

¹⁰⁴ Na passagem do prefácio do Segundo Discurso de Rousseau diz: “(...)Comecei alguns raciocínios, arrisquei algumas conjecturas, não tanto com a esperança de resolver a questão quanto com a intenção de esclarece-la e reduzi-la ao seu verdadeiro estado. Outros poderão facilmente ir mais longe na mesma estrada, sem que a ninguém seja fácil chegar ao termino. Pois não é de pouca monta o empreendimento de distinguir o que há de original e de artificial na natureza atual do homem e de bem conhecer um estado que já não existe, que talvez não tenha existido, que provavelmente jamais existirá, e do qual é necessário, porém, ter noções exatas para bem julgar nosso estado presente. Careceria mesmo de mais filosofia do que se pensa aquele que empreendesse determinar exatamente as precauções que se devem tomar para fazer sólidas observações sobre esse assunto.” ROUSSEAU, *Discurso Sobre a Origem e o Fundamento da Desigualdade entre os homens*. São Paulo: Abril, 1973, p. 135. E mais na pág. 144-145: “Nem sequer acudiu ao espírito da maioria dos nossos duvidar que o estado natural houvesse existido, conquanto seja evidente, pela leitura dos livros sagrados, que o primeiro homem, tendo recebido imediatamente de Deus luzes e preceitos, não estava ele mesmo nesse estado, e que, acrescentado aos escritos de Moisés a fé que lhes deve qualquer filósofo Cristão, cumpre negar que, mesmo antes do dilúvio, os homens jamais se tenham encontrado no estado puro de

O Estado, para Schiller, deve ter como princípio uma organização que se forma por si e para si, caso contrário não poderia tornar-se real, pois suas partes devem afinar-se com o todo. Se o homem interior é uno consigo, ele salva toda sua especificidade até quando vai a mais universal de suas possibilidades. O Estado tem como objetivo, nesse caso, ser o “mais belo intérprete do seu instinto, a fórmula mais nítida de sua legislação interna”¹⁰⁶. Caso aconteça o contrário, ou seja, o homem subjetivo se imponha ao objetivo, o Estado deve por a lei para não ser vítima do próprio homem. O Estado vem homogeneizar a

natureza, a menos que nele tenham recaído em virtude de alguém acontecimento extraordinário. Paradoxo muito embaraçoso de defender e totalmente impossível de provar”.

¹⁰⁵ A fórmula utilizada por Schiller para refazer pela razão os princípios que norteiam o direito natural é de Rousseau: “Do concurso e da combinação que nosso espírito seja capaz de fazer desses dois princípios, amor de si e piedade(...) parecem-me decorrer todas as regras do direito natural, regras essas que a razão, depois, é forçada a restabelecer com outros fundamentos quando, por seus desenvolvimentos sucessivos, chegando a sufocar a natureza” (ROUSSEAU. p. 237). Rousseau se vale da idéia de um necessário estudo do homem original, de suas verdadeiras necessidades, dos princípios fundamentais e de seus deveres, pois estudar essas questões é o único modo de retirar as grandes dificuldades sobre a origem da desigualdade moral, as desigualdades do verdadeiro corpo político, a desigualdade dos direitos recíprocos de seus membros e tantas outras questões mal resolvidas. Para ele enquanto não conhecermos o homem natural, em vão determinaremos a lei que ele recebeu ou que convenientemente constituiu. Essa lei para, “ela ser lei, que a vontade de quem ela obriga possa submeter-se a ela com conhecimento, mas também é preciso, para ela ser natural, que se expresse imediatamente pela voz da natureza” (p. 137) Refletindo sobre os primeiros pensamentos humanos Rousseau crê perceber dois princípios anteriores à razão, um deles se refere ao nosso próprio bem estar e a conservação natural, e um segundo princípio que traz repugnância ao ver perecer ou sofrer qualquer ser, principalmente outro homem, desses dois princípios parecem recorrer as regras do direito natural, regras estas que posteriormente a razão propõe sobre outros fundamentos e assim domina a natureza. Rousseau expõe:“(…) não se é obrigado a fazer do homem um filósofo antes de fazer dele um homem; seus deveres para com o próximo não lhe são unicamente ditados pelas tardias lições da sabedoria e, enquanto ele não resistir ao impulso interior da comiseração jamais há de fazer mal a outro homem nem sequer a nenhum ser sensível, exceto no caso legítimo em que, estando em jogo sua conservação, é obrigado a dar preferência a si mesmo. Por esse meio, terminam-se também as antigas discussões sobre a participação dos animais na lei natural, pois está caro que, desprovidos de luzes e de liberdade, não podem reconhecer a lei. Mas, relacionados de certo modo com nossa natureza pela sensibilidade de que são dotados, julgar-se-á que também devem participar do direito natural e que o homem está sujeito a uma certa espécie de deveres para com eles. Parece de fato que, se sou obrigado a não fazer nenhum mal ao meu semelhante, não é tanto porque ele é um ser racional quanto porque é um ser sensível; qualidade que, sendo comum ao animal e ao homem, deve ao mesmo dar a um o direito de não ser maltratado inutilmente pelo outro.”(p. 138) Rousseau argumenta que as divergências dos homens parecem advir na verdade de dois tipos de desigualdades, uma que parte da própria natureza, que é a diferença de idade, saúde, das qualidades do espírito ou da alma; e uma outra desigualdade que é a moral ou política, que se estabelece na verdade através de um convênio sob consentimento dos homens, que por vezes consiste, segundo o próprio Rousseau, nos diferentes privilégios que alguns usufruem em prejuízos dos outros. Assim não há fonte na desigualdade natural, assim como não há nenhuma ligação entre esses dois tipos de desigualdade. O que poderíamos questionar é: Na ocasião em que os indivíduos encontram-se num estado de contratos, realmente aqueles que mandam valem necessariamente mais do que aqueles que obedecem? E se a força do corpo ou do espírito, a sabedoria ou a virtude, encontram-se sempre nesse indivíduos? Rousseau afirma que então o que é importante investigar: “No progresso das coisas, o momento em que, sucedendo o direito à violência, a natureza foi submetida à lei” (p. 144). E justamente nesse refinado propósito Rousseau seguiu, pesquisou sobre todas as origens das desigualdades entre os homens, à sua moda e num minucioso processo, logo, como fez essa investigação tão bem, Schiller, e grande parte de toda a tradição filosófica, a toma como base de toda a sua discussão sobre as questões de natureza e de estado.

¹⁰⁶ E.E., carta IV, p. 33.

relação do homem com o Estado, a individualidade será espezinhada pelo Estado seguindo um preceito de universalidade. Elaborado agora pela razão e divorciando estruturas que caminhavam lado a lado, o homem que vive nesse Estado não é mais capaz de representar indivíduos de um determinado tempo.

Não se recebe mais a sabedoria da natureza que tudo une, prefere-se como indivíduos de herança moderna utilizar o entendimento que tudo separa, que tudo categoriza, conceitua, enquadra. Não se compreende mais o todo das ligações. O Estado tem mecanismo para fazer o homem estar sob suas rédeas: separa, define, a fruição se separa do trabalho, o meio do fim. O homem agora está fragmentado, pois se tecnifica “ouvindo eternamente o mesmo ruído monótono da roda que ele aciona, não desenvolve a harmonia do seu ser e, em lugar de imprimir a humanidade em sua natureza, torna-se mera reprodução de sua ocupação de sua ciência”¹⁰⁷.

