

UNIVERSIDADE FEDERAL DE OURO PRETO
INSTITUTO DE FILOSOFIA, ARTES E CULTURA
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

GERALDO LACERDA DE OLIVEIRA

**DA AUTONOMIA DA ARTE À AUTONOMIA MORAL: A DUPLA PERSPECTIVA
DA LIBERDADE NA TRANSFORMAÇÃO POLÍTICA ATRAVÉS DA EDUCAÇÃO
ESTÉTICA DE SCHILLER**

Ouro Preto
2018

GERALDO LACERDA DE OLIVEIRA

**DA AUTONOMIA DA ARTE À AUTONOMIA MORAL: A DUPLA PERSPECTIVA
DA LIBERDADE NA TRANSFORMAÇÃO POLÍTICA ATRAVÉS DA EDUCAÇÃO
ESTÉTICA DE SCHILLER**

Dissertação apresentada ao Mestrado em Estética e Filosofia da Arte do Instituto de Filosofia, Artes e Cultura da Universidade Federal de Ouro Preto como requisito parcial para obtenção do título de mestre em filosofia.

Área de Concentração: Estética e Filosofia da Arte

Orientador: Prof. Dr. Bruno Almeida
Guimarães

Ouro Preto

2018

L128a Lacerda, Geraldo.

Da autonomia da arte à autonomia moral [manuscrito]: a dupla perspectiva da liberdade na transformação política através da educação estética de Schiller / Geraldo Lacerda. - 2018.
94f.:

Orientador: Prof. Dr. Bruno Guimarães.

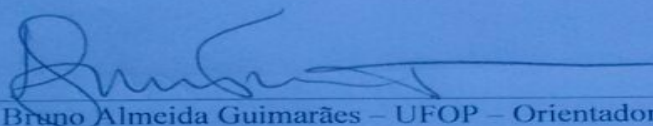
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Ouro Preto. Instituto de Filosofia, Arte e Cultura. Departamento de Filosofia. Programa de Pós-Graduação em Estética e Filosofia da Arte.
Área de Concentração: Filosofia.

1. Schiller, Friedrich, 1759-1805 . 2. Estética . 3. Ciência política - Filosofia. 4. Arte na educação . I. Guimarães, Bruno. II. Universidade Federal de Ouro Preto. III. Título.

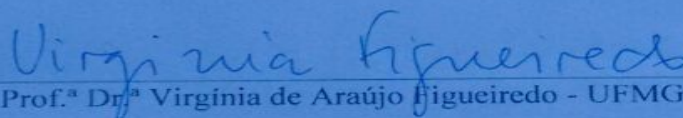
CDU: 111.852

**Universidade Federal de Ouro Preto
Instituto de Filosofia, Artes e Cultura
Mestrado em Estética e Filosofia da arte**

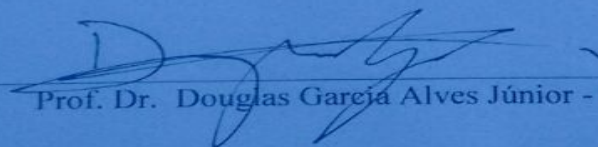
Dissertação intitulada "**Da autonomia da arte à autonomia moral: a dupla perspectiva da liberdade na transformação política através da educação estética de Schiller**" de autoria do mestrando **Geraldo Lacerda de Oliveira**, aprovada pela banca examinadora constituída pelos seguintes professores:



Prof. Dr. Bruno Almeida Guimarães – UFOP – Orientador



Prof.^a Dr.^a Virginia de Araújo Figueiredo - UFMG



Prof. Dr. Douglas Garcia Alves Júnior - UFOP

Ouro Preto, 15 de MAI de 2018.

Ser feliz no contemplar, com a vontade amortecida, sem a garra e a cobiça do egoísmo — frio e cinzento a vida inteira, mas com bêbados olhos de lua! Isto seria para mim o mais querido' — assim seduz a si próprio o seduzido, 'amar a Terra, como a lua a ama, e tão-somente com o olho degustar sua beleza. E isto se chama para mim imaculado conhecimento de todas as coisas, não querer nada das coisas: a não ser poder ficar diante delas com um espelho de cem olhos. (NIETZSCHE, ZA II 15, s/p).

AGRADECIMENTOS

A Deus, pela íntima convicção de que não estaria só e de que nada seria em vão.

Àqueles que torceram por mim, que me ajudaram direta ou indiretamente na conquista deste meu sonho.

Aos meus amados filhos, João e Júlia, pela companhia afetuosa, aos amigos e familiares que muito me incentivaram.

