

## 4

### Abordagem schilleriana à estética

#### 4.1

##### O fundamento objetivo do belo

Os escritos de Schiller apontam para a premissa de que validar o conceito de belo a partir da experiência é menos uma inevitabilidade que uma limitação, ou seja, há algo na beleza que se dá a priori a partir da natureza da razão. Para Kant, o juízo de gosto era subjetivo porque não poderia haver nada no objeto que o definisse como belo. Isso porque a beleza não seria uma propriedade do objeto, mas uma sensação do sujeito que, esse sim, determinava o objeto. Portanto, livre de conceitos, o objeto tido como belo seria natural e isento de argumentos. Dentro dessa perspectiva, a beleza se relacionaria àquilo que independe de um fim. A grande contribuição kantiana, portanto, foi separar o lógico do estético, corrigindo um equívoco da tradição filosófica. Para Schiller essa distinção era fundamental, contanto que beleza e lógica não repousassem em lados opostos, sob pena de o próprio conceito de beleza se perder: “a beleza se mostra no seu supremo esplendor justamente quando supera a natureza lógica do seu objeto, e como pode ela superar onde não há nenhuma resistência?”<sup>18</sup>.

Friedrich Schiller, ao definir um fundamento objetivo para a beleza, redefiniu os rumos da disciplina estética, na medida em que propôs uma releitura dos conceitos kantianos. A partir da *Crítica da Faculdade do Juízo*, dedicou-se a uma acurada investigação sobre o belo e sobre isso formulou sua teoria sobre a beleza e sobre a importância da educação estética do homem. Nesse ponto, reside a relevância de seus estudos estéticos em meio a Revolução Francesa, uma vez que enxergava a arte como fundamento da revolução. Segundo suas teorias, somente mediante a educação estética o homem se reconciliaria com ele mesmo, de modo que as revoluções deixariam de ser conduzidas por bárbaros mais dedicados aos banhos de sangue que à efetiva transformação das mentalidades e

---

<sup>18</sup> SCHILLER, 2002b, p.43.

das instituições. Pela experiência estética, o sensível se aliaria à razão, de modo que a arte deixaria de relacionar-se apenas à sensibilidade e à perfeição. Em outras palavras, o que Schiller pretendia era contestar um pensamento sobre a beleza como uma finalidade sem fim, sem a mediação de conceitos.

Schiller afirma que na medida em que tomamos a natureza como fenômeno, é possível ao sujeito comportar-se diante dela de três maneiras distintas: ativamente, passivamente e ambas ao mesmo tempo. No primeiro caso, o sujeito determina os efeitos da natureza. No segundo caso, ele apenas sente, recebe esses efeitos. Agora, ao se comportar ativa e passivamente, o sujeito passa a representar esses efeitos. Essa representação pode aparecer através da simples contemplação ou da observação. Enquanto observa, o sujeito adota uma postura intencional que visa ao conhecimento dos fenômenos. Mas quando decide contemplar é não-intencionalmente e sem pretensões ao conhecimento. Na contemplação do fenômeno, o sujeito pode se comportar de forma passiva, isto é, apenas recebendo as suas impressões ou de forma ativa, quando decide submeter essas impressões às formas da razão. Segundo Schiller, por forma da razão podemos compreender o esquema a partir do qual ela deixa entrever a sua forma de ligação. Isso porque as representações são um múltiplo ou matéria; como elas se ligam é sua forma. A sensibilidade fornece o múltiplo e a razão o organiza. Há duas formas da razão: teórica e prática.

A razão teórica conduz ao conhecimento, através da ligação entre representação e representação. Estas podem ser mediatas, conceitos, ou imediatas, intuições. As últimas são da ordem do sensível e as outras da ordem do racional. As intuições não precisam obrigatoriamente concordar com a forma da razão, o que não ocorre com os conceitos, uma vez que se não concordarem com a forma da razão, esvaziam o seu sentido. Já na razão prática, há uma ligação entre representações e vontade, o que conduz à ação. Esta pode aparecer como livre e como não-livre. Vale salientar, aqui, que a liberdade da ação relaciona-se intrinsecamente à razão, contrariando a idéia mais comum e simplória de que liberdade diria mais respeito aos impulsos e atos impensados. Assim, liberdade é a faculdade de agir conforme a razão. Portanto, a concordância das ações livres com a forma da razão prática é necessária e a concordância entre as ações não-livres e a forma da razão prática é contingente. Temos que algumas representações não existem conforme a razão teórica e algumas ações não existem conforme a razão

prática, contudo concordam com as formas equivalentes. A isso Schiller chamou analogia da razão. Um conceito não pode ser análogo, isto é, assemelhar-se à razão, uma vez que existe de acordo com ela. É a faculdade da razão que nos permite ajuizar conceitualmente os objetos. No caso das ações, elas têm de ser efetivamente livres, podendo ser análogos à liberdade apenas os efeitos mecânicos, aqueles que não dependem da vontade, da razão, e que são, portanto, instintivos.

No que tange ao processo efetuado pela razão teórica, ocorre a submissão de dado objeto a sua forma e sua posterior adequação a uma representação já existente. Se essa representação for um conceito, então a relação já está estabelecida. Esta é a base do ajuizamento lógico, fundado na conformidade do objeto à razão. No entanto, se a representação for uma intuição, faz-se necessário que a razão descubra uma maneira de uni-la com a sua forma, o que se dá mediante um empréstimo de uma origem através da razão teórica. Em outras palavras, o sujeito forja no objeto um fim que não é próprio a ele, mas sim a si mesmo. Então, resta apenas decidir se o objeto é conforme a esse fim. Nesse caso, enxerga-se a raiz do ajuizamento teleológico, já que o objeto surge similarmente à razão.

Diferentemente da razão teórica, a prática relaciona-se não ao conhecimento, mas sim às vontades e às ações interiores. Assim, temos que a razão prática é o espaço seguro das determinações da vontade. Formalmente, a razão prática é a associação imediata da vontade às representações da razão. Deste modo, qualquer fundamento externo à determinação da vontade pura é excluído. Admitir a forma da razão prática, então, significa não atender às determinações externas, respondendo apenas a si mesmo. Quando a razão prática se refere a uma ação não-livre, tal como no caso da razão teórica, ela empresta ao objeto a faculdade de se autodeterminar e o considera segundo esse princípio. Cabe ao objeto provar que é o que é por causa da sua própria vontade, sua própria determinação. Bem realizando essa tarefa, o objeto surgirá como se livre fosse, regido pelo princípio da similaridade à liberdade. Como a liberdade é apenas emprestada, teremos a concordância do objeto com a forma da razão prática traduzido como liberdade no fenômeno. Isso porque a liberdade é uma idéia irrealizável no mundo dos fenômenos. Nada pode ser realmente livre. Essa

liberdade que surge no objeto é aparente, é apenas autonomia no fenômeno; não é liberdade de fato.

Uma das grandes contribuições de Schiller para a investigação acerca da experiência estética do belo é, justamente o seu deslocamento da razão teórica para a razão prática. O autor acredita que no âmbito da razão teórica o belo não pode residir pelo fato de que ele não é justificável por conceitos. Além disso, é sabido que nenhuma experiência estética conduz ao conhecimento, não sendo, portanto, lógica. Assim, já que a razão teórica é o espaço do conhecimento, o belo só pode ser encontrado na razão prática. Isso porque o belo tem que estar, indiscutivelmente, no campo da razão. A partir do exposto, ficam evidentes quatro modos de ajuizamento. Se o conceito concorda com a forma da razão teórica, é um ajuizamento lógico. A concordância entre conceito e forma é chamada conformidade à razão. Se uma intuição concorda com a forma da razão teórica, é um ajuizamento teleológico. Considerando seu caráter análogo à forma da razão, temos a similaridade à razão. Quando uma ação livre, regida pela vontade, concorda com a forma da razão prática é um ajuizamento moral e a esse acordo chamamos eticidade. E, finalmente, quando uma ação não-livre concorda com a forma da razão prática surge o ajuizamento estético e a essa analogia damos o nome de beleza.

Portanto, para Schiller, beleza nada mais é do que liberdade no fenômeno. Um objeto é considerado belo quando surge como se livre fosse, como se todas as suas formas respondessem a uma determinação de sua vontade pura, estando esse objeto livre de quaisquer interferências externas. Em outras palavras, é como se o próprio mármore tivesse, por si só, tomado a forma de Davi. Quando nos deparamos com a obra de Michelangelo, não há como imaginar ou lembrar que há um artista por trás da obra, uma força que agiu diretamente sobre aquele material, impondo a ele uma forma contrária a sua natureza. Para Schiller, Davi é uma obra bela justamente porque surge como se livre fosse, como se a forma fosse resposta a um desejo do material. Não se pode perceber o trabalho do artista, não se pode notar a imposição de uma vontade, não se pode perceber nada para além da obra de arte em si.

É indiscutível, e todos sabemos, que Davi não pode ter sido criado pela “determinação da vontade pura do mármore”. Seres inanimados não têm vontade, como aprendemos ainda na infância. Contudo, a forma dessa obra nos leva, como

também levou Michelangelo, a achar que Davi pode falar a qualquer momento. A obra de arte deixa de ser mera representação, para ser uma criação. Schiller considerava o belo e a arte “um objeto que está em contato imediato com a melhor parte de nossa felicidade e não muito distante da nobreza moral da natureza humana”<sup>19</sup>.

É possível depreender do exposto que há uma forma de encarar os fenômenos a partir da nossa simples exigência de que eles sejam o que sejam por si mesmos, isto é, sem depender de nada externo a eles. E é somente no âmbito da razão prática que se torna possível a busca por essa autonomia e também a sua realização, pois a liberdade no fenômeno ocorre tal qual a forma da razão prática. Quando associada às ações livres, a razão prática espera que nem a matéria nem o seu fim possam ser percebidos. Sua única evidência deve ser sua forma pura, análoga à autodeterminação da vontade pura. A liberdade no fenômeno, então, é a sua autodeterminação.

Pode-se, pois, afirmar o seguinte como princípio: que um objeto se apresenta livremente na intuição se a forma do mesmo não obriga o entendimento reflexionante à procura de um fundamento. Portanto, chama-se bela uma forma que explica a si mesma; explicar-se a si mesma significa aqui, no entanto, explicar-se sem o auxílio de um conceito. (Schiller, 2002b, p.70)

Dito de outra forma, uma ação livre é aquela que surge de acordo com a forma da vontade pura, determinada por ela. Já se for determinada por si mesma, sem influências externas, a ação é análoga à liberdade e, por conseguinte, bela. No primeiro caso se configura uma liberdade moral e no segundo uma liberdade estética. Nesse ponto, Schiller parece se contradizer. A sua busca pela autodeterminação é irrealizável de forma plena, visto que não existe na natureza e menos ainda na arte um algo que se realize livre de fins e de regras. A não ser que essa busca se desse no mundo inteligível, onde, definitivamente, a beleza não poderia ser encontrada. Mas o autor se adianta a uma futura crítica e esclarece que não importa que o objeto belo seja conforme a regras, desde que ele apareça como livre dessas regras, como auto-determinado. Até porque, “todo produto belo tem que antes submeter-se a regras”<sup>20</sup>. O importante é que essas regras estejam ocultas, camufladas. O sujeito deve ter meios de, em um juízo de gosto puro,

<sup>19</sup> SCHILLER, 2002a, p.19.

<sup>20</sup> SCHILLER, 2002b, p.69.

abstrair valores teóricos ou práticos, matéria e fim. Tal como propunha Kant, é preciso que o sujeito se comporte diante do belo de maneira desinteressada.