O vínculo que havia entre a humanidade e o Estado se perdeu, posto que o homem fora simplificado, assim como o todo de suas relações. A sociedade se decompõe em um estado de natureza moral na qual o poder público é apenas mais um partido, que só é acatado por aqueles que podem dispensá-lo, mas odiado por aqueles que o tornam necessário. E quando se modela a realidade de acordo com o entendimento, acontece o exposto, pois o predomínio da faculdade analítica acaba com a fantasia, com o engenho, com a criação e tendemos a avaliar a experiência em geral segundo fragmentos particulares, e queremos aplicar as regras da experiência a todos os fenômenos.

Tem de haver uma mediação entre os conceitos lógicos e empíricos, pois enquanto o entendimento puro exclui e toma a autoridade no mundo sensível, o entendimento empírico busca submetê-lo as condições da experiência, as duas disposições se esgotam. É aqui que a imaginação tem de dissolver a ordem do mundo, exatamente aqui precisamos daquele estado de jogo, o qual nos debruçamos no capítulo passado.

De acordo o com exposto, compreendemos que o estado natural humano difere essencialmente do estado moral, porque que no primeiro a lei só é válida para lidar com forças, ao passo que segundo a conformidade à lei se fundamenta na própria humanidade.

¹⁰⁷ E.E., carta VI, p. 41. A acurada percepção de Schiller já conseguia perceber algo pronunciado por Marx anos mais tarde.

Entretanto, Schiller, entretanto, postula quais as diferenças básicas para compreendermos esse estado natural:

O homem físico, entretanto, é real, enquanto o ético, apenas problemático. Se a razão suprime, portanto, o Estado natural para substituí-lo pelo seu, como tem necessariamente de fazer, ela confronta a existência da sociedade com o Ideal apenas possível (ainda que moralmente necessário) de sociedade. Ela toma ao homem algo que ele realmente possui, e sem o qual nada possui, para indicarlhe algo que ele poderia e deveria possuir; e se esperasse mais dele, arrancar-lhe-ia também, em nome de uma humanidade que ainda lhe falta, e que pode faltar-lhe sem prejuízo de sua existência, os próprios meios para a animalidade que, no entanto, é a condição de sua humanidade. Sem que ele tenha tido tempo de apegar-se por sua vontade à lei ela terá tirado sob seus pés a escada da natureza¹⁰⁸.

A partir daí o homem poderá desaguar em uma possibilidade autêntica de abandono de qualquer despotismo, o que dará lugar à verdadeira liberdade, visto que nem mesmo a lei moral escapa de ser mal interpretada, em sua primeira aparição, a sensibilidade. A impressão que se tem é que a lei moral é apenas proibitiva e contrária os interesses do amor próprio sensível. Ela aparece como algo de exterior, pois o homem inicialmente não consegue reconhecer em si o amor próprio sensível e a voz da razão como seu verdadeiro eu. O homem só sente as correntes impostas e não a libertação proporcionada pela lei moral. Segundo Schiller o homem:

Convince-se que os conceitos de justiça e injustiça são estatutos introduzidos por uma vontade e não são, portanto, válidos em si mesmos e para toda a eternidade. Como para explicar fenômenos naturais isolados ele ultrapassa a natureza e procura fora dela o que somente pode ser encontrado em sua legalidade interna, assim também ele ultrapassa a razão para explicar o ético, perdendo sua humanidade nesta procura de uma divindade. Não é de espantar que religião, comprada às custas de sua humanidade, se mostre digna de sua origem; e que ele não respeite incondicionalmente e por toda a eternidade uma lei que não se impôs desde toda a eternidade. Ele não está em face de um ser sagrado, mas apenas de um ser poderoso. O espírito de seu culto a Deus, portanto, é o temor que o degrada, e não o respeito que o nobilita a seus próprios olhos¹⁰⁹.

Para Schiller, enquanto o homem não pode agir por si mesmo, ou seja, com uma mente esteticamente educada, a natureza age por ele. Inconformado com essa situação, não se basta como natureza, tornando-se capaz de refazer com a razão os passos que essa lhe impôs. Assim, o homem transforma sua privação em obra de sua livre escolha elevando a

¹⁰⁸ E.E., carta III, p. 28.

¹⁰⁹ E.E., carta XXIV, p. 127.

necessidade física a uma necessidade moral. Quando isso acontece, ele olha ao seu redor já desperto de seu torpor sensível, pois agora é capaz de ver para onde o estado de coerção o lançou antes que ele fosse livre para escolher. Ele está no Estado. Abandonou o estado de privações de necessidades, de nascido para determinações naturais e afirma sua liberdade. Schiller delinea:

A coerção das privações para ali o lançou, antes que em sua liberdade pudesse escolher esse estado; a necessitação erigiu este ultimo segundo leis da natureza, antes que ele pudesse erigi-lo segundo leis da razão. Todavia, enquanto pessoa moral, ele não podia nem pode – e ai dele se pudesse! – satisfazer-se com esse Estado da necessitação, nascido apenas de sua determinação natural e somente para ela voltado. Ele abandona, portanto, com o mesmo direito que o ser homem lhe confere o domínio da cega necessidade, como já havia abandonado em tantas outras ocasiões através da sua liberdade; assim, para dar apenas um exemplo, ele apaga pelos costumes e enobrece pela beleza o caráter vulgar que a carência imprimiu ao amor sexual. De uma maneira artificial, ele recupera a infância em sua maturidade, forma na Ideia um estado de natureza, que não lhe é dado por nenhuma experiência, mas é posto como necessário por sua determinação racional, empresta-se neste estado ideal um fim último que não conheceu e seu estado de natureza real, e uma escolha da qual outrora não seria capaz, procedendo então como se começasse pelo início e, por claro saber e livre decisão, trocasse o estado da independência pelo dos contratos¹¹⁰.

Esse Estado natural desenvolvido por Schiller que parece contradizer o homem moral, é suficiente para que o homem físico estabeleça leis para si apenas para lidar com forças. Assim, se “*o homem físico, entretanto, é real, enquanto o ético, apenas problemático*”, então deve a razão suprimir o Estado natural para substituí-la pelo seu, ela confronta a existência da sociedade com o Ideal apenas possível. A razão acaba por tomar do homem algo que ele realmente possui, a sua condição natural, e sem o qual nada possui, para indicar algo que ele poderia e deveria possuir, a condição moral, e num turbilhão de acontecimentos¹¹¹ sem que o homem tenha tido tempo de apegar-se por vontade à lei, *ela terá tirado sob seus pés a escada da natureza*.

¹¹⁰ E. E. carta III pág. 28. E mais: Por mais engenhoso e sólido que seja o cego arbítrio na fundação de sua obra, por arrogante que seja ao afirma-la e ainda que a cerque de aparência venerável – o homem pode, nesta operação, considerar tudo como não acontecido, pois a obra de forças cegas não possui autoridade ante a qual a liberdade precise curvar-se, e tudo deve ser submetido ao supremo fim ultimo, que a razão põe em sua personalidade. Desse modo surge e justifica-se a tentativa de um povo, emancipado já, de transformar em Estado ético o seu Estado natural.