Ao meu orientador Bruno Guimarães, pela solicitude e competência na orientação dessa dissertação.

À doce Bárbara, pelo carinho e compreensão em toda essa trabalhosa trajetória.

Ao meu querido amigo Geraldo Luiz Hemerly, pela generosidade em gastar seu precioso tempo lendo meu texto.

RESUMO

Pretendemos mostrar com essa dissertação que o projeto de uma educação estética do homem proposta por Schiller tem como finalidade reconstruir o indivíduo e a política. Ao partir da obra de Schiller *A Educação Estética do Homem Numa Série de Cartas* (1990), mostraremos o diagnóstico social e político do século XVIII feito por nosso autor, o qual declarou tratar-se de um problema político cuja solução encontrava-se na arte. Pretendemos mostrar porque a arte é capaz de promover mudanças e como ela pode ser usada nesse sentido. Esclareceremos o que permite a Schiller pensar, sem contradição, a ideia de uma arte autônoma, porém, ao mesmo tempo requisitada para promover a dignidade humana e uma sociedade justa. Mostraremos ainda o desdobramento da proposta do projeto político de Schiller cujo caminho passa pela autonomia do homem através da educação estética e pela formação do estado estético. Isso implica uma relação entre moral e estética, a qual mostraremos através do texto “Sobre Graciosidade e Dignidade” (1997) e a obra *Poesia Ingênua e Sentimental* (1991).

Palavras-chave: Schiller; autonomia; estado estético; transformação política.

ABSTRACT

This dissertation intend to show that Schiller's project of an aesthetic education of man wishes to rebuild the individual and the politics. Following Schiller's social and political diagnosis of the eighteenth century made in his work "On the Aesthetic Education of man", we will show that the solutions for the political problems mentioned there lay in art. We intend to explain why art is capable of promoting changes and how it can be used for that purpose. We will explain what allows Schiller to say, without incurring any contradiction, that an autonomous art can be required to promote human dignity and a just society. We will also show that the unfolding of Schiller's political project follows the autonomy of man through the aesthetic education and the formation of an aesthetic state. That implies a relationship between morality and aesthetics, which we will see developed in the text of "On Grace and Dignity", as well as in "On Naïve and Sentimental Poetry".

Keywords: Schiller; autonomy; aesthetic state; political transformation.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO 1	
A ARTE COMO RECURSO PARA EDUCAÇÃO DO HOMEM	14
1. Arte útil e autônoma	16
2. O cenário sócio cultural do século XVIII — o Iluminismo	18
3. A Revolução Francesa e seu paradoxo	21
4. Selvageria e lassidão, marcas da sociedade revolucionária do século XVIII	22
5. Beleza como ligação do conceito à realidade e a construção da política	24
6. A reconciliação entre o sensível e o racional através da arte	25
7. A liberdade como pressuposto para a reconstrução humana	27
8. A liberdade e a estética de Kant	28
9. A Liberdade para Schiller	35
10. A liberdade do artista	37
11. Conceito schilleriano de poesia	38
CAPÍTULO 2	
FORMAÇÃO DO ESTADO ESTÉTICO	40
1. Razão e sensibilidade e o impulso lúdico	45
2. O caminho do coração	47
3. O Poeta ingênuo e o poeta sentimental	48
4. A poesia ingênua e sentimental e a educação dos sentimentos	51
5. O jogo estético como equilíbrio dos impulsos	52
6. A harmonia entre ingênuo e sentimental e a construção da moralidade	54
7. A liberdade — do conceito à realidade	56
8. A formação moral para a construção política - Com Kant e contra Kant	58
9. Uma moral de conciliação entre prazer e dever	59
10. A participação da inclinação na ação moral	61
11. Beleza e liberdade	62
12. Moralidade na liberdade da vontade.....	63
CAPÍTULO 3	
O ESTADO ESTÉTICO COMO CONDIÇÃO DE POSSIBILIDADE DA	

RECONSTRUÇÃO DO HOMEM E DA SOCIEDADE	65
1. O homem cindido	69
2. O predomínio da posse sobre a contemplação	69
3. A aparência como elemento de transição da fruição à contemplação	71
4. A educação dos sentimentos e a cultura estética	71
5. Um cidadão para a constituição	72
6. Uniformidade ou harmonia?	75
7. Educação e formação estética, um ato verdadeiramente político de efeito prático	76
8. Graça como consequência da formação estética	78
9. A voluntariedade e involuntariedade em graça e dignidade	79
10. Bela alma	83
11. A formação da cultura estética — um mero idealismo de Schiller?	83
CONCLUSÃO	86
REFERÊNCIAS	91