Para isso, basta que desistamos de compreender o ser e as causas dos objetos. Basta que abandonemos a investigação teórica e tomemos os objetos como eles aparecem. Porque na medida em que investigamos e questionamos, o objeto se abre e permite que enxerguemos seu fundamento. Diante de um entendimento inquisidor, não há possibilidade de autodeterminação, de analogia à liberdade.

Mas, se Schiller afirma que a liberdade é apenas uma idéia e que nunca chegamos de fato a conhecê-la, pois ela não existe no mundo dos sentidos, como é possível falar de uma ação livre conforme a liberdade e de ação não-livre que surge como se livre fosse? Vale esclarecer que não há ações livres e Schiller não permite que parem dúvidas sobre isso. Todavia, ao se referir às ações livres, ele trata de ações morais. Como dito anteriormente, agir moralmente significa agir conforme as leis da razão. Aquilo que é moral é, por si só, livre. Isso porque deixa de responder a uma natureza instintiva para atender somente aos desígnios da razão e do imperativo categórico kantiano. Assim sendo, o que se tem é a idéia de que o dever já se configurou como natureza no sujeito moral, de tal modo que sua própria natureza desaparece por completo. A ação moral dita livre apenas é assim definida por Schiller, porque é efeito de liberdade e não porque é a sua efetiva realização. Isso distingue a liberdade moral da liberdade estética, sendo esta última fruto de uma ação não-livre que, no campo do *como se*, se traveste de livre. Resta, portanto, a distinção entre idéia de liberdade, irrealizável, liberdade moral e liberdade estética. É por essa distinção que Schiller se permite falar de uma beleza moral, sem cair em contradição. Ele segue adiante em seu raciocínio e afirma que toda forma que surge atrelada a um conceito revela heteronomia, ou seja, determinação exterior, o exato oposto da autonomia. O objeto no qual se reconhece a heteronomia sofre a coerção do mundo exterior, que sufoca a sua natureza e impinge a ele uma outra forma de existência.

A razão prática, como já explicitado, exige autodeterminação. Isso pode ocorrer em duas frentes: autodeterminação racional e autodeterminação sensível. Por racional compreendemos a supremacia da razão; então onde a autodeterminação é regida por ela tem-se uma determinação moral. Já por sensível entendemos a supremacia dos sentidos; portanto uma determinação estética ou

beleza. Daí que se aquilo que é sensível for determinado por meio da razão, isso violenta a sua autodeterminação pura, gerando a heteronomia.

Tal fato deixa entrever um dos pontos da tese schilleriana: razão e sensibilidade têm vontades diferentes e onde uma se sobrepõe, a outra desaparece. Mas o estudo do belo se configura como um caso a parte, que merece uma análise mais cuidadosa. Beleza é liberdade no fenômeno. Liberdade, por si só, é uma idéia, portanto reside no âmbito da razão. Fenômenos se dão no mundo sensível. Beleza é uma representação racional no mundo dos sentidos. Fica evidente que nem a razão nem a sensibilidade se destacam; há uma reunião harmônica de duas instâncias supostamente irreconciliáveis. No entanto, já vimos que a beleza é uma aparência, um *como se*. Portanto, essa harmonia é apenas aparente, não sendo possível o seu estabelecimento de modo efetivo (ou real). Ainda assim, o belo encarna a nossa verdadeira destinação, ser livre. A beleza moral aparece no exato instante em que o dever se tornou natureza no homem. E por isso não se consegue enxergar nenhuma espécie de violência à sensibilidade. Nas palavras de Schiller:

Não queremos ver coerção em parte alguma, nem quando a razão mesma a exerce, queremos saber respeitada também a liberdade da natureza, porque consideramos ‘todo ser, no ajuizamento estético, um fim em si mesmo’ e a nós, para quem a liberdade é o supremo, nos indigna que algo seja sacrificado ao outro e deva servir de meio. Por isso uma ação moral nunca pode ser bela quando assistimos à operação pela qual ela coage a sensibilidade. Nossa natureza sensível tem pois de aparecer livremente no moral, embora ela não o seja efetivamente, e tem de ter um aspecto tal como se a natureza realizasse meramente o encargo dos nossos impulsos, enquanto se curva sob o domínio da vontade pura, justo contra os impulsos. (Schiller, 2002b, p.77/78)

A partir desse ponto, o autor se dedica a demonstrar a condição objetiva do belo. E para isso, ele se detém sobre dois pontos: provar que aquilo que está presente no objeto belo, ao ser retirado, lhe retira a beleza e também provar que a liberdade no fenômeno atua frente à faculdade de sentir da mesma forma, obtendo os mesmos resultados da experiência estética com o belo. A fim de realizar o que se propôs, Schiller retoma a questão da impossibilidade plena da liberdade. A essa altura de sua investigação, ele avança mais um pouco e afirma que sequer é possível à liberdade aparecer como positivamente livre, já que não passa de uma idéia da razão. Por isso, o que ele pretende evidenciar é, justamente, que há que se buscar uma propriedade dos fenômenos que quando representada nos conduza à idéia de liberdade, para que possamos referi-la ao objeto e, por conseguinte,

ajuíza-lo belo. Mas como efetuar a representação da liberdade se ela é apenas uma idéia?

Para responder a essa pergunta, Schiller observa que ser determinado do interior e ser determinado por si mesmo são a mesma coisa. Tudo o que há ou é determinado do exterior ou do interior. O que importa é que a marca de determinação é do exterior e a ela nós atribuímos valores positivos ou negativos. O autor tenciona compreender como se dá a representação negativa do ser determinado do exterior. No caso de isso não aparecer, o sujeito não tem meios de enxergar a liberdade, a determinação interna, e não pode reconhecer a beleza. A representação da determinação interna, de acordo com o que esclarece Schiller, tem que ser necessária, uma vez que o ajuizamento do belo é necessário e exige o assentimento de todos. Daí que, obrigatoriamente, a representação da liberdade tem que trazer junto a si a marca negativa da determinação, isto é, a não determinação do exterior. E é função exclusiva do objeto fazer saltar aos nossos olhos a sua determinação interior. O objeto deve despertar em nós o impulso de buscar o determinante.

É preciso que haja algo no objeto que o tire da série infinita do insignificante e do vazio e estimule nosso impulso de conhecimento, pois o insignificante é quase o mesmo que o nada. Tem de apresentar-se como algo *determinado*, pois nos deve levar ao *determinante*. (Schiller, 2002b, p.83)

É função do entendimento procurar esse determinante e, por isso, ele é trazido à baila. Ele deve ser estimulado a refletir sobre a forma do objeto e nunca sobre a matéria, já que o entendimento refere-se exclusivamente à forma. Essa forma deve existir sob uma dada regra, a qual o entendimento deve ser conduzido: “toda formação ou forma consiste na limitação e é, pois, de certo modo, uma restrição surgida ou por uma regra ou pelo acaso”<sup>21</sup>. A faculdade do entendimento necessita de regras e apenas quando exposto a elas consegue atuar. Mas ser conduzido a uma regra não implica ter que conhecê-la. Não há nenhuma obrigatoriedade de que o entendimento justifique a regra, ele apenas precisa ser capaz de reconhecer a sua existência. Caso contrário, se disposto a conhecer a regra, o entendimento não permitiria a aparência da liberdade. Em outras palavras,

---

<sup>21</sup> SCHILLER, 2004, p.67.

o entendimento, então, é conduzido a uma regra indeterminada; perceptível, mas não determinável.

Seguindo adiante, Schiller admite que uma forma existente sob uma regra é nomeada conforme à arte ou à técnica. Se apenas uma forma segundo regras pode estimular o entendimento, temos que apenas é possível perguntar sobre o fundamento se este não for dado, se for uma determinação interna; o fundamento externo é logo notado. Portanto, a liberdade não pode ser apresentada sem o auxílio da técnica, “a união do múltiplo segundo fins”<sup>22</sup>. Mediante esse raciocínio, Schiller engendra uma segunda condição básica do belo, a saber: “beleza é natureza na conformidade à arte”<sup>23</sup>. Somente a técnica torna viável a aparência da liberdade. A sua representação prescinde absolutamente dela.

Em qual sentido Schiller aplica o termo natureza? Essa pergunta merece uma atenção especial. Isso porque o conceito de natureza se refere, ao mesmo tempo, à esfera sensível, a qual se atém o belo, e à dimensão da liberdade no interior dessa esfera. A natureza é aquilo que é por determinação de si mesmo; arte, por sua vez é aquilo que é por meio de uma regra. Daí depreendemos que natureza na conformidade à arte é a adequação da autodeterminação da natureza a uma regra, ou seja, a regra atuando sobre si mesma. Nas palavras de Schiller, liberdade na regra ou regra na liberdade. Dentro dessa perspectiva, o termo natureza também pode denotar aquilo que é único no ser, que o diferencia do resto. Portanto, a sua essência.

Por isso, aquelas qualidades que um objeto tem em comum com todos os outros não são propriamente pertencentes à sua natureza, embora essas qualidades não possam ser retiradas sem que ele deixe de existir. Pela expressão *natureza* é designado meramente aquilo pelo que a coisa determinada se torna o que ela é. (Schiller, 2002b, p.85)

Partindo desse pressuposto, por natureza em uma coisa técnica podemos compreender a sua própria forma técnica. E tudo o que lhe é estranho como heteronomia. No entanto, não basta que um objeto seja conforme a técnica para que seja belo. Se assim o fosse, acabaríamos por confundir beleza e perfeição, visto que a última só o é mediante a exata reprodução das regras. A beleza depende sim das regras, como já foi esclarecido, mas essa técnica tem que

<sup>22</sup> SCHILLER, 2004, p.67.

<sup>23</sup> Id., 2002b, p.85

aparecer como se fosse a sua própria natureza, como se fosse natural e inerente a ela. É imprescindível para a plena representação da beleza que haja efetivas harmonia e consonância entre a coisa e a sua técnica, o objeto e a regra.

Essa harmonia, todavia, só funciona diante das determinações externas. A essência da coisa encara essa técnica como uma violência impingida a si, como um algo estranho, fruto da heteronomia. Por isso, Schiller afirma que

A técnica é, pois, em toda parte, algo de estranho onde não brota da coisa mesma, onde não é uma com a existência da coisa como um todo, onde não vem a partir do interior, e sim lhe está dada, sendo pois contingente. (Schiller, 2002b, p.89)

Em outras palavras, natureza é o princípio interno da existência numa coisa, a “necessidade interna da forma”<sup>24</sup>. Essa coisa tem que se apresentar ao mundo por meio da heautonomia, isto é, pelo estabelecimento de uma regra que age em si mesma, uma regra própria, engendrada por si mesma e voltada para si mesma. É uma espécie de autodeterminação reflexiva. No belo, o objeto tem a sua própria lei, ordenando e obedecendo simultaneamente.

Schiller, nesse ponto, interrompe a sua elocubração para esclarecer o caráter objetivo do que se dedicou a desvelar. Fia-se na justificativa de que os conceitos evocados em sua explanação (autonomia, heautonomia, liberdade e conformidade à arte) são propriedades objetivas dos objetos, inerentes e inatos a eles e, portanto, independentes de qualquer sujeito ajuizador. Os objetos carregam esses conceitos em si, são parte da sua bagagem e ainda que o sujeito seja eliminado completamente se mantêm intactos. A razão se revela essencial para que os objetos possam utilizar toda essa objetividade.

Para fortalecer sua tese e a fim de comprovar contra Kant o fundamento objetivo do belo, Schiller utiliza o próprio argumento kantiano. É por meio do que Kant afirmou que ele declara a ampliação da investigação estética engendrada pela sua tese.