¹¹¹ Esse ‘turbilhão de acontecimentos’ que descrevo aqui pode ser compreendido em parte com uma das passagens mais clássicas de Rousseau: “O primeiro que, tendo cercado um terreno, atreveu-se a dizer: Isto é meu, e encontrou pessoas simples o suficiente para acreditar nele, foi o verdadeiro fundador da sociedade civil. Quantos crimes, guerras, assassinios, quantas misérias e horrores não teria poupado ao gênero humano aquele que, arrancado as estacas ou enchendo o fosso, houvesse gritado aos seus semelhantes: Evitai ouvir

Fazemos parte, portanto, de um Estado, do qual não participamos nem compreendemos, mas que devemos obedecer. É diante dessas circunstâncias que o homem físico inicia a sua vida moral, limita sua vontade, entra em guerra com a matéria, aprende a desejar mais nobremente, para não ser forçado a querer de maneira sublime. Uma mente educada esteticamente nos conduz a tudo isso, pois no estado físico o homem está sujeito às leis da natureza. Ele aprende a dominar o poder da natureza no estado moral e encontra a liberdade de qualquer fator contingente no estado estético. A educação estética estando em acordo com a educação moral seria então o resultado de um vasto processo histórico educativo, que rejeitaria a possibilidade de arbitrariedade. Logo, ter de superar um Estado que não dá a formação completa do homem é algo de essencial para uma sociedade que pretende ser efetivamente livre, e o Estado Ideal só poderia nascer de uma humanidade nova, reestruturada.

Vemos, dessa forma, que Schiller ao levantar a problemática do seu tempo o faz na forma de uma constatação dos porquês da necessidade de uma educação estética. Para tanto discurso ético e político são construídos como forma de análise da sociedade, do Estado, da cultura, da moral, do trabalho e da educação. Tal discurso remete ao princípio natural do homem, que se articula com seus princípios morais, além das diversas dualidades que o caráter humano apresenta como realidade. Essa argumentação do autor vem marcada por uma forte crítica a qualquer radicalismo unilateral, e com veemência que desconstrói os ideais burgueses de sua época. Lembremos que para Schiller a vontade do homem é livre entre o dever e a ação: coisa que os burgueses esquecem com frequência. Por isso, na edificação de um estado moral, a vontade livre é transportada para o reino das causas, da moralidade, onde tudo é bem articulado. Compreender que uma conduta ética do homem, com seus efeitos naturais têm de ser natureza, só pode acontecer em um homem que tenha de ser levado por seus impulsos a uma ação de caráter ético. Como essa ação de caráter ético pode acontecer? Schiller reconhece que não basta compreender, temos que ensinar a nossa sociedade a se comportar de uma maneira deferente; daí se justifica mais uma vez a necessidade de uma pedagogia específica.

esse impostor. Estareis perdidos se esquecerdes que os frutos são de todos e que a terra não é de ninguém! Porem, ao que tudo indica, então as coisas já haviam chegado a tal ponto de ano mais poder permanecer como eram, pois essa idéia de propriedade, depende de muitas idéias anteriores que só puderam nascer sucessivamente, não se formou de uma só vez no espírito humano.” ROUSSEAU, *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. Trad. Br. Maria. 1993pag. 181.

4.2 O homem reconciliado

(...) para o grego, a natureza nunca é apenas natureza, por isso ele também não precisa de ruborizar-se ao honrá-la; para ele, a razão nunca é apenas razão, por isso ele também não precisa de tremer ao submeter-se ao critério dela¹¹².

Uma mudança essencial de comportamento deveria ser executada em uma sociedade que queira seguir em direção ao caráter ético, mas Schiller sabe que isso não ocorre sem um árduo trabalho. De forma incisiva ele continua a fazer sua crítica à sociedade, mas agora toma a *cultura* como forma de avaliação e mostra que o conceito de formação cultural (*Bildung*), vem permeado de noções que, em vez de levar à liberdade, apenas desenvolve uma nova carência a cada força que forma nas pessoas, ao passo que na verdade deveria ser meio de desenvolvimento das múltiplas potencialidades do homem.

A cultura não deve fazer que o homem se prenda a costumes que nem mesmo ele reconhece. A cultura de um país, de uma cidade ou de um povo deve persistir em tradições que revelem e mostrem ainda, com mais profundidade, quem são as pessoas que fazem parte daquele determinado grupo social. O que vemos, porém, muitas vezes (ainda hoje, principalmente) são indivíduos reproduzindo, até mecanicamente ou materialmente, características “culturais” que não fazem o menor sentido para eles, que não fazem parte de sua realidade. Trata-se de uma cultura que não ensina nem demonstra nada sobre sociedade alguma, apenas uma cultura criada, massificada e reproduzida como se fosse verdade, que só é um comportamento para ter aceitação e criar um clichê comportamental com o qual aquelas pessoas se sentem à vontade. Isso não é uma verdadeira cultura, a cultura de um povo deve, sim, ensinar a delimitar cada impulso do ser humano, pois isso feito seria resguardada a sensibilidade das intervenções da liberdade e defendida a personalidade contra o poder da sensibilidade.

A cultura de um homem e da sociedade como um todo se eleva quanto mais facetada for a receptividade humana, quanto mais fenômenos ela for capaz de abarcar e logo mais mundo captar, pois mais disposições desenvolveriam em si. Dessa forma a personalidade do homem ganharia força e profundidade, e sua liberdade se estenderia a um

¹¹² SCHILLER, F. Sobre Graciosidade e Dignidade. In: SCHILLER, F. Textos sobre o Belo, o Sublime e o Trágico. Trad. Teresa R. Cadete. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1997. p.100.

leque cada vez maior de possibilidades, pois conhece o que quer escolher e é livre para uma escolha verdadeira e autêntica. Uma verdadeira cultura deve ampliar o horizonte do homem, e não limitá-lo a condições de uma existência medíocre. Sobre isso Schiller pode esclarecer:

Sua *cultura* consistirá, pois, no seguinte; primeiro: proporcionar à faculdade receptiva os mais multifacetados contatos com o mundo e levar ao máximo a passividade do sentimento; segundo: conquistar para a faculdade determinada a máxima independência com relação à receptividade e ativar o extremo da razão. Quando as duas qualidades se unificam, o homem conjuga a máxima plenitude de existência à máxima independência e liberdade, abarcando o mundo em lugar de nele perder-se submetendo a infinita multiplicidade dos fenômenos à unidade de sua razão ¹¹³.