INTRODUÇÃO

Depois de analisar a realidade social e política do século XVIII e ver todas as tentativas no sentido de reverter a degradação fracassarem, Friedrich Schiller se põe o desafio de oferecer um caminho. Seu projeto propõe uma intervenção diferente de todas até então experimentadas sem sucesso. De início, Schiller afirma, na “*A Educação Estética do Homem Numa Série de Cartas*” (1990), que o problema não é geográfico, não está em nenhum lugar, senão nas mentes dos homens. Antes de mudar a realidade externa da sociedade era preciso mudar consciência do homem. Assim, o desafio maior consistia em reformar a sociedade e a política transformando a consciência do homem, um trabalho educativo para mais de cem anos, segundo nosso pensador. Neste estudo, utilizaremos as obras “*A Educação Estética do Homem Numa Série de Cartas*” (EE), “*Poesia Ingênua e Sentimental*” (PIS) e o texto “*Sobre Graciosidade e Dignidade*” (SGD)¹.

Primeiramente, explanaremos o contexto cultural e histórico do século XVIII, bem como o caráter moral do indivíduo desse momento. Usaremos a obra EE (1990) para apresentar a análise que Schiller fez do “conflituoso” Iluminismo. Período de grandes transformações em todos os contextos da vida; na política, uma promessa de libertação da opressão por parte da nobreza e o vislumbre da construção de uma sociedade justa e igualitária. A liberdade de expressão religiosa, filosófica, política e artística gerou grande expectativa e todos os anseios foram canalizados para a Revolução Francesa.

Conforme Schiller demonstrou, a revolução foi um fracasso porque não conseguiu realizar a libertação do homem, todo movimento promissor se transformou em barbárie e terror. A tendência de radicalização privilegiando a razão em detrimento da sensibilidade foi causa do fracasso do projeto iluminista. Se por um lado houve maior clareza quanto ao entendimento humano; por outro, esse movimento acabou promovendo um reducionismo alienante dos sentimentos.

Uma análise antropológica levou Schiller a localizar a origem do problema na fragmentação do homem. Para analisar essa fragmentação, usaremos o texto de Schiller “*Poesia Ingênua e Sentimental*” (PIS, 1991). Nesse texto, Schiller fala do tempo de beleza, harmonia e bondade vivido pelos gregos e da ruptura, pois, desde essa ruptura com a natureza, a humanidade se perdeu. Schiller mostra, a partir da figura do poeta ingênuo, o sofrimento pela perda e a busca pelo retorno impossível. Entretanto, na figura do poeta sentimental, ele fala de

¹ As siglas EE, 1990; PIS, 1991 e SGD, 1997 serão utilizadas neste estudo para dinamizar a escrita desta dissertação.

uma busca de reconstrução futura de um ideal. Para Schiller, existe no interior de cada indivíduo uma espécie de recordação da perfeição perdida, sentimento que ele propõe canalizar para a reconstrução racional do homem na figura do poeta sentimental.

A importância da análise desse texto se deve ao fato de que Schiller propõe uma forma de superação efetiva, além de mostrar o início da fragmentação. Ao contrário de se restringir à desolação, trata-se de um texto que realimenta as esperanças apresentando uma saída para uma reconstrução efetiva da sociedade. Outro aspecto importante do texto PIS está no fato de que ele retoma a conclusão do ideal apresentado na obra EE (1990). Nesta está a ideia de que o máximo que se pode aspirar é o belo ideal que se identifica em sua perfeição ao ideal de natureza humana. Mas Schiller deixou mostras através da figura do poeta sentimental de que ele pretende tornar concreta, na vida prática, aquilo que era apenas ideal. Sobre a importância de PIS, Márcio Suzuki (1991) diz na Introdução em que escreveu para esse texto: “A perfectibilidade humana continua sendo a tarefa, mas agora é assumida de modo ativo e constitui, portanto, um dever que o artista, instintiva ou deliberadamente, se impõe.” (SUZUKI, Intr. PIS, 1991, p. 11).

Ao voltarmos às cartas, constatamos que nosso autor mostrará que a degradação continuou ao longo da história, chegou ao século XVIII com indivíduos apresentando consciências e ações tão rudimentares que tornava impossível a construção de uma realidade social justa. Feito o diagnóstico de seu tempo, Schiller se esforça para propor um caminho. Isso ele o faz numa troca de cartas com o Príncipe de Augstemburgo, seu amigo e mantenedor. Demonstrou tratar-se de um problema político que a própria política não seria capaz de resolver.