A natureza era bela se ela ao mesmo tempo parecia ser arte; e a arte somente pode ser denominada 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 contudo não tem que parecer intencional; isto é, a arte bela

---

<sup>24</sup> SCHILLER, 2002b, p.90.

tem que passar por natureza, conquanto a gente na verdade tenha consciência dela como arte. Um produto da arte, porém, aparece como natureza pelo fato de que na verdade foi encontrada toda a exatidão no acordo com regras segundo as quais, unicamente, o produto pode tornar-se aquilo que ele deve ser, mas sem esforço, sem que transpareça a forma acadêmica, isto é, sem mostrar um vestígio de que a regra tenha estado diante dos olhos do artista e tenha algemado as faculdades de seu ânimo. (Kant, 2002b, p.152)

Fica evidente que, em termos kantianos, a citação acima afirma exatamente o mesmo princípio postulado por Schiller: liberdade na conformidade à arte. A proposição estabelece a técnica como essencial ao belo natural e a liberdade como condição *sine qua non* do belo artístico. É preciso que saibamos, antes de tudo, que o belo é natural, isto é, que ele é por meio dele mesmo. Em seguida, temos que ter a consciência de que o belo deve apresentar-se a nós como se fosse conforme a uma regra. Dessa suposta contradição derivamos o seguinte enunciado: ele é por uma regra que ele deu a si mesmo.

Schiller atenta, então, para um ponto crucial: não deve parecer, pela forma com que se deu o até agora apresentado, que liberdade e técnica residem em um mesmo patamar. A suposta equiparação proposta por ele, na verdade, não existe. A liberdade é o fundamento da beleza. E sobre isso não há o que ser acrescentado. A técnica participa apenas como fundamento da representação dessa liberdade. Em outras palavras, a técnica tão somente tem o papel de viabilizar a representação da liberdade, esta sim essência do belo.

Técnica e liberdade estabelecem relações de naturezas distintas com o belo. Isso posto, Schiller passa a esclarecer a diferença entre beleza e perfeição. Por perfeito compreendemos aquilo que é conforme a regra, que responde a uma determinação prévia. Portanto, aquilo que obedece a técnica. Dentro dessa perspectiva, podemos perceber que o que distingue o belo do perfeito nada mais é que a “*liberdade na técnica*”<sup>25</sup>. O perfeito apresenta autonomia, já que a forma é fruto da determinação do conceito; o belo, no entanto, apresenta heautonomia, pois a sua forma se origina de sua própria determinação interna. Soma-se a isso o fato de que, desde que apresentado com liberdade, o perfeito pode originar o belo. É preciso lembrar que se apresentada uma harmonia entre forma e matéria, entre a técnica e a determinação interna, a regra desaparece e dá espaço para a liberdade. Se a técnica do objeto perfeito puder ser disfarçada em natureza, ele

---

<sup>25</sup> SCHILLER, 2002b, p.93.

imediatamente se eleva à condição de belo. Daí que podemos entrever que o perfeito está longe de ser belo, mas este pode ser perfeito se mantiver a sua aparência de natureza inviolada.

Schiller defende, também, que em quaisquer composições é imprescindível a limitação do individual. Apenas mediante a isso, o todo pode sobressair no objeto. Quando a limitação é impingida ao objeto por ele mesmo surge a beleza. Daí a definição de beleza em uma nova perspectiva: uma limitação engendrada pela força. O autor crê, assim como Kant, que o belo apraz no momento da fruição e que a sua contemplação gera no sujeito uma associação entre imaginação, entendimento e razão prática. E a isso, tal como Kant, ele também nomeia livre jogo. No entanto, diferentemente dele, já que nesse caso estavam em jogo apenas as faculdades do entendimento e da imaginação.

Uma vez cumprida a sua tarefa de estabelecer um princípio objetivo para o belo, Schiller se volta para uma investigação acerca do belo da arte, a fim de encontrar na arte um fundamento supremo. O ponto de partida da sua proposta é o oferecimento de duas espécies de belo da arte: o belo do material e o belo da forma. A ausência do último impede o aparecimento do artista, já que se traduz na imitação da natureza. A associação dos dois promove o grande artista. As palavras de Kant, mais uma vez, inspiram o autor: “Uma beleza da natureza é uma *coisa bela*; a beleza da arte é uma *representação bela* de uma coisa.”<sup>26</sup>

No belo do material, o que se dá a observar é aquilo que o artista apresenta; no belo da forma fica evidente como o artista apresenta. Schiller escolhe começar essa parte da sua explanação pelo belo da forma, pois somente a compreensão das mais simples e fundamentais atribuições dos artistas pode permitir que se entenda o que está em jogo no grande artista.

Descrevemos um objeto ao transformá-lo em conceito, isto é, ao unir as suas características e sob a forma de conceito submetê-las à unidade do conhecimento. Apresentamos um objeto, por sua vez, quando essas características submetidas são referidas imediatamente na intuição. A faculdade que responde pela intuição é a imaginação; então um objeto apresentado é aquele cuja representação é trazida à imaginação. Mas Schiller questiona a legitimidade da apresentação de um objeto dito determinado por si mesmo, uma vez que ele

---

<sup>26</sup> KANT, 2002b, p.157.

sequer se apresenta de fato, pois cede lugar a uma representação sua, uma imitação das suas propriedades encarnada em um outro objeto.

Não é a natureza, de fato, que aparece em sua integridade no belo artístico, mas sim uma imitação sua efetuada em outro médium. Imitar é gerar uma forma análoga naquilo que é materialmente diferente. Dito de outra forma, a natureza de um objeto é representada na arte a partir de um outro objeto que o representa. Portanto, o belo da arte não tem condições de preservar a individualidade e a personalidade daquilo que representa. Soma-se a isso um outro fator referente à individualidade e personalidade do artista que cria o belo da arte.

Assim, temos três naturezas em conflito: a natureza do objeto, a natureza material daquilo que o representa e a natureza do artista, responsável por harmonizar as naturezas precedentes. Esse conflito gera o seguinte problema: como é possível que algo seja representado com liberdade à imaginação, se a desarmonia entre as três naturezas revela heteronomia em relação à natureza desse algo?

Schiller esclarece que basta que encontremos liberdade na apresentação do objeto; as outras duas naturezas (do artista e do objeto) devem desaparecer. Caso contrário, a aparência de liberdade seria destruída, uma vez que ficaria visível a heteronomia. Portanto, a desarmonia entre as três naturezas tem que ser imperceptível. O imitado deve ter força para sobrepujar o elemento imitador (o médium). O material tem que perecer diante da forma. Bem como o corpo deve se perder na idéia e a efetividade no fenômeno. A analogia entre material e corpo, forma e idéia, se explica pelo fato de a natureza do imitado não ser nele mais do que idéia; o que nos leva à constatação de que tudo o que houver de corpóreo se deve ao elemento imitador. É o corpo dele que deve se esvanecer. Na mesma linha de raciocínio, por efetividade podemos compreender aquilo que é, de fato, real, a matéria do elemento imitador. A forma imitada é apenas fenômeno, idéia. O fenômeno tem que vencer a efetividade.

Livre seria pois a apresentação se a natureza do médium aparecesse inteiramente aniquilada pela natureza do imitado, se o *imitado* afirmasse sua personalidade pura também no seu representante, se o representante, através de uma completa renúncia ou, antes, através de uma *renegação* de sua natureza, parecesse tê-la trocado completamente com o representado – em suma – se nada existisse pelo material e sim tudo pela forma. (Schiller, 2002b, p.113)

Contra a beleza, duas situações podem se erguer. Caso a natureza do artista sobressaia, teremos uma obra de arte *amaneirada*, ou seja, conforme a maneira do artista. Mas se a natureza do médium vencer o conflito, a obra de arte, então, terá um caráter *rígido* ou *pesado*. Schiller afirma, na contramão, que obra de arte que aparece como se livre fosse tem *estilo*. E define que o princípio supremo das artes não é outra coisa senão a *pura objetividade* da apresentação.

## 4.2

### A educação estética

Foi para seu mecenas, o príncipe Friedrich Christian von Schleswig-Holstein-Sonderburg-Augustenburg, que Schiller, em uma série de cartas, expôs a sua teoria sobre educação estética. Ao lado da sua correspondência com Körner, essas cartas registram toda a importância que Schiller concedia à investigação filosófica sobre o belo.

Falarei de um objeto que está em contato imediato com a melhor parte de nossa felicidade e não muito distante da nobreza moral da natureza humana. Defenderei a causa da beleza perante um coração que sente seu poder e o exerce, e que tomará a si a parte mais pesada de meu encargo nesta investigação que exige, com igual frequência, o apelo não só a princípios, mas também a sentimentos. (Schiller, 2002a, p.19)

É importante que se tenha em mente a época em que Schiller escreveu essas cartas. O momento era pós Revolução Francesa e o clima era de euforia política. Quaisquer discussões sobre assuntos outros que não a conscientização política dos indivíduos eram tomadas como supérfluas e escandalosamente egoístas. O individual não tinha mais espaço, em um mundo onde a investigação filosófica relegava à arte um papel secundário. Revelando o prestígio do Estado em uma época na qual a atmosfera política se elevava como única detentora do interesse do homem, encerrando em si todas e quaisquer possibilidades reais de avanços no destino da humanidade, Schiller admitia um deslocamento do papel e da função da arte. Diante da glória da cena política, a arte ruía vertiginosa e silenciosamente, o que para o filósofo se traduzia na mais perfeita forma de não se

chegar à liberdade, visto que ele admitia que apenas pela beleza, pela arte se poderia, de fato, alcançá-la.

No entanto, Schiller, contrariado com a idéia de que somente o útil valia a pena, somente a ciência podia fazer a humanidade trilhar um caminho de glória, propõe a retomada da arte como instrumento viabilizador de uma autoconsciência e de uma vivificação espiritual imprescindível ao mundo e à humanidade. Dentro dessa perspectiva, somente a educação estética seria capaz de trazer ao homem o equilíbrio essencial ao seu bem viver. Ao passo que criava uma nova realidade, Schiller admitia que o artista estabelecia os princípios básicos para a liberdade humana. Sobre isso, me deterei mais adiante. Por hora, é preciso compreender seus argumentos:

É-se tanto cidadão do tempo quanto cidadão do Estado; e se se considera inconveniente ou mesmo proibido furtar-se aos costumes e hábitos do círculo em que se vive, por que seria menos dever considerar a voz da necessidade e do gosto do século na escolha do próprio agir? (Schiller, 2002a, p.21)

Com essa afirmação Schiller pretende lançar uma nova luz sobre o papel do sujeito no seu tempo. Ele não nega que sejamos frutos diretos da época em que vivemos, mas nos concede tanto o direito quanto o dever de nos estendermos para além disso, ou seja, de rompermos a fronteira que nos foi impingida e nos destacarmos como cidadãos.

A razão prática kantiana volta à cena para que Schiller assegure o valor do homem que consegue vencer sua própria natureza e responder a sua real determinação racional. Ele sugere que as necessidades físicas têm que se elevar às necessidades morais, propiciando a prevalência da lei sobre os instintos e impulsos. Disso resulta que o homem forja em si mesmo uma nova natureza, oposta por si só a sua natureza real. Essa nova natureza, formada na Idéia, viabiliza a troca do estado de independência pelo estado dos contratos. Por esse último, podemos compreender, a partir de Rousseau, um estado fundamentado nas relações sociais. Grosso modo, o sujeito deixa de se preocupar egoisticamente apenas consigo mesmo (condição inerente ao seu estado natural) e passa a pensar racionalmente no todo, em uma organização social de caráter moral.