A *cultura*, nesse sentido, traria ao homem não uma série de conceitos à qual ele não atribui nenhum valor-significado, mas a capacidade de formar indivíduos críticos e reflexivos, que pensa a virtude, a verdade, o bem estar. Em uma sociedade com conceitos de uma cultura medíocre somente exercerá virtudes, aprenderá verdades e apenas gozará de bem estares. A correta incumbência de uma *cultura* física e moral trarão ao homem a capacidade de substituir os costumes pela eticidade, os conhecimentos pelo Conhecimento, o bem estar pela felicidade. Desse modo, daria ao homem ainda a formação de sua vida física, e tornando-o estético até alcançar o reino da beleza, já que seu estado moral pode nascer apenas do estético e nunca do físico. Observemos o que Schiller argumenta:

A glória da formação e do refinamento, que fazemos valer, com direito, contra qualquer outra mera natureza, não nos pode servir contra a natureza grega, que desposou todos os encantos da arte e toda a dignidade da sabedoria sem tornar-se, como a nossa, vítima dos mesmos. Não é apenas por uma simplicidade, estranha ao nosso tempo, que os gregos nos humilham; são também nossos rivais, e frequentemente nossos modelos, naqueles mesmos privilégios com que habitualmente nos consolamos da inaturalidade de nossos costumes. Vemo-los ricos, a um só tempo, de forma e de plenitude, filosofando e formando, delicados e enérgicos, unindo a juventude da fantasia à virilidade da razão em magnífica humanidade ¹¹⁴.

Compreendemos assim que uma boa cultura é aquela que oferece aos indivíduos a base das reflexões mais fundamentais sobre o conhecimento da vida e tudo de mais belo e importante. Como no trecho acima vemos que os Gregos, para Schiller, acabam se destacando no que se refere a uma cultura de primor. As fontes dos estudos gregos de

¹¹³ E.E., carta XIII, p. 73.

¹¹⁴ E. E., carta VI, p 40.

Schiller são especialmente Winckelmann¹¹⁵, nas *Reflexões sobre a Imitação das Obras Gregas na Pintura e Escultura*, de 1755, e *História da Arte da Antiguidade* de 1764. Também Humboldt em *Sobre o Estudo da Antiguidade e da Antiguidade Grega em particular*, Herder na obra *Ideias para a Filosofia da História da Humanidade*, e ainda, é claro, Rousseau.

Na ótica de Schiller, no tempo dos Gregos, os domínios do sensível e do espiritual não eram rigorosamente separados. Por mais alto que a razão se estabelecesse trazia sempre amorosamente a matéria, não a decompunha, mas mesclava de maneira diversa. Cada individuo gozava de uma vida independente e podia, quando necessário, elevar-se a sua totalidade. Na modernidade, porém, não é isso que acontece:

Quão diferente é a situação entre modernos! Também entre nós se projetou a imagem da espécie, ampliada em suas partes, nos indivíduos – mas por fragmentos, não em combinações deferentes, 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 vestígio¹¹⁶.

Schiller não esquece que seu tempo trouxe várias vantagens, mas questiona: “Que individuo moderno apresentar-se-ia para lutar, homem a homem, contra um ateniense pelo prêmio da humanidade?” Ele sabe que assim como nós somos hoje, os indivíduos modernos, justamente muito individualistas, não são capazes de representar seu tempo. Os Gregos recebiam suas forças da natureza que tudo une, ao passo que nós recebemos as forças do entendimento, que tudo categoriza e tudo separa.

¹¹⁵ Johann Joachim Winckelmann (Stendal 1717 – Trieste 1768) foi um historiador de arte e arqueólogo alemão. Era um Helenista e foi o primeiro a estabelecer distinções entre arte Grega, Greco-Romana e Romana, o que seria decisivo para o surgimento e ascensão do neoclassicismo durante o século XVIII. Winckelmann foi um dos fundadores da arqueologia científica moderna e foi o primeiro a aplicar de forma sistemática categorias de estilo à história da arte. A sua obra-prima, o *Geschichte der Kunst des Alterthums* (História da Arte Antiga), foi publicada em 1764, nesta obra, Winckelmann descreve a história da arte Grega e os princípios em que acreditava que ela era baseada, apresentando uma imagem radiante do ambiente político, social e intelectual da época que, para ele, favorecia a criatividade na Grécia Antiga. A ideia fundamental das suas teorias era que o objectivo da arte é a beleza e que o verdadeiro artista, ao seleccionar da natureza o seu tema, modifica-o e combina-o com a sua imaginação criativa para criar o padrão ideal, caracterizado por *uma edle Einfalt und stille Größe* (simplicidade nobre e grandeza serena).

¹¹⁶ E.E., carta VI, p. 40.

Logo que essa experiência se confirma de maneira abrangente, o pensamento mais preciso torna necessária a separação mais clara das ciências. Quanto aos mecanismos dos Estados, tornou-se necessária uma demarcação mais rigorosa dos estamentos e negócios, rompendo-se assim a unidade interior da natureza humana.

Daí uma luta nefasta separou as forças que caminhavam harmoniosamente dentro do homem. “Enquanto aqui a imaginação luxuriosa devasta as penosas plantações do entendimento, mais além o espírito da abstração consome o fogo junto ao qual o coração deveria aquecer-se no qual deveria inflamar-se a fantasia”¹¹⁷.

Quando se modela a realidade de acordo com o entendimento, acontece o exposto, pois o predomínio da faculdade analítica acaba com a fantasia, avalia-se a experiência em geral segundo fragmentos particulares e quer se aplicar as regras da experiência a todos os fenômenos. Tem de haver uma mediação entre os conceitos lógicos e empíricos, pois enquanto o entendimento puro exclui e toma a autoridade no mundo sensível, o entendimento empírico procura submetê-lo às condições da experiência. As duas disposições se esgotam, e é aqui que a imaginação tem de dissolver a ordem do mundo. Diante disso Schiller expõe:

Estava em meu caminho revelar a diretriz danosa e as fontes do caráter de nosso tempo, e não as vantagens que a natureza compensa. Concedo-vos de bom grado que, embora muito pouco de bom possa haver para os indivíduos nessa fragmentação de seu ser, inexistente outra maneira de progredir a espécie. A aparição da humanidade grega foi indiscutivelmente um máximo que não podia perdurar nesse nível nem elevar-se mais. Não podia perdurar porque o entendimento, pelo acúmulo que até então realizara, tinha inevitavelmente de ser forçado a separar-se da sensação e da intuição, e de empenhar-se pela distinção do conhecimento; não podia também elevar-se mais porque apenas certo grau de clareza pode coexistir com uma determinada profusão e calor. Os gregos haviam alcançado tal grau, e caso quisessem prosseguir no sentido de uma formação mais alta deveriam, como nós, abrir mão da totalidade de seu ser e buscar verdade por rotas separadas.¹¹⁸

Para Schiller, as determinações da vontade humana são contingentes, e somente no absoluto, no plano ideal, as vontades morais e físicas coincidem. Na realidade, porém, a possibilidade de contar com uma conduta ética do homem, com seus efeitos naturais na

¹¹⁷ E.E., carta VI, p. 41.

¹¹⁸ E.E., carta VI, p. 44.

sociedade, só ocorrerá quando ele for verdadeiramente levado, por seus impulsos devidamente trabalhados, a um comportamento que só pode ser de caráter ético. É já na própria natureza física que se apresenta o caminho para esse tipo criação moral, aprendendo que, somente após apaziguar as lutas das forças elementares, a natureza ergue a formação do homem físico. Também no homem, os conflitos elementares devem ser acalmados para que se dê lugar à multiplicidade e daí ele possa apresentar-se à unidade do Ideal tendo como pressuposto a autonomia do seu caráter.