No entanto, Schiller ressalta que “todo homem individual (...) traz em si, quanto à disposição e destinação, um homem ideal e puro”<sup>27</sup>. Em outras palavras, se a razão é determinação no homem, ele já carrega em si todos os instrumentos para a sua efetivação. Isso nos conduz à idéia de que o homem é um ser dual. E é o Estado (representação máxima do ser ideal) quem dita as regras de harmonização dessa dualidade. Ou o homem temporal (individual) é oprimido pelo Estado (por meio da força) ou esse mesmo homem se eleva a homem ideal (a lei convertida em natureza).

O Estado não deve privilegiar apenas o homem objetivo. Não é papel de um Estado justo e coerente legitimar uma única faceta humana. Ele deve dar voz tanto àquilo que há de objetivo e genérico quanto àquilo de subjetivo e particular. Isso porque a razão, na medida em que privilegia o todo, sobreleva a parte. Enquanto a razão clama por unidade, a natureza propõe a multiplicidade. O Estado verdadeiramente digno, chamado por Schiller de Estado da liberdade, somente pode surgir da fundição entre ambas as legislações.

Sobrepunhando a parte, o Estado originava dois tipos de sujeito. O homem objetivo é aquele que respeita as leis e age de acordo com elas, de modo que o Estado acaba por ser a tradução máxima de suas vontades. Em contrapartida, o homem subjetivo é aquele demasiadamente apegado a sua natureza e contra o qual o Estado faz valer a sua vontade diante de “uma individualidade tão hostil”<sup>28</sup>. Partindo desses pressupostos, podemos perceber três tipos humanos de comportamento. Se os sentimentos imperam sobre os princípios, ou seja, se a natureza supera a razão, temos o selvagem, sobre o qual o Estado imporá sua força. Quando os princípios tornam-se capazes de destruir os sentimentos, vemos nascer o bárbaro, capaz de quaisquer atrocidades em função do cumprimento das normas. Esses dois modelos ilustram o julgamento schilleriano sobre seu tempo. As barbaridades da Revolução Francesa (o assassinato do rei Luís XIV ainda parecia inadmissível aos seus olhos) provavam que a segunda metade do século XVIII vivenciava o conflito indissolúvel entre bárbaros e selvagens.

A plenitude do homem só era possível mediante a articulação balanceada entre natureza e princípio, sensibilidade e razão. Propiciar esse equilíbrio era, pois, função da arte. Decorre, daqui, a origem do terceiro comportamento: o

---

<sup>27</sup> SCHILLER, 2002a, p.28.

<sup>28</sup> Ibid., p.29.

homem civilizado. Somente este seria capaz de gerar um Estado mais adequado ao homem, menos bárbaro, menos impositivo e mais de acordo com a civilidade e a cultura. O homem civilizado possuía a chance de realizar efetivas melhorias na política. Mas, para mudar o Estado, era necessário um instrumento que não fosse fornecido por ele mesmo, que não estivesse sob sua tutela. Daí as belas-artes. Ainda que, como já explicitado, Schiller cresse que o homem é filho de seu tempo, esperava que esse mesmo homem não se tornasse um escravo, o que significa afirmar a obrigação de não sucumbir ao modelo somente por sua força. O Estado fornece o possível, mas a arte abastece os sujeitos com o necessário. A função do artista não era outra senão “empenhar-se em engendrar o Ideal a partir da conjugação do possível e do necessário. Deve moldá-lo (...) nos jogos de sua imaginação e na seriedade de suas ações; (...) em todas as formas sensíveis e espirituais, e lançá-lo silenciosamente no tempo infinito”<sup>29</sup>.

Isso posto, Schiller sugere uma reflexão sobre seu tempo presente. Ele crê que o que se vê, definitivamente, está longe desse ideal de equilíbrio e plenitude. E envergonha-se diante de um estado selvagem que nega ao homem a sua dignidade.

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 receptiva.

O homem retrata-se em seus atos, e que figura é esta que se espelha no drama de nossos dias! Aqui, selvageria, mais além, lassidão: os dois extremos da decadência humana, e os dois unidos em *um* espaço de tempo! (Schiller, 2002a, p.31)

É à Revolução Francesa que Schiller se refere. Ele até admite a propriedade da época para uma revolução e uma redefinição de rumos políticos, mas culpa os revolucionários pela péssima condução de seus propósitos. Em breve, mas essencial, consideração sobre a civilização grega, admite que:

Não é apenas por uma simplicidade, estranha a nosso tempo, que os gregos nos humilham (...) Vemo-los ricos, a um só tempo, de forma e plenitude, filosofando e formando, delicados e energéticos, unindo a juventude da fantasia à virilidade da razão em magnífica humanidade”. (Schiller, 2002a, p.36)

---

<sup>29</sup> SCHILLER, 2002a, p.51.

O autor não nega a gritante diferença entre as condições do seu presente e aquelas. Mas ainda assim sugere que a nobreza de caráter do homem grego não encontra eco em seus dias. O homem moderno extrapola e faz um uso incoerente e indeterminado do entendimento, sem reservar espaço para a natureza. É esse desequilíbrio que deixa o homem do século XVIII aquém do homem grego, pois o excesso de razão o endurece e artificializa. O homem grego tinha uma visão mais humana e heróica do mundo. Os valores individuais eram minimizados diante dos valores do conjunto, da sociedade. É bem verdade que essa maximização dos argumentos do entendimento é uma condição da modernidade. Na medida em que o conhecimento se ampliou, as ciências se separaram e o pensamento se estratificou. Esse processo exigiu do homem um rompimento da unidade da sua natureza e, ao invés de apenas aprimorá-lo, mecanizou-o, de modo que não sobrou espaço para considerações que não fossem pragmáticas, objetivas e úteis. Schiller não nega que a civilização grega foi o ápice do progresso da humanidade. Mas ele, também, revela que esse progresso rouba do homem a sua integridade. Portanto, não restou à humanidade nenhuma alternativa que salvasse a pureza da natureza do artificialismo da razão.

Na verdade, o autor não acha muito justo que se sacrifique a parte pelo todo, ou seja, que se fragmente o sujeito, a fim de desenvolver racionalmente as sociedades. Assim, é atribuição do próprio homem buscar o caminho que torne viável a reconciliação entre natureza e razão, o restabelecimento de sua integridade perdida. E ele não pode esperar que isso venha do Estado, já que esse, à época dos escritos de Schiller, era o detentor da responsabilidade pela fragmentação do sujeito. Foi em nome da instituição desse Estado que o homem abriu mão de sua natureza, de suas particularidades, de sua essência. Em contrapartida, também não poderia advir do Estado da liberdade a solução para os males do progresso, pois ele mesmo deveria ser um produto dessa humanidade aperfeiçoada.

De onde vêm, pois, esse domínio ainda tão geral dos preconceitos e esse obscurecimento das mentes, a despeito de toda a luz que filosofia e experiência acenderam? Nossa época é ilustrada, isto é, descobriram-se e tornaram-se públicos conhecimentos que seriam suficientes, pelo menos, para a correção de nossos princípios práticos. O espírito de livre investigação destruiu os conceitos ilusórios que por muito tempo vedaram o acesso à verdade, e minou o solo sobre

o qual a mentira e o fanatismo ergueram seu trono. A razão purificou-se das ilusões dos sentidos e dos sofismas enganosos, e a própria filosofia, que a princípio fizera-nos rebelar contra a natureza, chama-nos de volta para seu seio com voz forte e urgente – onde reside, pois, a causa de ainda sermos bárbaros? (Schiller, 2002a, p.46)

Schiller explica que, na medida em que se ampliam os domínios da razão, os sentimentos são constantemente ameaçados. Faz-se necessário que se sacudam os alicerces da sensibilidade, para que se reorganizem as bases que vão lidar frontalmente com uma mente racionalmente mais desenvolvida e esclarecida. É lógico que é muito mais fácil que a vida se construa sobre ilusões seguras e enganos confortáveis. E é por isso que as mentes ilustradas esbarram em uma resistência sensível, em uma espécie de negação do desconhecido. Reside aí a contradição entre uma época ilustrada e um comportamento bárbaro, descrita por Schiller como o grande equívoco do século XVIII. O autor lança mão de um dito de Horácio para utilizá-lo como palavra de ordem: *Sapere aude!* É imprescindível ao homem ter a ousadia de saber, se dispor a mergulhar nos meandros do conhecimento e da sabedoria, ainda que isso o tire do cômodo repouso dos que se contentam com a superficialidade e com a imutabilidade.

Parece, a esse ponto de sua teoria, que Schiller não consegue escapar de um pensamento tautológico. Porque ele afirma que a atmosfera política ideal deve gerar o homem civilizado, mas, também, deixa claro que é esse mesmo homem que deve se empenhar em fundar essa humanidade melhor. Ele se questiona sobre a possibilidade do homem enobrecer o seu caráter a despeito de um Estado bárbaro e autoritário. E oferece como solução a libertação desse Estado por meio das belas-arts. Aqui, finalmente, Schiller chega ao seu ponto e propõe que a arte encarne a salvação da humanidade decaída e desestabilizada.

Tanto a arte quanto a ciência estão livres das determinações da vontade do homem. Ainda que o homem ou a época perverta o artista, a arte reina absoluta. As verdades se mantêm, isto é, é impossível falsificar a arte e, por isso encontramos nela um terreno seguro para a libertação do homem das corrupções da sua época. Para o verdadeiro artista Schiller anuncia:

Dá ao mundo em que ages a *direção* do bem, e o ritmo calmo do tempo trará a evolução. (...) No silêncio pudico de tua mente educa a verdade vitoriosa, exterioriza-a na beleza, para que não apenas o pensamento a homenageie, mas para que também os sentidos apreendam, amorosos, a sua aparição. E para que

não te aconteça receber da realidade o modelo que deves oferecer-lhe, não te atrevas à sua duvidosa companhia antes de estares seguro de um cortejo ideal em teu coração. Vive com teu século, mas não sejas sua criatura; serve teus contemporâneos, mas naquilo de que carecem, não no que louvam. (Schiller, 2002a, p.52)

Que a arte seja capaz de recuperar o homem é compreensível. Resta saber como é possível que ela aja em duas vias opostas sendo apenas uma. Em outras palavras, de que forma a arte contém a natureza no homem selvagem e a liberta no bárbaro? Como é possível a ela atuar em duas frentes? A partir deste ponto, Schiller atém-se a uma explicação bastante precisa, na qual lança mão de conceitos demasiadamente específicos e sobre os quais me deterei mais demoradamente.

O exercício da abstração no filósofo conduz a dois conceitos últimos: pessoa e estado. Por pessoa podemos compreender aquilo que é imutável no homem, ou seja, sua essência e por estado podemos depreender, contrariamente, aquilo que padece de eterna mutação. Em outras palavras, a pessoa é seu próprio fundamento absoluto. Não advém de nada. É o que é e porque é. Já o estado, pressupondo transição, está todo o tempo sujeito a um fundamento, a uma causalidade. Qualquer modificação origina-se de algo, no tempo. Portanto, pessoa é atemporalidade e estado é, precisamente, o seu contrário. A pessoa não pode ter início no tempo, porque é nela que ele começa. Ela é uma espécie de grau zero do tempo, a partir do qual ele tem início. O estado, por sua vez, liga-se indissociavelmente ao tempo, já que “o tempo é a condição de todo vir a ser”<sup>30</sup>.

No entanto, sem esse vir a ser o homem jamais seria um ser determinado. A proposição *ele existe* pode ilustrar com exatidão tal relação. Sem transformação, *ele existe*. Sem permanência, *ele* existe. O equilíbrio essencial à condição de perfeição é o alcance da completa proposição *ele existe*. Devido a isso, podemos reconhecer no homem uma tendência à divindade. Isso porque as marcas da divindade são, exatamente, a proclamação da potencialidade, ou seja, a realidade de todo o possível, e a unidade do fenômeno, a necessidade de todo o real.