Schiller ao constatar, denuncia as contradições presentes em sua época. De certo modo também dramatizava a situação, buscando uma unidade, e expõe sua orientação classicista das relações de conflito entre pensamento e sentimento. O homem total procurado por Schiller, não existe mais, resta buscar apresentar uma humanidade que seja condição de aperfeiçoamento moral do Estado: algo totalmente inverso ao que se via naquela época. Até que se suprima no interior do homem sua cisão, e sua natureza se torne capaz de ser artista por si mesma de sua criação política e racional, não haverá possibilidade, de um homem esteticamente educado, chegar à verdadeira liberdade moral e política.

O caráter deve ser preparado para reerguer-se e voltar à simplicidade, verdade e plenitude. Esse é o idealismo de Schiller, posto que não cabe mais o homem originário unitário que se perdeu na história. Essa unidade perdida não é mais reestabelecível, ou busca-se outra unidade ou fica-se à deriva; Há paralelamente a possibilidade de jamais conseguir unidade alguma, que se viva a unidade dos conflitos permanentes e das contradições constantes.

4.3 Estado Estético – Mente Educada Esteticamente

Conflitos e contradições podem operar de uma maneira positiva, como um estímulo, para uma mente receptiva o suficiente para compreender o mundo que a cerca. Logo, como nesse trabalho, junto com Schiller procedemos de maneira crítico-reflexiva, seja qual for o prognóstico para os tempos vindouros ou a época passada, temos que estar com nossos espíritos preparados para saber lidar com qualquer experiência, sabendo jogar

com qualquer coisa que nos cerca, transformando tudo em criação. Para tanto, nada melhor que nos educarmos esteticamente, abrindo cada vez mais as perspectivas de nossa mente.

A mente do homem é determinável quando não está determinada de nenhuma maneira, sendo assim mera ausência de determinações, ilimitada porque não contém realidade. Mas, ela também é determinável quando não é determinada por exclusão, ou seja, não é limitada em sua determinação, fazendo assim parte da determinabilidade estética posto que não tem limites, pois unifica toda a realidade. Desse modo, encontra-se no primeiro caso o homem que sente e no segundo o que pensa; o pensar é o aspecto da determinação, a constituição estética é o aspecto da determinabilidade. Nos dois estados a mente determina que o homem seja algo, e assim também a determinabilidade estética coincide com a ausência de determinação no ponto em que exclui toda a vivência determinada. Uma vez que de resto são totalmente distintas.

Se a ausência de determinações é representada como uma infinitude vazia¹¹⁹, a liberdade de determinações estética, que é o seu oposto, tem de ser considerada como uma infinitude plena. No estado estético o homem é zero,¹²⁰ pois se prende a um resultado isolado. Ele observa alguma manifestação particular, e busca sua adequação a uma condição universal. O homem, porém, não usa ali sua capacidade toda, pois considera a ausência de toda determinação particular nele uma vez que se a levasse em consideração, não seria um juízo do gosto, mas sim moral, lógico, teleológico ou qualquer outro, menos estético. Para Schiller:

A beleza não oferece resultados isolados nem para o entendimento nem para a vontade, não realiza isoladamente fins intelectuais ou morais, não encontra uma verdade sequer, não auxilia nem mesmo o cumprimento de um dever, e é, numa palavra, tão incapaz de fundar o caráter quanto de iluminar a mente¹²¹.

Por isso mesmo, que insistimos em dizer que a beleza não tem um domínio próprio, que ela nada funda, mas sim auxíla, que ela nos permite entrar em um estado de jogo que nos indica outras possibilidades, ou seja, que nos liberta. Por meio da cultura estética permanecem indeterminados o valor e a dignidade pessoal de um homem, à medida que estes só podem depender dele mesmo, do que ele é. Por intermédio da beleza

¹¹⁹ Exatamente aquela ‘infinitude vazia’ que falamos no início do capítulo 3.

¹²⁰ Cf. em E.E., carta XXI, p. 110.

¹²¹ E.E., carta XXI, p. 110.

torna-se ao homem possível, pela natureza, fazer de si mesmo o que quiser, já que lhe é completamente devolvida a liberdade de ser o que deve e quer ser.

É justamente nesse momento que se encontra esplendor da humanidade, pois a autonomia da arte se funda, quer dizer existe por si mesma, e se demonstra que a arte não é instrumento para o moral, apesar da tarefa moral deve ainda ser cumprida. A partir do momento em que a liberdade é devolvida à consideração da capacidade estética, à consideração da beleza, supera-se a coerção unilateral da natureza e a legislação constitutiva da razão no pensamento. Desta forma para Schiller a beleza passa ser uma segunda criadora do ser humano, já que deixa a vontade livre para a nossa realização. A beleza tem em comum com a natureza o fato de que nos nobilita a capacidade para a humanidade, mas segundo nossa própria vontade.

A disposição estética da mente também pode ser compreendida como um estado da máxima realidade, posto que abarca em si o todo da humanidade e encerra-se em si mesma. Ademais é uma disposição que afasta todos os limites das manifestações isoladas da mente, sendo o estado mais fértil com vista ao conhecimento e à moralidade, sem perder sua autonomia e independência. Por não favorecer nenhuma das funções humanas ela favorece a todas, somente a mente estética conduz ao ilimitado. Neste sentido, escreve:

Qualquer outro estado em que possamos ingressar remete a um anterior e exige, para sua dissolução, um subsequente; somente o estético é um todo em si mesmo, já que reúne em si todas as condições de sua origem e persistência. Somente aqui sentimo-nos como que arrancados ao tempo; nossa humanidade manifesta-se com pureza e integridade, como se não houvera sofrido ainda ruptura algumas pelas forças exteriores¹²².

Schiller quer transpor a ideia mais profunda de que se o homem entrega-se à fruição da beleza autêntica passa a ser senhor de todas suas dualidades a um tempo e grau idêntico, senhor das forças passivas e ativas, da seriedade e do jogo, do repouso e do movimento, da brandura e da resistência, do pensamento abstrato e da intuição. A disposição em que se deixa a autêntica obra de arte dar vazão à fruição no homem e à preferência em sentir ou agir de alguma espécie é a verdadeira liberdade estética. Essa ideia de plena liberdade favorecida pela estética, pode ser sentida quando, por exemplo, nos deixamos levar em devaneios, em imaginação descompromissada, de maneira que quando nos perguntamos: em que eu estou pensando? Porque cheguei até determinada raciocínio? Não sabemos

¹²² E.E., carta XXII, p. 114.

muito bem esclarecer por que tais conexões de ideias aconteceram, na verdade, elas aconteceram, porque nos permitimos naquele momento de devaneio a liberdade que a criação estética descompromissada nos nobilita: caso fosse intencional, não aconteceria.