O homem, então, deve buscar a realidade absoluta, convertendo em mundo tudo o que não for mais do que forma e somando ao fenômeno todas as suas disposições. Deve, também, exigir a formalidade absoluta, abandonando aquilo

---

<sup>30</sup> SCHILLER, 2002a, p.60.

que for apenas mundo e dando às suas modificações uma dose de coerência. Em outras palavras, o homem tem que realizar dois processos: exteriorizar o seu interior e formar o exterior. Essa missão é acarretada pela invasão da realidade no interior do homem. O elemento externo a ele o envolve e o transforma, exigindo dele a reestruturação necessária à manutenção do diálogo saudável entre interior e exterior, entre parte e todo, sujeito e grupo. Essa influência externa é percebida pelo homem, gerando nele as sensações que devem ser assimiladas e postas de acordo com seu interior. Isso se dá mediante a internalização das experiências. Dessa forma, o ente imutável acompanha o ente mutável, mantendo a integridade do ser. Assim, a fim de “dar realidade ao necessário em nós e submeter a realidade fora de nós à lei da necessidade”<sup>31</sup>, Schiller propõe que somos guiados por modelos distintos de impulsos.

O impulso sensível se constitui no desejo da mudança, no imperativo mesmo de tornar matéria aquilo que é, ainda, apenas forma. Dito de outra maneira, este é o impulso responsável por deixar a nossa marca no mundo, tornando-nos sujeitos. É esse impulso que dá ao homem a sua condição de limitação; é por causa dele que não nos perdemos no infinito de nossas abstrações. Ele é o instrumento de poda do sujeito. O impulso sensível mostra ao homem que ele é indivíduo, o constante chamado da sua sensibilidade o corporifica, lembrando-o a todo instante de sua condição material. O impulso formal, em contrapartida, parte da razão para suprimir o tempo e a modificação. Daí ele ter apenas uma determinação, agora e sempre. Funciona de modo a propiciar a manutenção da pessoa apesar do estado, a permanência da essência a despeito das alterações. Enquanto o primeiro impulso estabelece verdades e regras momentâneas, articuladas apenas com o efêmero, o segundo estabelece regras eternas, desarticuladas das transitoriedades, perpassando os momentos e as nuances. O impulso sensível rege a natureza e o impulso formal, a moral e as leis.

Quando o homem se vê sob o jugo do impulso formal, ele abandona as correntes e deixa de ser a representação de uma multiplicidade. Ele se afasta do campo dos fenômenos e na condição de “unidade de Idéias”<sup>32</sup> se eleva. Contudo, ainda que pareçam opostos, esses impulsos trabalham em conjunto, de modo que um regula o funcionamento do outro. Vale lembrar que eles não atuam nos

---

<sup>31</sup> SCHILLER, 2002a, p.63.

<sup>32</sup> Ibid., p.65.

mesmos objetos (o impulso formal não pretende a unidade no estado, bem como o impulso sensível não deseja a modificação na pessoa) e, por isso, não podem se chocar. Eles não estão em posições contrárias, mas apenas residem em campos diferentes.

Cabe à cultura garantir que os dois impulsos trabalhem e respeitem suas fronteiras. Schiller afirma que o homem em sua máxima plenitude apresenta tanto a capacidade de fomentar a faculdade receptiva com os mais variados estímulos advindos do mundo, ampliando-a em seus domínios, quanto permitir à faculdade determinante seu livre vôo, concedendo a ela autonomia em relação aos sentidos. Dito de outra forma, o homem absolutamente completo vive em uma cultura capaz de alimentar e motivar seus dois impulsos. Ele deve evitar que a liberdade aniquile a sua sensibilidade e lutar para manter a sua personalidade apesar da sensibilidade. Pessoa e estado devem estar em equilíbrio. A liberdade e a sensibilidade devem se respeitar mutuamente para que o homem possa escapar da maléfica influência de um impulso dominador, que, ao gerar a desarmonia, o fragmenta e esfacela, retirando-lhe a capacidade de se erguer sobre um Estado opressor.

Os dois impulsos têm, portanto, limitação e, pensados como energias necessitam de distensão (...) A distensão do impulso sensível não pode, entretanto, ser o efeito de incapacidade física e de um embotamento das sensações, o que merece desprezo em qualquer lugar; ela tem de ser uma ação da liberdade, uma atividade da pessoa, que modera a intensidade sensível por uma intensidade moral e, dominando as impressões, toma-lhes a profundidade para dar-lhes superfície. (...) Tampouco a distensão do impulso formal pode ser o efeito de uma incapacidade espiritual e de um esmorecimento das forças de pensamento e da vontade, o que rebaixaria a humanidade. (...) Numa palavra: o impulso material tem de ser contido em limites convenientes pela personalidade, e o impulso formal deve sê-lo pela receptividade ou pela natureza. (Schiller, 2002a, p.71)

Assim, mediante uma ação recíproca, o impulso sensível atua no formal e vice-versa. E essa ação é identificada à própria humanidade, isto é, definindo-se como essência mesma do ser humano e constituindo-se em eterna e infinita *aproximação*, visto que não é possível realizar tamanha conscientização. Entretanto, Schiller trabalha, justamente, com a noção de *Idéia*, com o algo irrealizável, mas cuja procura consiste na tarefa mais preciosa do homem. O sujeito que conseguisse, simultaneamente, ser consciente de sua liberdade e sentir

a sua existência teria uma intuição plena de sua humanidade. À vivificação desse estágio, Schiller deu o nome de impulso lúdico. Em outras palavras, o impulso lúdico concilia o dinamismo das sensações e dos afetos com a imutabilidade moralmente constrangedora da razão, harmonizando os impulsos e permitindo a pacífica convivência.

Podendo considerar que o objeto do impulso sensível é a vida e o objeto do impulso formal é a forma, temos que o objeto do impulso lúdico é a forma viva, a plenitude do homem, o grau máximo de sua liberdade. Se sabemos que o homem não é nem apenas matéria nem somente espírito, temos no próprio acordo entre ambos a sua substância maior. Schiller acredita que o homem belo é capaz de dar forma à sua vida e dar vida à sua forma. Porque “somente quando sua forma vive em nossa sensibilidade e sua vida se forma em nosso entendimento o homem é forma viva, e este será sempre o caso quando o julgamos belo”<sup>33</sup>. Como afirmamos anteriormente, a beleza conduz à verdadeira liberdade do homem, uma vez que unicamente ela é capaz de propiciar essa harmonização entre as instâncias. A obra de arte e a beleza estética tornam o homem livre, tanto dos seus impulsos quanto do constrangimento moral. A título de ilustração, podemos tomar a razão e a sensibilidade como dois soldados que trabalham em turnos diferentes. Um belo dia, um deles chega mais cedo para render o outro e esses breves dez minutos, nos quais os soldados vão poder conversar relaxadamente, é a harmonização entre as faculdades. O Ideal da educação estética é estender esse tempo, para que toda vivência humana seja como esses dez minutos.

Schiller, a partir desse ponto, começa a tratar do belo e da experiência estética inerente a ele. Propõe que o estado estético derivado do belo está a meio caminho da lei e da necessidade, fato que se explica porque o belo é a ausência de coerção da forma e da matéria. O autor lança mão da palavra jogo para designar aquilo que não causa embaraço ao homem nem no âmbito externo nem no interno. E é ele mesmo quem antevê uma crítica à expressão por ele escolhida: não seria um tanto depreciativo reduzir a beleza a um jogo? A isso, Schiller faz um contundente esclarecimento. Ao jogar, o homem se torna mais livre, alcança uma maior ampliação de seu ser, visto que o jogo carrega em si a semente de toda determinação. Voltarei a isso mais adiante.

---

<sup>33</sup> SCHILLER, 2002a, p.78.

Assim sendo, afirmar que dada situação propicia o jogo e que o homem joga não resulta em outra coisa senão na exaltação da importância da beleza e da experiência estética do belo. No entanto, o Ideal mais elevado da beleza não pode mesmo passar de uma Idéia, a qual o homem jamais pode alcançar. Temos, portanto, uma beleza Ideal e quimérica e uma beleza possível. Essa última não se funda no perfeito e irretocável equilíbrio entre realidade e forma, mas sim na variação entre os dois princípios, o que concede a ela uma eterna duplicidade. Daí a existência de uma beleza energética e de uma suavizante. A beleza energética é responsável por garantir que os dois impulsos não percam as suas força, isto é, assegurar que ambos atuem no homem com a mesma intensidade. Ela é necessária àqueles que sob o jugo do gosto desprezam o que neles é herança do impulso natural, do estado de selvageria. Já a segunda é definida como a beleza capaz de dissolver a mente e impedir que os impulsos ultrapassem os seus limites, ou seja, se maximizem e desequilibrem o homem. Por isso, a beleza suavizante é a solução para aqueles que sofrem a coerção desigual da matéria ou da força.

Schiller dedica bastante atenção a esse ponto de sua investigação e revela que todo homem no qual se enxerga a hegemonia de qualquer um dos dois impulsos deixa entrever uma violência e um aprisionamento. A verdadeira liberdade advém somente do trabalho conjunto desses dois impulsos. Enquanto um se sobrepuser ao outro, o homem repousará em verdadeiro estado de tensão. Daí que a beleza suavizante dissolve a mente de duas maneiras: contendo a força selvagem e conduzindo o homem no caminho para o pensamento ou acrescentando generosas doses de força sensível ao homem exageradamente moral.

Pela beleza, o homem sensível é conduzido à forma e ao pensamento; pela beleza, o homem espiritual é reconduzido à matéria e entregue de volta ao mundo sensível. (Schiller, 2002a, p.91)

Schiller reconhece que da maneira como ele posiciona a beleza faz parecer que ela abre um campo intermediário entre forma e matéria. E é ele mesmo quem faz questão de explicar que esse campo não só não existe como é impossível que existisse. Não há meios de localizar seja lá o que for a meio caminho de uma distância infinita, muito menos a beleza. Ele trata, então, de apresentar a solução para esse impasse, provando que a beleza liga naturezas opostas, mas sem mediá-

las. O autor exige que se mantenha bastante evidente a noção de oposição entre os dois estados, pois isso é condição de sua ligação, já que somente podemos ligar aquilo que está em lados diferentes. Nasce da oposição mesma o ponto de partida para compreensão da tarefa engendrada pela beleza. Bom, uma vez que são opostos e permanecerão sempre assim, esses estados encontram na supressão o único caminho possível a sua vinculação. Mas essa supressão deve ser pura e completa, a fim de que ambos os estados desapareçam completa e absolutamente.

Para Schiller, parte da má realização dos dois movimentos acima citados o fracasso das propostas racionalistas e sensualistas para conceituar o belo. De um lado, os filósofos racionalistas cometeram o equívoco de, por meio do entendimento, apenas voltarem-se às partes. Em outras palavras, eles pretenderam aprisionar a beleza nos limites do entendimento, evitando considerar o seu caráter de infinitude, de inclusão de todas as realidades. Por outro lado, os filósofos sensualistas foram incapazes de reconhecer limites nas impressões sensíveis. Eles investigaram a beleza escravizados pelo medo de que a observação e o questionamento corrompessem a liberdade da beleza. Os sensualistas, então, mantiveram uma “distância de segurança” da beleza, temendo violentá-la e, assim, não foram capazes de se debruçar sobre todas as suas potencialidades. Nenhum dos dois, portanto, criou reais condições de aproximação do conceito de beleza.