A disposição estética do espírito possibilita à razão se iniciar no campo da sensibilidade, e o poder da sensação passa a ser despedaçado dentro da autoridade formal. Assim, o homem físico é enobrecido, e de tal maneira que o espiritual agora só necessita desenvolver-se por meio da liberdade. A passagem do estado estético para o moral e para o lógico¹²³ é muito mais fácil que o do estado físico para o estético. Nos primeiros casos o homem dá o passo por sua liberdade, e a sua disposição estética permitirá emitir juízos universais e agir universalmente assim que queira. O passo da matéria isolada para a beleza, tem de ser facilitado pela natureza, e sua vontade de nada valerá, pois não pode comandar uma disposição que dá existência à própria vontade. Aqui uma atividade totalmente nova tem de ser engendrada no homem, é um começo. Segundo Schiller, para que o homem estético seja conduzido ao conhecimento e às nobres intenções, é preciso apenas apropriadas oportunidades, pois esse já tem em si os elementos necessários para compreender a diversidade. No entanto, para se obter o mesmo do homem natural, há de se ter que mudar-lhe a própria natureza: um caminho longo e perverso. “Naquele, por vezes, é suficiente o desafio de uma situação sublime, para transformá-lo em herói e sábio; este precisa ser posto, antes, sob outro céu”¹²⁴.

O comprometimento com todas as questões levantadas aqui exige do homem mais faculdade de abstração, muita liberdade de coração, e energia da vontade para o ilimitado. A preocupação em demasia com a realidade por causa da aparência não é o essencial. Trata-se de encontrar o indício da apreciação desinteressada e livre da pura aparência: começaremos assim a ver a mudança na natureza do homem e o verdadeiro início da humanidade. Humanidade, que é uma ideia da razão, pois quando em meio ao reino das forças e das leis, o impulso estético ergue o terceiro reino que diz respeito à alegria, ao jogo e à aparência, em que o homem se desprende de todas as algemas das circunstâncias, libertando-se de qualquer coerção moral ou física. Daí se seguem estados os quais Schiller explica do seguinte modo:

¹²³ A passagem da beleza para o dever e a verdade.

¹²⁴ E.E., carta XXIII, p. 119.

Se no Estado dinâmico dos direitos o homem encontra o homem e limita o seu agir como força – se no Estado ético dos deveres enfrenta o homem com a majestade da lei e prende seu querer, no círculo do belo convívio, no Estado estético, ele pode aparecer-lhe somente como forma, e estar diante dele apenas como objeto do livre jogo. Dar liberdade através da liberdade é a lei fundamental desse reino¹²⁵.

Somente o Estado Estético pode tornar o homem real, pois executa a vontade do todo mediante a natureza do indivíduo. Trata-se do contrário do Estado dos direitos, estado das leis, que só torna a sociedade possível quando doma a natureza por meio dela mesma, e do Estado Ético, que só torna a sociedade moralmente necessária submetendo a vontade à lei. Só o gosto refinado (educado) permite a harmonia na sociedade, pois dá harmonia ao indivíduo. Na medida em que o gosto reina, o reino da bela aparência se estende impedindo qualquer privilégio ou mesmo domínios únicos. Tal reino vai até onde a razão domina com necessidade e a matéria acaba, vai onde o impulso natural governa com acanhamento, e a forma ali ainda não está. Somente o gosto conduz o conhecimento a todos, transformando o saber em bem comum da sociedade. Por fim, no Estado Estético todos são livres e tem os mesmos direitos. Com as seguintes palavras podemos sustentar:

No Estado estético, todos – mesmo o que é instrumento servil – são cidadãos livres que têm os mesmos direitos que os 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, que o fanático tanto amaria ver realizado também em essência; e se é verdade que o belo tom maduro mais cedo e com maior perfeição próximo ao trono, seria preciso reconhecer também aqui a bondosa providência, que por vezes parece limitar o homem na realidade somente para impeli-lo a um mundo ideal¹²⁶.

¹²⁵ E.E., carta XXVII, p. 144.

¹²⁶ E.E., carta XXVII, p. 145.

Conclusão

A formação de uma humanidade mais espiritualizada sem dúvida traz uma perspectiva de liberdade inovadora, ainda mais quando esse conceito é fundamentado por meio da beleza. Desta forma, Schiller consegue fazer do homem um ser mais leve, mais nobre e mais verdadeiro, tudo isso com muita beleza e simplicidade, sem deixar de lado os contornos vigorosos que sua obra tem. Um significado que seus escritos podem tomar para posteridade, sem dúvida, é o de mostrar como se pode, por meio de toda uma estilística, conseguir transformar uma teoria em algo de extrema importância, de extrema vida, pois sua própria obra é a representação física do seu pensamento. É como se em certo ponto seu texto passasse a demonstrar por si mesmo o que Schiller propõe. Afirmar como por intermédio da beleza tudo pode ser livre. Lembremos das motivações de Schiller em se empenhar na busca de um fundamento para sua obra teatral-literária. Trata-se de umas das motivações primeiras para Schiller recorrer à filosofia.

Como a filosofia schilleriana envolve o pensamento vivo de uma época, acaba por determinar fortemente o pensamento de diversos autores posteriores, principalmente porque a sua proposta de educação estética traz uma formação política, social, moral, epistemológica e pedagógica. Daí se tornar fácil identificar partes de seu pensamento, em Schelling, Hegel, Marx, Schopenhauer, Nietzsche, entre tantos outros

Vimos que para por fim aos problemas de compreensão do que é estética, Schiller argumentou que as coisas se apresentam em quatro relações diferentes. Uma coisa pode remeter-se imediatamente ao estado sensível, que é nossa experiência e bem-estar: esta é a sua índole física. Ela pode, também, referir-se ao entendimento, possibilitando o conhecimento: esta é sua índole lógica. Ela pode, ainda, reportar-se a nossa vontade e ser considerada como objeto de escolha para um ser racional: esta é sua índole moral. Ademais, ela pode referir-se ao todo das diversas faculdades sem ser objeto determinado para nenhuma isolada dentre elas: essa é sua índole estética. Por isso mesmo, é necessário uma educação para a saúde, uma educação para o pensamento, uma educação para a moralidade, uma educação para o gosto e a beleza. Em nosso trabalho tivemos que caminhar um pouco por cada uma dessas educações. A última, em especial nos interessou,

pois, tem por fim desenvolver em máxima harmonia o todo de nossas faculdades sensíveis e espirituais.

A crítica de Schiller aos ideais da Revolução Francesa é plenamente compreensível, pois acredita que igualdade, liberdade e fraternidade, no nível prático nunca aconteceram. Essa problemática se justifica exatamente porque o caminho da educação do homem está invertido, pois para fazer do homem um ser completo, primeiramente deve ser oferecido a ele uma base cultural de formação sólida. Como isso não aconteceu, a sociedade da época de Schiller, e em geral todo o panorama moderno, tornou-se corrompido. O homem assim mostrava-se cindido e uma vã esperança nos ideais burgueses é o que restava para aquela sociedade. Concluimos que a crítica que Schiller empreendia ao seu tempo, ainda hoje se apresenta bastante perspicaz, o homem de hoje, é menos ainda representante de si mesmo, cada um segue de forma individualista almejando ainda mais o ganho e o lucro. Em nossa sociedade, há pouco espaço, ou espaço determinado para os que podem comprar, por uma educação para o gosto. Nossa sociedade se aponta corrompida em caminhos que Schiller não pudera nem imaginar. Apesar de afirmar que não há mais saída para o homem moderno deixar de ser cindido em seu interior, já que não é mais capaz de ser completo e represar sua época como um grego era, Schiller vai ao intento de dar uma tarefa à cultura e educar esteticamente o homem para que esse seja capaz de escolher autenticamente e consequentemente ser livre, livre através da beleza.