Disposto a elucidar de uma vez por todas as questões sobre o belo, Schiller propõe, nesse ponto de sua investigação, que o homem é habitado por quatro estados, sendo dois de determinabilidade passiva e ativa e dois de determinação passiva e ativa. Por determinabilidade podemos compreender a capacidade ilimitada do homem antes de encontrar uma representação que o determine. Grosso modo, antes de ser algo, o espírito humano pode ser tudo. É o campo de todas e quaisquer possibilidades. Tempo e espaço são instâncias infinitas. Aqui a proposição de Schiller se coaduna com o pensamento de Kant quando ele afirma que ambos são as formas *a priori* da intuição. Se lembrarmos que o *a priori* independe da experiência, está presente antes da intervenção ou participação do sujeito, fica clara a influência da tese kantiana na obra de Schiller, já que determinabilidade também é o espaço da anterioridade. Esse espaço Schiller nomeou de infinitude vazia.

Quando o homem se determina, isto é, preenche aquela infinitude e a torna limitação, ele transforma uma faculdade vazia em uma força efetiva. Ele concede

conteúdo ao que antes era apenas possibilidade e passa a habitar o campo da determinação. O homem engendra a realidade, já que somente a supressão da determinabilidade pode viabilizá-la. Schiller chama a atenção para o fato de que as noções de tempo e espaço só existem mediante a sua negação. É possível a nós conceber um lugar no espaço por causa do espaço absoluto. E a recíproca é verdadeira, já que depreendemos o absoluto do pontual. O ilimitado é condição de existência do limitado e vice-versa. Essa oposição alcança visibilidade em decorrência de um estado-de-ação absoluto que gera o pensamento.

Afirmar que o belo conduz o homem por labirintos que levam do sentimento ao pensamento, contudo, não significa que ele erija uma ponte entre um e outro. O que propicia a passagem de um ao outro é uma faculdade autônoma que tem como ação imediata o próprio pensamento. E essa faculdade atrela a sua aparição à sensibilidade, ainda que se oponha diretamente a ela. Autonomamente, a beleza permite que as faculdades do pensamento se apresentem ao exterior conforme as suas próprias leis. É dessa forma que ela eleva a limitação a uma existência absoluta. No entanto, Schiller chama a atenção para o fato de que, na medida em que a beleza concede liberdade às faculdades do pensamento, parece que essa liberdade não é garantida e nem sempre está presente. Mas não é uma faculdade autônoma? Ele esclarece que ela recebe do exterior apenas a matéria necessária a sua atuação; portanto ela só não age quando não recebe essa matéria. Daí o grande equívoco de se pensar que o bloqueio da liberdade da mente deriva da opressão engendrada pelas paixões sensíveis.

(...) em lugar, contudo, de derivar a fraqueza espiritual do vigor do afeto, é preciso explicar esse vigor predominante do afeto pela fraqueza do espírito; pois os sentidos não podem representar um poder contra o homem senão quando o espírito abdica livremente de provar-se como poder. (Schiller, 2002a, p.97)

Schiller se refere brevemente ao fato de que se a mente tanto pode lançar mão de seu poder quanto abdicar dele é porque ela carrega em si os instrumentos e elementos da atividade e da não-atividade. Para isso ela precisa ser bipartida. Em uma lúcida comparação entre metafísicos e filósofos transcendentais, Schiller admite que isso confundiria os primeiros, mas jamais os últimos. Estes têm a preocupação de sempre esclarecer a possibilidade de tudo; aqueles se bastam em determinar os conhecimentos que tornam as coisas possíveis. Os filósofos

transcendentais querem descobrir quais são as peças da engrenagem, enquanto os metafísicos querem explicar porque cada peça faz o que faz. A despeito disso, o que importa mesmo para Schiller é que aquela bipartição da mente em nada ameaça a unidade absoluta do espírito; pois, é fundamental distinguir, ela existe e atua nele, mas não é ele.

Retomando, temos que os dois impulsos fundamentais trabalham pela satisfação de suas necessidades, voltados para objetos opostos. Esforços da mesma intensidade em sentido contrário se anulam. Daí nasce a verdadeira liberdade da vontade: da recíproca supressão dos impulsos. Isso faz da vontade um poder perante eles, porque se mantém quando eles já se dissolveram. O interessante nesse ponto diz respeito ao fato de que tanto a sensibilidade quanto a autoconsciência prescindem da participação do sujeito. Elas são impulsionadas por seus próprios objetos, de modo que o impulso sensível nasce com as experiências naturais e o impulso racional com as experiências morais. Nas palavras de Schiller:

Uma necessidade *fora de nós* determina nosso estado e nossa existência no tempo através da impressão sensível. Esta é inteiramente involuntária, recebemo-la passivamente segundo a maneira pela qual somos afetados. Da mesma forma uma necessidade *em nós* revela nossa personalidade por ocasião daquela impressão sensível e por oposição a ela; pois a autoconsciência não pode depender da vontade, que a pressupõe. (Schiller, 2002a, p.98)

Do exposto, o autor faz perceber que o impulso sensível precede o impulso racional. Se a autoconsciência só aparece em uma fase posterior à sensação, isto é, se para que a razão reine é preciso que a sensação se retire, é possível inferir que a sensibilidade é um poder que precede o homem. Onde ainda não há um sujeito racional, há um ser dominado pela sensibilidade. Quando se torna um homem, a razão assume as rédeas e passa, ela sim, a ser detentora do poder. Portanto, somente mediante a supressão total do poder da sensibilidade é que a lei consegue ser poder.

Para ir de um ponto ao outro, da sensação para a razão, faz-se necessário que o homem habite, por alguns instantes, aquele espaço da determinabilidade, no qual está livre de toda determinação. Mas aqui esse espaço se apresenta de uma forma distinta daquela já explicitada. Antes, enquanto determinabilidade, o homem carecia de realidade. Agora, a determinação sensível tem que desaparecer, sem que, contudo, a realidade se perca. Em outras palavras, tem que ocorrer a supressão

da determinação para que ela se torne determinabilidade infinita, mas sem que a determinação, condição da realidade, seja destruída. Há de existir, então, uma simultaneidade ativa para que a supressão se dê por meio da reciprocidade. Schiller chega ao cerne da sua questão e postula que esse estado intermediário é o estado estético.

Para contrariar a corriqueira sedução de um falso gosto, fortalecido também por falsos raciocínios segundo os quais o conhecimento do estético comporta o do arbitrário, observo ainda mais uma vez (embora essas cartas sobre a educação estética de nada mais se ocupem além da refutação deste erro) que a mente no estado estético, embora livre, e livre no mais alto grau, de qualquer coerção, de modo algum age livre de leis; e acrescento que a liberdade estética se distingue da necessidade lógica no pensamento e da necessidade moral no querer, apenas pelo fato de que as leis segundo as quais a mente procede ali *não são representadas* e, como não encontram resistência, não aparecem como constrangimento. (Schiller, 2002a, p.103)

A idéia de que as leis no estado estético não têm representação revela, mais uma vez, a aproximação entre as teses schilleriana e kantiana, já que Kant é o primeiro a firmar que o belo apraz sem conceito, ou seja, livre de representações.

Os duplos estados de determinação e determinabilidade propostos por Schiller podem, agora, tornar-se mais claros. A determinação passiva vem de uma limitação externa e atinge a mente quando ela sente. Já a determinação ativa surge de uma limitação imposta à mente por ela mesma e deriva do pensar. Isso posto, podemos tratar do duplo caso de determinabilidade. Ela é passiva quando é infinitude vazia, quando representa somente uma ausência completa de quaisquer determinações. Em contrapartida, ela é ativa na medida em que carece de determinação, mas mantém a realidade. Ela é considerada infinitude plena e conduz ao estado estético.

Daí que é pela disposição estética que o homem recupera aquela capacidade de humanidade, presente antes que ele chegue a cada estado determinado, mas aniquilada quando ele, de fato, chega. Por isso Schiller não hesita em chamar a beleza de nossa segunda criadora, pois torna possível a humanidade, mas nos deixa livres para realizá-la da forma que melhor nos aprouver.

Schiller dá destaque, nesse ponto das suas cartas, a uma questão bastante interessante. O estado estético pode ocupar posições diferentes de acordo com o referencial. Para aqueles que procuram por resultados isolados e determinados, a disposição estética da mente é tida como zero, pois está um passo antes da

determinação e da limitação do conhecimento e da moralidade. Por outro lado, é justamente por causa da ausência de limitação e da presença de uma realidade calcada na soma das forças nela ativas que a disposição estética tem que ser tomada como um estado de máxima realidade, pois abarca todas as possibilidades. O que ainda não é ainda pode ser tudo. A determinação pressupõe exclusão; a determinabilidade opção. Unicamente no estado estético o homem pode vivenciar sua plenitude, livre da coerção das forças.

O estado estético nos torna senhores de nossas duas forças. A autêntica beleza deve ser capaz de impedir que uma força se sobreponha à outra, que a sensação se sobreponha ao pensamento ou vice-versa. Portanto, a verdadeira obra de arte tem que chegar o mais próximo possível desse ideal. Tem que propiciar ao homem um estado de alta serenidade, liberdade espiritual, força e energia. Uma obra de arte que, após a sua fruição, deixa o homem tendenciosamente apto a determinadas formas de sentir ou agir não pode ser considerada bela. Na verdade, essa tendência, na maioria das vezes, é resultado da obra e, também, da nossa maneira de sentir. Cabe ao artista elevar a sua obra à beleza. É dever dele suprimir a matéria e destacar a forma. A matéria não diz e nem deve dizer nada ao fruidor. A forma é que deve arrebatá-lo e conduzi-lo ao estado estético. Se durante a fruição de uma obra apenas o conteúdo ressoa em nós ou é incompetência do artista, incapaz de ultrapassar tanto as particularidades de sua arte quanto o peso da matéria, ou é despreparo do fruidor, que apenas mostra capacidade de perceber as partes, tendo que destruir a organização estética da obra para poder alcançar a fruição.

Schiller volta um pouco em seu raciocínio e propõe, o que pode ser claramente depreendido do que foi exposto até aqui, que é impossível ao homem sensível tornar-se racional se não for por meio do estado estético. Em outras palavras, o homem sensível passa a estético e, posteriormente, a racional. Isso não significa que a verdade e o dever não possam agir no homem sensível. Até porque, já se sabe que a beleza não contribui em nada nem para o conhecimento nem para a moral. A beleza apenas torna fértil o campo do qual nascerá a humanidade, ela apenas fornece a faculdade, mas o homem escolhe como utilizá-la.

O fato é que a verdade não pode ser dada externamente, não pode vir de nenhum outro lugar que não do próprio homem. E somente a disposição estética está apta a oferecer essa verdade. Ela deve ser fruto de uma espontaneidade da

força da mente em sua liberdade. Se falta algo no homem governado pela sensação é, justamente, liberdade e espontaneidade. Nele já atua uma determinação e a livre determinabilidade se perdeu. O estado estético possui os instrumentos para devolver ao homem a sua determinabilidade e permitir a passagem da determinação passiva para a ativa. Portanto, temos que reconhecer que o caminho do estado estético ao estado lógico e moral é infinitamente menos tortuoso que aquele que leva do estado sensível ao estado estético. No primeiro caso, basta que o homem caminhe em sua liberdade e seja posto em contato com algo que o estimule. Mas no segundo caso o homem precisa redefinir-se, precisa engendrar a sua própria fragmentação dentro dos domínios da sensibilidade e, ali mesmo, reconhecer a disposição estética como já atuante em si.