O caminho então proposto por Schiller, para fugir ao comum, de levar uma vida somente Ideal, ou uma vida pautada somente no material, se dá por uma terceira via. Aí está a grande novidade do seu pensamento, pois com base nos conceitos, já determinados por Kant e Fichte, Schiller passa a identificar uma nova perspectiva. Ele considera a imaginação, como uma terceira via possível, Kant já havia, na *Crítica da Razão Pura*, posto a imaginação como mediadora de conceitos, e na *Crítica da Faculdade de Julgar* a imaginação em comunhão com a razão criando o belo, e em comunhão com o entendimento criando o sublime, Schiller pretende ir além e colocar a imaginação como a possibilidade em si mesma, na interpretação de um ludo, do jogo entre as faculdades de conhecimento. Ele cria um terceiro impulso que permite ao homem vislumbrar o ilimitado uma vez que sabe utilizar corretamente suas faculdades.

Observamos que uma das principais mudanças que Schiller executa em relação à filosofia de Kant diz respeito à função dos juízos e ao arranjo das faculdades de conhecimento que, em Kant, como vimos, ganha novos contornos com o juízo reflexivo. Esse tipo de ajuizamento, para Schiller, não limita seu desempenho apenas a operar o jogo das faculdades de conhecimentos e garantir o seu estado de reflexão. Ao contrário, consiste também na assimilação de um material que é dado à razão prática, a qual está em jogo com o entendimento. Quer dizer, Schiller vê uma nova possibilidade para definir o que é o jogo: o jogo não se dá apenas entre as faculdades do conhecimento, na esfera teórica, como a teoria kantiana apresentava, mas sim, é o próprio princípio do pensamento, do modo de conhecer as coisas e justamente a mediação entre a esfera teórica e prática. Ao executar esse movimento Schiller cria em sua filosofia um ponto que toca tanto o âmbito moral quanto o âmbito epistêmico. Schiller não resume seu pensamento em esferas tão distintas como Kant o fizera. Para ele o jogo entre esses domínios, ou seja, o do teórico (do conhecimento, do epistêmico) e do prático (da liberdade, da moral) estão sempre entrelaçados. Para nosso autor também a reflexão é o modo de apreensão dos dados, do mundo, e da relação do homem com o homem. Dessa maneira, é o jogo entre o homem e as coisas, em um entendimento mútuo, postos em relação de *determinação-recíproca*.

A reflexão é a primeira relação do homem com o mundo, pois, antes de refletir, o homem capta o mundo sensível de forma apenas passiva. Era escravo da natureza quando apenas sentia: agora é legislador de si e da natureza pois pensa. O que é objeto para o homem não pode nada contra ele mesmo, pois quando este dá forma à matéria, ele está fora dos efeitos dela. Por isso, o homem deve ser superior aos terrores da natureza, já que sabe dar forma a estes e transformá-los em seus objetos, objetos belos. Por isso também não precisa mais das explicações mitológicas, se o faz, é porque as julga belas, mas não necessária. Schiller elabora a teoria dos impulsos que analisa o homem em seus extremos racionais e sensíveis. Com isso o autor quer sustentar que, apesar do homem estar duplamente cindido por esses desejos que se relacionam, no seu íntimo tem autonomia de escolha perante esses impulsos e é vontade que age como poder para os dois extremos que coexistem abundantemente dentro dele. Schiller afirma que os filósofos que investigaram somente a direção do sentimento no pensamento não puderam alcançar nenhum conceito da beleza, já que assim não conseguem distinguir nada no conjunto da impressão sensível,

querendo apenas definir como a beleza atua. Na primeira carta contida nos escritos sobre a beleza, Schiller diz tentar estabelecer um quarto modo possível de ajuizamento da beleza, em que ela obedeça a um critério objetivo sensível racional. Nesse intuito seguiu o que podemos chamar aqui, e na tradição filosófica de Schiller de: *projeto Kallias*.

Schiller consegue justificar um critério objetivo para a arte. O que ele não contava era com as suas conseqüências pois, sua teoria não foi amplamente aceita, mas nas entrelinhas da sociedade ela foi se sobressaindo cada vez mais. Hoje em dia vemos uma estetização de fenômenos e das coisas. O que isso quer dizer? Schiller queria demonstrar a autonomia da arte e das coisas belas perante nosso juízo, certo? Tudo bem, o que ele não contava era que em uma sociedade como a nossa, os objetos se tornassem de tamanho valor a ponto de muitas vezes terem mais valor do que as pessoas. Nossa sociedade de consumo, de prazer, mercantilista torna os objetos como o prazer em si, o fetiche da mercadoria, o espetáculo e tudo mais, demonstram que o critério objetivo da arte pode ser perigoso.

A estética contemporânea, com certeza, é mais hábil em discutir essas questões do que Schiller. Lançamos, porém a questão, porque não podemos nos esquecer das conseqüências de nossas ações e pensamentos. Então ressaltamos que a proposta de um critério objetivo para a beleza, deve compreendido Schiller o projetou, como libertador do homem, e não como aprisionador, como acontece em nossa sociedade atual. Lembremos que para Schiller a beleza é a única categoria autônoma e que não depende em nada de nenhum conceito e é livre de tudo, o belo é por ele mesmo. Insistimos em dizer, que a beleza não tem um domínio próprio, que a beleza nada funda, mas sim que auxilia e nos permite entrar em um estado de jogo mostrando outras possibilidades, enfim, nos liberta. Por meio da cultura estética, permanecem indeterminados o valor e a dignidade pessoal do homem, à medida que estes só podem depender dele mesmo, do que ele é. Por intermédio da beleza torna-se ao homem possível, pela natureza, fazer de si mesmo o que quiser, já que lhe é completamente devolvida a liberdade de ser o que deve e quer ser. Desta forma, para Schiller, a beleza passa ser uma segunda criadora do ser humano, já que deixa a vontade livre para a nossa realização. A beleza tem em comum com a natureza o fato de que nos nobilita a capacidade para a humanidade, mas segundo nossa própria vontade.

Referências Bibliográficas

Obras principais do autor:

SCHILLER, Friedrich. *A Educação Estética do Homem Numa Série de Cartas*. Trad. Roberto Schwarz e Marcio Suzuki. São Paulo: Editoras Iluminuras, 1995

_____. *Kallias ou Sobre a Beleza*. Trad. Ricardo Barbosa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002

Outras obras:

ABBAGNANAO, N. *Dicionário de Filosofia*. Trad. Esp. Alfredo N. galletti. México: Fondo de Cultura Econômica: 1992.

AQUINO, João Emiliano Fortaleza de. *Friedrich Schiller: O significado Ético da Educação Estética – Educação e Debate*. Fortaleza: Ano 17/18 número 29-30-31 e 32 de 1995 – p. 21-31

AQUINO, FRAGOSO, SOARES. *Ética e Metafísica* Fortaleza: Ed. Uece, 2008.