É no campo indiferente da vida física, portanto, que o homem tem de iniciar a sua vida moral; tem de iniciar sua espontaneidade na passividade, assim como a liberdade racional no seio das limitações sensíveis. Tem de impor já às suas limitações a lei de sua vontade. O homem deve, se me permitirdes a expressão, travar guerra contra a matéria em seus próprios limites, para isentar-se de lutar contra o terrível inimigo no campo sagrado da liberdade; tem de aprender a desejar mais *nobremente*, para não ser forçado a *querer de modo* sublime. Isso é alcançado pela cultura estética, que submete às leis da beleza tudo aquilo que nem as leis da natureza nem as da razão prescrevem ao arbítrio humano, iniciando a vida interna já na forma que empresta à vida externa. (Schiller, 2002, p.117)

O homem, em seu processo de desenvolvimento, passa por três estágios: físico, estético e racional. Enquanto está no estado físico, o homem não consegue enxergar o mundo, porque toma o mundo por ele. O mundo para ele não passa de destino e ele não consegue atuar nele. Tal como ele mesmo, os fatos só aparecem isolados e sós. O homem no estado físico desconhece a própria dignidade humana e é servo absoluto das determinações da natureza. Resumidamente, o homem sofre a coerção da natureza enquanto apenas ente sensível, liberta-se dessa coerção ao tornar-se ente estético e suprime a coerção ao transformar-se em ente moral.

Vale a pena questionar – e Schiller não se furta a isso – de que modo se percebem no selvagem os primeiros raios da humanidade. No instante em que aparência, enfeite e jogo seduzirem o homem sensível é porque ele já vê nascer em si um homem mais elevado. Isso se deve ao fato de que ao homem no estado físico é incapaz de produzir seja lá o que for. E a aparência deve ser uma sincera produção humana com vistas ao jogo, essência da bela arte.

Dois são os sentidos que viabilizam que o homem perceba a aparência e a partir dela caminhe pelo real: visão e audição. Na medida em que o olho se torna para o selvagem um instrumento capaz de gerar a fruição, ele não é mais selvagem. Ver e ouvir difere de sentir. O último é passivo e nada deve ao esforço do homem. Já os primeiros são o extremo oposto, são formas criadas pela mente. A disposição para ir além dos limites do enxergar e do escutar é sinal inequívoco de que no homem se desenvolveu o impulso lúdico. A ele se segue o que Schiller chama de impulso mimético da criação, que concede autonomia à aparência. O homem passa a diferenciar a aparência da realidade; ele se torna apto a reconhecer aquilo que é mero jogo e aquilo que é, de fato, real. E, também, consegue perceber que ele e o mundo são coisas separadas e, por isso, pode florescer no homem a semente que o permitirá agir no mundo. A disposição para o impulso estético, então, é só uma questão de tempo naquele que demonstrar, efetivamente, um amor genuíno pela aparência, sendo atraído e seduzido por ela.

O homem aprende a separar a aparência estética da lógica. E reconhece que a última conduz ao engano, na medida em que se pretende realidade. A aparência estética depende de duas simples condições: sinceridade (para não querer ser realidade) e autonomia (para não precisar dela). É importante lembrar que o objeto belo não tem que prescindir de realidade; ele apenas não pode tê-la em destaque. Em outras palavras, o nosso juízo não pode se ater a essa realidade, senão não é estético. A aparência em termos estéticos é a única concebível no mundo moral, porque ela não oferece riscos, não se configura em nenhuma forma de ameaça à verdade dos costumes, à lei, à ordem.

Schiller lembra dos críticos que se ressentem do excesso de atenção e devoção dedicadas à aparência, em detrimento da essência. Para eles, a falsidade é ofensa ao senso de verdade e os costumes grosseiros de outrora são tão desejados quanto a autenticidade e a solidez. Obviamente, não se devem ouvir críticas dessa natureza. Mas a uma crítica Schiller dá ouvidos: é preciso, esclarecem os juízes rigoristas, que estabeleçamos, de uma vez por todas, os limites seguros entre a existência e a aparência. E o caminho para isso, aponta o autor, repousa na urgência em fornecer à imaginação uma legislação própria, que conceda a ela, concomitantemente, autonomia e dignidade aos seus feitos.

Portanto, conforme desistimos de inquirir acerca do fim da arte mimética e aceitamos que ela é aparência, efetuamos uma apreciação livre e desinteressada. E

esse é o primeiro passo para a consolidação da humanidade O embelezamento da existência permite o livre jogo, isento de um fim último. A conformidade a fins sem fim, proposta por Kant, surge para que o homem aprecie a arte sem deslocá-la de seu campo, sem buscar seu fundamento, sem retirar dela aquilo mesmo que a faz bela. Sem exigir dela bondade ou sequer utilidade.

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 a melhor parte de sua alegria. (Schiller, 2002, p.138)

O belo é leve, alegre e livre de toda coerção. No estado estético o homem é pleno, porque promove a liberdade. O Estado estético dá realidade à sociedade, na medida em que equilibra o todo e a parte. Sua fundamentação encontra eco no homem que é rei em si mesmo, cujo comportamento é governado pela beleza, e que reconhece que a sua liberdade pode coexistir pacificamente com a liberdade alheia, donde ambas apresentam dignidade e graça.

Toda vez que a razão não sobrepujar a sensibilidade e, também, a sensibilidade não constranger a razão, teremos uma experiência estética plena e a aproximação total do quimérico estado de liberdade. Portanto, o impulso lúdico fornece a possibilidade de livre jogo entre as faculdades, o que revela não a preponderância de nenhuma faculdade, mas precisamente o contrário, a real e completa harmonia entre elas. O homem esteticamente educado é capaz de “suportar o edifício inteiro da arte estética e da bem mais dificultosa arte de viver”<sup>34</sup>.

### 4.3

#### Sobre o sublime

Da mesma forma que investigou as origens e os contornos da experiência estética do belo, Schiller se voltou, também, para o sublime. E tal qual Kant, ele

---

<sup>34</sup> SCHILLER, 2002a, p.80.

concede ao objeto sublime uma grandeza considerável em relação a nossa natureza. O autor inicia os seus escritos sobre isso afirmando a absoluta aptidão do homem para a liberdade. Isso significa que é a sua vontade, e somente a ela, que ele deve responder. A humanidade é, exatamente, essa capacidade de responder aos desígnios de sua própria vontade, sem submetê-la a poderes externos. Dentro dessa perspectiva, ameaça-nos a humanidade aquele que, por meio da violência, exige que façamos o que não é da nossa vontade. E, por analogia, abre mão de sua humanidade aquele que sofre passivamente a violência. Na medida em que é violentado, o homem deixa de ser homem no seu sentido mais fundamental.

Assim, é atribuição do homem manter-se livre de violência, por meio do fortalecimento de suas forças naturais. E nesse empreendimento, o entendimento é peça fundamental, posto que concede ao homem os elementos para, artificialmente, tornar maiores as suas forças. Mas nem isso é capaz de livrá-lo completamente da coerção das forças que lhe são superiores. Schiller admite que somente a cultura pode, de fato, tornar o homem livre, dando corpo àquilo que é, inegavelmente, conceito. Por meio da cultura, o homem consegue ser o que quer.

O autor aponta dois possíveis caminhos para isso. Ou o homem responde com violência à violência que lhe é impingida ou ele destrói o conceito de violência. No primeiro caso, é preciso que o homem se dedique ao aperfeiçoamento do entendimento e das forças sensíveis, que, aliadas e fortalecidas, se tornam capazes de auxiliar o homem no combate à natureza. Na verdade, ele se torna capaz de ou, de fato, subjugar a natureza, submetendo-a a sua vontade, ou extirpar nela todo e qualquer traço de surpresa. Dito de outra forma, ele consegue dominar a natureza de tal forma que, mesmo sem conseguir controlar os seus efeitos, consegue se pôr seguramente a par deles. Essa opção só é falha pelo simples fato de que, em dado momento, a natureza assume o controle e, a partir dali, o homem não consegue mais se erguer sobre ela. Schiller chama esse caminho tomado pela cultura de “cultura do mundo físico” e afirma que se essa fosse a única forma possível de cultura o homem estaria irremediavelmente privado de sua liberdade.

Resta ao homem, então, encontrar um caminho alternativo de resistência às forças do mundo físico. Assim, ele opta por destruir o conceito de violência, isto é, esvaziar o significado de uma situação que é contrária a sua vontade. Como se dá isso? Ele passa a admitir tal situação como conforme a sua vontade. A situação

continua sendo a mesma, mas o homem deixa de negá-la, revelando uma voluntária submissão a ela, como se houvesse, efetivamente, o desejo de responder aos seus desmandos. Schiller chama essa transformação empreendida no homem de cultura moral. Ao contrário da cultura do mundo físico, a moral não enxerga limites; ela garante liberdade irrestrita ao homem. Temos, então, que a ação condicionada a essa cultura moral será sempre livre, donde concluímos que o homem verdadeiramente livre é essencialmente moral. Tal como já garantido por Kant. Nas palavras de Schiller:

O homem de formação moral, e só ele, é absolutamente livre. Ou ele, enquanto força, sobrepuja a natureza, ou entra em consonância com ela. Nada do que ela exerce sobre ele é violência, porque, antes mesmo de chegar a *ele*, já se tornou *sua própria ação*. E a natureza dinâmica nunca o atinge, porque ele se divorcia livremente de tudo o que ela pode alcançar. (Schiller, 1992, p.51)

O autor chama atenção para o fato de que a resignação que deriva da livre escolha exige um raciocínio mais apurado e esclarecido e uma mais forte e inabalável força da vontade superior. O que nos salva é que não é apenas na esfera da razão que podemos encontrar essa aptidão moral. Também em meio à natureza sensível-racional podemos reconhecer uma tendência estética que cresce no contato com objetos sensíveis e na lapidação dos sentimentos, que acabam por alcançar o impulso idealístico da alma. Dentro dessa perspectiva, Schiller admite que a alma sensivelmente enobrecida, capaz de apreciar o belo de forma desinteressada, está a um passo da independência frente à força da natureza. E, por isso, traz consigo a plenitude da vida.

Schiller parte desse ponto para assumir que por mais desinteressado que seja o agrado, nós desejamos corporificar as aparências. Isso significa que nós exigimos a existência dos objetos. Então, fica fácil perceber que, de alguma forma, ainda nos mantemos presos à natureza, já que a ela se submete toda a existência. O autor mergulha em suas reflexões e conclui que é imprescindível a nós que os objetos existam. Na mesma intensidade, desejamos que as belas aparências assumam uma forma determinada. Portanto, podemos depreender que o ideal é que os objetos existentes sejam tanto belos quanto bons. Mas vale lembrar que não podemos, em hipótese alguma, desejar objetos belos e bons, sob o risco de ferir a premissa do belo kantiano: o desinteresse. Quanto maior for o desinteresse e a exigência com aquilo que existe, mais sublime é a predisposição da alma. O autor

lembra que aquele que insiste na existência de seus ideais morais revela menos uma alma fortalecida que uma alma bela, boa e fraca. Ele esclarece esse ponto observando que o desejo de que existam objetos belos e bons quando insatisfeito gera dor e desânimo. Em contrapartida, a exigência de que o que existe seja belo e bom quando não preenchida gera uma força que inunda a alma. Do exposto podemos, então, reconhecer que o desejo aniquila a idéia de liberdade, mas a exigência sustenta e engrandece a alma.