ARISTOTELES, *Ética a Nicomaco*. Brasília: UNB, 1985.

_____, *Metafísica* Trad. It. Introd. E notas de Giovanni Reale; trad. br. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002.

BARBOSA, Ricardo. *A especificidade e a razão prática em Schiller. Kriterion Revista de Filosofia*. Belo Horizonte: Ed. UFMG. Número 112. volume XLVI. De 2005 – p. 229 - 242.

BARBOSA, Ricardo. *Schiller & A Cultura Estética*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

BECKENKAMP, Joãosinho. *Entre Kant e Hegel. Coleção Filosofia 178*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

BLANC, Mafalda de Faria. *Estudos Sobre o Ser*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998.

BURKE, E. A. *Philophical Enquiry into the Origen of our Ideas of the Sublime and Beautiful (A cerca da origem e das ideias do sublime e do belo)* Londres, 1756. .

DUARTE, Rodrigo (Org). *Belo, sublime e Kant*. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

DUFLO, Colas. *O jogo de Pascal a Schiller*. Porto Alegre: Artes Médicas Sul, 1999.

ECKERMAN, Johann Peter. **Conversações com Goethe**. Tradução Marina Leivas Bastian Pinto. Belo Horizonte: Itatiaia, 2004.

EAGLETON, Terry. **As ideologias da Estética** Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

FICHTE, Jonhann Gottlib. **A doutrina da Ciência**. Trad. Br. Rubens. Rodrigues Torres Filho. Coleção: Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

_____. **O conceito da doutrina da Ciência**. Trad. Br. Rubens. Rodrigues Torres Filho. Coleção: Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

GOETH, J. W. **Fausto**. Trad. Sílvio Meira. São Paulo: Abril, 1983.

HEGEL, G. W. F. **Estética. O belo Artístico e o Belo natural**. Trad. Br. Henrique Cláudio de Lima Vaz. Coleção: Os Pensadores. São Paulo: Abril, 1974.

_____, **Dedução histórica do verdadeiro conceito de arte**. In: Una Polemica Kant, Schiller, Goeth y Hegel. Barcelona: Ed. Icaria, 1985.

IBER, C. **O Conceito de Eu em Fichte Segundo os parágrafos 1-3 do Fundamento de toda a Doutrina da Ciência, de 1794/95 in: A dialética do Eu e Não Eu em Fichte e Schelling**. Trad. Br. Kleber Carneiro Amora. Série Traduções Filosóficas. Fortaleza: Ed UFC, 2007

KANT. **A paz perpétua e outros opúsculos**. Tradução Arthur Morão. Lisboa:

Edições 70, 2002.

_____, Immanuel. **Crítica da Faculdade do Juízo** Trad. Valério Rohdoen e Antonio

Marques. 2ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

_____, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkin, 5º edição, 2001.

_____, Immanuel. **Crítica da Razão Prática**. Rio de Janeiro: Edições 70, 1989.

_____, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes** Coleção: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

_____, **Prolegômenos a toda metafísica futura que queira apresentar-se como ciência** Trad. Port. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1987.

LACQUE-LABARTHE, Philippe. *A imitação dos Modernos. Ensaios sobre arte e filosofia*. Org. Br. Virginia Figueiredo e João Camillo Penna. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

LYOTARD, *Lições Sobre a analítica do Sublime*. Papirus

MODERNO, João Ricardo. *Estética da Contradição*. Rio de Janeiro: Ed. Moderno, 1997.

MACHADO, Roberto. *O nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

MARCUSE, Herbert. *A dimensão Estética*. Lisboa: Edições 70, s/d.

NUNES, Benedito. *Introdução à Filosofia da Arte*. São Paulo: Ed. Ática, 1989.

OLIVEIRA, M.A. *Para além da fragmentação*. Coleção Filosofia. São Paulo: Loyola, 2002.

PAREYSON, Luigi. *Os Problemas da Estética*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

PLATÃO. Diálogos III - Fédon, São Paulo Edipro, 2008.

ROUSSEAU, J.J. *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. Prefácio. Trad. Br Lurdes Santos Machado. Coleção: Os Pensadores São Paulo: Abril, 1973.

_____, *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. Trad. Br. Maria Eramantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

ROVIGHI, S. V. *História da Filosofia Moderna*. São Paulo: Loyola, 1999.

SAFRANSKI, Rüdiger. *SCHILLER o La invencion del idealismo alemán*. Barcelona: Tusquets, 2006.

SCHILLER, Friedrich. *Briefe über die ästhetische Erzieung*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1984.

_____, Friedrich. *Cartas sobre a Educação Estética da Humanidade*. Trad. Anatol Rosenfeld. São Paulo: Herder, 1963. 134p.

_____, *De la Gracia y La Dignidad*. Trad. Juan Probst e Raimundo Lida. Buenos Aires: Editorial Nova, 1962.

_____, *Escritos de filosofia de la historia*. Universidad de Murcia, 1991.

_____, *Fragmento das Preleções sobre Estética* do Semestre de Inverno de 1793-93. Trad. Ricardo Barbosa. Belo Horizonte: UFMG, 2004.

_____, Goethe e Schiller: companheiros de viagem. Trad. Claudia Cavalcanti. São Paulo: Nova Alexandria, 1993.

_____, *Sobre Graciosidade e Dignidade. In: SCHILLER, F. Textos sobre o Belo, o Sublime e o Trágico.* Trad. Teresa R. Cadete. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1997

_____, *Sobre Poesia Ingênua e Sentimental.* Trad. Port. Teresa Rodrigues Cadete. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003.

_____, *Teoria da Tragédia.* Trad. Anatol Rosenfeld. São Paulo: EPU, 1991.

_____, *Textos sobre O Belo, O Sublime e o Trágico.* Trad. Teresa R. Cadete. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1997.

RUFINONI, Priscila Rossinett. *Mimeses e Sublime: A recepção de Kant pelo Romantismo e pelo Expressionismo. Trans/Form/Ação*, (São Paulo), v.30(1), 2007, p.115-126.

SCHULZ, Hans. Fichte Biefrwelchsel. Hildsheim, 1967.

Revista Rocinante – Volume 1 – número 1 – Janeiro a Julho de 2008 www.revistacaav.com.br

SANTORO, Thiago Suman. *Análise da crítica hegeliana de Fichte em Glauben und Wissen in:* <http://www.controversia.unisinos.br/index.php?e=6&s=9&a=78>

SÜSSEKIND, Pedro. *Schiller e os Gregos. Kriterion Revista de Filosofia.* Belo Horizonte: Ed. UFMG. Número 112. Volume XLVI. De 2005 – p. 243 – 259

SUZUKI, Marcio. Introdução in: *A Educação Estética do Homem Numa Série de Cartas.* São Paulo: Editoras Iluminuras, 1995.

TORRES FILHO, R. R. *O espírito e a letra.* São Paulo: Ed. Ática, 1975.

VICTOR, Walther. *Der Junger Schiller.* Jungendausgaben des kulturellen Erbes, 1961.

WERLE, GALÉ. *Arte e Filosofia no Idealismo Alemão.* São Paulo: Bacarolla, 2009.