Isso posto, Schiller passa a tratar dos dois gênios que a natureza nos concedeu. São eles o belo e o sublime. O primeiro é leve, lúdico, alegre. Contudo, o seu limite é o mundo sensível, fora do qual não consegue sobreviver. Ele representa uma espécie de liberdade, mais precisamente aquela que encontramos no interior da natureza. Essa liberdade engendrada pelo belo deriva da harmonização entre os impulsos sensitivos e a lei da razão. Já o sublime se configura em um sentimento de natureza mista, que mescla o prazer e o desprazer. Nesse caso, os impulsos sensitivos deixam de interferir na legislação da razão que, sozinha, atua como se fosse a senhora de si mesma. Soma-se a isso o fato de que a concomitância do prazer e do desprazer em um mesmo sentimento revela a nossa independência moral. Isso porque não é do objeto que deriva a dupla relação de oposição. Não pode ser, porque os objetos só se comportam diante de nós de uma forma. Portanto, nós é que nos comportamos de forma distinta, estabelecendo duas relações opostas frente ao objeto. E isso só se torna possível mediante a presença, em nós, de duas naturezas opostas que se unem mediante a representação do objeto. Para Schiller, experimentar o sentimento do sublime significa, assim, enxergar uma premissa de autonomia, uma libertação das emoções sensíveis, uma conscientização de que podemos nos erguer sobre as leis da natureza.

Partindo desse pressuposto, o autor estabelece que o objeto sublime pode surgir de duas maneiras, a partir de dois elementos cruciais: faculdade de compreensão e força vital. Quando fundamentado na faculdade de compreensão, o sublime falha, uma vez que tentamos, sem sucesso, conceituá-lo. E quando relacionado à força vital, ele é tomado como um poder que nos subjuga. Tal qual Kant, Schiller trata de afirmar que, ainda que o sublime nos apresente provas irrefutáveis de nossas limitações, algo nele nos atrai. E esse algo é, justamente, aquilo que, em nós, pode resistir às forças da natureza e se erguer sobre elas.

Deleitamo-nos com o sensível-infinito, porque somos capazes de idear o que os sentidos não mais alcançam e o entendimento não mais compreende. Entusiasmamo-nos com o que infunde terror, porque somos capazes de querer o que os impulsos abominam e de condenar o que eles almejam. De bom grado deixamos que a imaginação encontre o seu guia no reino dos fenômenos, porque, ao cabo, não passa de uma força sensível que triunfa de outra força igual. (Schiller, 1992, p.55)

No entanto, o autor lembra que, a despeito do que há de ilimitado na natureza, ela não consegue abarcar o grandioso absoluto em nós mesmos. Donde se conclui que, ainda que o homem esteja à mercê da natureza, a sua vontade é autônoma. Dentro dessa perspectiva, em uma espécie de metalinguagem, a natureza lança mão de meios sensíveis para nos atestar que somos muito mais do que seres sensíveis. A sensibilidade é uma característica, um traço do homem, mas não pode ser sua senhora absoluta. A experiência estética do sublime nos distancia da escravidão dos sentidos; ela nos ensina a não nos subjugar ao poder da sensação. Em uma situação bastante diversa da engendrada pelo belo, o sublime promove o embate entre a razão e a sensibilidade. Prova de que não é apenas a harmonia entre essas instâncias que nos atrai, posto que o sublime nos arrebatava com uma violência irrefreável. Em meio à experiência sublime, o homem distingue no seio de si mesmo o homem físico e o moral, postos em lado diferentes. O que para o primeiro representa limitação e finitude, para o segundo representa estímulo e força. O que intimida o homem físico, impulsiona o homem moral. Nessa lei se baseia o sublime. Schiller, a fim de jogar uma nova luz sobre a questão, apresenta a seguinte situação:

Suponhamos que um ser humano tenha todas as virtudes que, unidas, produzem o *belo caráter*. Que encontre prazer na prática da justiça, da caridade, da moderação, da perseverança e da fidelidade. Todo dever, cujo cumprimento as circunstâncias lhe proponham, transforma-se-lhe em leve recreação, e a felicidade não dificulta ação alguma a que possa convidá-lo, a qualquer tempo, o seu coração filantrópico. A quem não encantará essa bela consonância dos impulsos naturais com os preceitos da razão, e quem poderia abster-se de estimar tal pessoa? (Schiller, 1992, p.57)

Haverá, efetivamente, virtude, nesse caso? Será virtuoso o homem que age segundo a satisfação de seus próprios desejos? Pelo exposto, podemos perceber que a prática do bem é condição de satisfação para esse homem. Por esse panorama não conseguimos reconhecer se a fonte de suas ações deriva, de fato, da pureza do

seu coração. O que vemos é, tão somente, o cumprimento de algo que gera prazer. Em outras palavras, as ações desse homem respondem, unicamente, a uma exigência do mundo sensível. Ele pratica o bem, porque isso apraz e as situações são favoráveis.

Deixemos, porém, que esse mesmo indivíduo venha a cair numa grande desgraça. Que se lhe roube os bens; que se lhe destrua o bom nome; que doenças o atirem a um leito de dor; que a morte ceife a todos que estima e que todos em confia o abandonem na necessidade. Que se o procure então e se exija do infeliz a prática das mesmas virtudes de que o encontravam tão prestativo quando ainda ditoso. Caso, neste transe, venha-se a encontrá-lo o mesmo de antes; não lhe arrefecendo a pobreza a sua caridade; nem a ingratidão a sua obsequiosidade; a dor, a sua serenidade e a desgraça própria, o seu interesse pela felicidade alheia; notando-se-lhe as transformações causadas pelas circunstâncias nas suas feições, mas não no seu comportamento; na matéria, mas não na forma do seu agir: tal fato não mais encontraria nenhuma explicação suficiente à base do *conceito da natureza* (segundo o qual é absolutamente necessário que o presente, considerado como efeito, decorra de algo passado, considerado como sua causa), porque nada pode ser mais contraditório que a permanência de um mesmo efeito, quando a causa se transformou em algo oposto. (Schiller, 1992, p.57/58)

Nesse caso, sim, reconhecemos a ligação entre o caráter das ações e a pureza do coração. Porque mesmo na mais profunda adversidade, o homem se manteve bom, demonstrando a retidão de seu caráter. Não podemos mais supor que a prática do bem se origina da satisfação de um impulso de felicidade, ou seja, não podemos mais atrelá-la às condições sensíveis. Resta, portanto, deslocá-la para onde a razão a alcança com suas idéias, mas lhe escapa a conceituação do entendimento. A atitude retratada nessa citação representa a mais absoluta ação moral, independente da condição da natureza. A virtude moral é irretorquível e não permite dúvidas. Em oposição à bela ação retratada anteriormente, Schiller oferece um retrato do sublime.

Temos a mais clara distinção entre as duas categorias. O belo nos mantém presos ao mundo sensível, enquanto o sublime proporciona a nossa libertação desse mundo. E todos os homens são capazes de vivenciar as duas experiências. No entanto, essa capacidade pode se manifestar de formas diferentes em cada pessoa, isto é, em alguns ela pode ser mais dilatada que em outros. Schiller recorre à arte para auxiliar no pleno desenvolvimento dessas capacidades. O fato é que o terreno, em nós, se prepara primeiro para receber a beleza, o que se justifica na premissa de que é ela que nos conduz ao refinamento, limitando a nossa natureza.

Mas ainda que receba bastante cedo as influências da experiência bela, a natureza garantiu que sua influência aumente gradativamente. Dito de outra forma, a capacidade para intuir o belo não amadurece até que estejamos preparados para as influências do entendimento e do coração. O gosto floresce primeiro, mas esse prazo concedido para o seu amadurecimento assegura à inteligência uma vastidão de conceitos e ao coração uma série de princípios, de modo que, por meio da razão, a sensibilidade se prepara para o encontro com o grandioso e o sublime.

Ao descobrir a possibilidade de liberdade, ou seja, ao reconhecer em si mesmo algo que pode ser permanente (vontade, autonomia), a despeito das transformações da natureza, o homem muda o seu comportamento e passa a espelhar no grandioso relativo daquilo que lhe é externo, o grandioso absoluto que lhe é interno. O vislumbre de que há algo para além da natureza incita o homem a reconhecer em si mesmo uma tendência ao grandioso. Contudo, Schiller admite que não está reservado apenas ao sublime da quantidade o papel de impulsionar a alma e representar o supra-sensível. Há, também, o que é incompreensível aos olhos do entendimento. E essa faceta do sublime não deve ser ignorada. Nesse caso, o homem opta por prazeres arraigados aos riscos, de modo que o entendimento não consegue compreender. Algo é tanto mais sublime e grandioso quanto menos apreensível pelo entendimento.

Schiller reconhece, de forma muito interessante, que a continuada prática de ações que respeitam as limitações conceituais do entendimento, concede ao homem uma vida simplória e agradável. Mas é muito mais instigante arriscar-se, romper as fronteiras, desrespeitar os limites. Portanto, confundir o entendimento é um caminho para que o homem cumpra a sua determinação: ser livre.

O que torna tão atrativa, ao viajante de intuição, a selvagem bizzarria da criação física é justamente aquilo que, mesmo na mais crítica anarquia do mundo moral, abre a uma alma, capaz de se entusiasmar, a fonte de um entretenimento de todo singular. Quem, porém, iluminar a grandiosa economia da natureza com a escassa luz do *entendimento* e tiver sempre, como objetivo, o dissolver em harmonia sua ousada desordem, não há de poder encontrar agrado num mundo em que mais parece reger o absurdo acaso do que um sábio plano e em que, na grande maioria dos casos, o mérito e a felicidade estão em contradição entre si. (Schiller, 1992, p.62)

Partindo desse pressuposto, faz-se necessário que o homem se liberte das exigências do entendimento. Isso porque é atribuição desse entendimento reduzir o

que houver de grandioso na natureza até os limites da sua capacidade. Daí que é preciso transcender o entendimento, a fim de alcançar a verdadeira autonomia frente aos desígnios da natureza. É preciso aceitar que o mundo não é uma cadeia de acontecimentos intocavelmente interligados.

Porque, quando se tira toda ligação entre si de uma seqüência de coisas, obtém-se o conceito de independência, que concilia surpreendentemente com o puro conceito racional da liberdade; É sob essa idéia de liberdade, extraída de seu próprio acervo, que a razão resume numa unidade de pensamento o que o entendimento não consegue reunir em nenhuma unidade do conhecimento. Através dessa idéia, submete-se a perene lucidez dos fenômenos e, assim, ao mesmo tempo, firma o seu poder sobre o entendimento como faculdade condicionada pela sensibilidade. (Schiller, 1992, p.63)

Sob esse aspecto, Schiller sugere que o preço da liberdade é pago de bom grado por aquele que opta pela consciência de sua independência. Ainda que traga consigo uma série infinita de contradições de ordem moral e males de ordem física, a liberdade responde a uma disposição anímica que não encontra eco algum no insosso bem-estar e na ofuscada e enfadonha ordem. Todavia, o autor aponta a existência de um ideal, o qual perseguimos: manter as boas relações com o mundo físico e com o mundo moral. Pois o primeiro nos dá a felicidade, mas o segundo nos concede dignidade. Caso não houvesse o belo, viveríamos a inquietante luta entre as destinações natural e racional. Na medida em que nos voltássemos para as tarefas do espírito, negligenciaríamos a nossa própria humanidade. Em contrapartida, na ausência do sublime e levados pelo belo, esqueceríamos a nossa dignidade. A placidez prazerosa da experiência bela nos conduziria ao abandono da robustez do caráter e do enobrecimento do ânimo, ao descaso com verdadeira determinação do homem. Apenas na concomitante presença do sublime e do belo o homem atinge a sua plenitude. A arte proporciona ambos os tipos de experiência, com uma enorme vantagem percebida por Schiller: ela apresenta as mesmas condições da natureza, mas não carrega as mesmas correntes. O que na natureza é prisão, na arte é libertação.