Nas cartas sobre educação estética, Schiller afirma que aquele problema político cuja lógica do momento insistia que deveria ter solução na própria política somente poderia ser resolvido através da arte.

No primeiro capítulo deste estudo, apresentaremos a arte como recurso e solução para um problema aparentemente político. Mostraremos que Schiller nos apresenta uma arte autônoma, porém, ao mesmo tempo, ele atribui a ela uma função política. Observaremos que, livre de qualquer contradição, a autonomia estética é a primeira forma de liberdade vislumbrada por Schiller. Ainda no primeiro capítulo, abordaremos o conceito de liberdade em Kant para mostrar como Schiller pensa em superar o dualismo kantiano com a liberdade estética.

No segundo capítulo, mostraremos como a arte pode servir de instrumento para educar os indivíduos. Será apresentado o caráter formativo da razão e da sensibilidade tratados como impulsos. Nesse capítulo, discutiremos a ideia de jogo e da formação do estado estético. Essas são condições necessárias para libertar o homem do egoísmo e da corrupção.

Finalmente, no terceiro capítulo, trataremos do estado estético como condição de possibilidade da reconstrução da sociedade. Mostraremos que a formação individual é imprescindível para a construção da política justa. É necessário transformar as consciências individuais para a construção da coletividade. Schiller afirma que criar leis e constituições para os indivíduos sem elevar a sua formação não produziria mudanças. O caminho seguro seria formar cidadãos para a Constituição. Elevar o indivíduo à condição de uma sociabilidade digna é uma tarefa longa, “para mais de um século” (EE, 1990, p. 48), que somente à arte caberia realizar.

O texto “Sobre Graciosidade e Dignidade” (1997) terá grande relevância para mostrar a importância da formação moral. Mostraremos que beleza, moralidade e política encontram-se estreitamente relacionadas na obra de nosso autor. Interessa-nos mostrar que o projeto de uma educação estética de Schiller tem como objetivo principal criar as condições para a construção de uma política e de uma sociedade composta por homens livres.

Recorremos aos textos, SGD (1997) e PIS (1991), por percebermos que os mesmos dialogam com o texto principal — “Educação estética do homem, o qual serviu de fundamento para toda nossa reflexão. Sobre tais textos, Ricardo Barbosa (2014) nos diz: A supervalorização da razão em detrimento da sensibilidade teve seu ponto máximo durante o Iluminismo, no século XVIII. Relativo a essa experiência na história, cabe-nos indagar: O homem iluminista era dotado de dignidade mais elevada? O homem iluminista foi capaz de construir uma sociedade mais humana e mais justa? Perguntamos também, se o caminho oposto ao movimento iluminista enobreceria mais o caráter humano e melhoraria a sociedade. Entregar a condução da vida à mera sensibilidade promoveria a sociedade justa? Está óbvio no pensamento de Schiller que não! Schiller, em EE (1990), questionou o domínio absoluto da razão e chamou a atenção para o esquecimento da dimensão sensível. Sobre isso escreveu: “A formação da sensibilidade é, portanto, a necessidade mais premente da época...” (Carta VIII, ano 1790, p. 49). As leis do Estado não foram suficientes para melhoria do caráter, pois essas se encontravam inseridas naquele contexto de corrupção e produziram resultados tão ineficazes quanto aos de alguém tentando salvar-se de um pântano puxando os próprios cabelos.

O entusiasmo embalado por uma condução equivocada e insuficiente para a realização de um projeto político que elevasse a dignidade do homem teve seu declínio pela falta de preocupação com o caráter formativo do indivíduo. Com a sensibilidade de poeta e o amparo filosófico, Schiller propôs outro caminho. Levado de um lado, pelo embalo da sensibilidade artística, e, por outro, pelo rigor da filosofia de Kant, procurou alinhar a arte com a filosofia e o sentimento com o pensamento na busca de uma direção condizente com a realidade humana.

O caminho é um tanto estreito, mas lúcido e bem orientado. Se as soluções apontadas pelos intelectuais e pela política da época não produziram um resultado efetivamente positivo, era preciso descobrir o que estava errado. Schiller não invalida tudo o que havia sido feito, ele apenas aponta para a insuficiência dos recursos até então apresentados. Fundamentado na filosofia de Kant, ele buscou o que faltava para a construção do solo sobre o qual deveria ser construída a estrada rumo ao ideal de sociedade humana.

Ao demonstrar a convicção de quem havia percebido uma solução para o problema, Schiller apontou o caminho da formação do homem e a construção do estado estético. Sem abandonar a razão, ele buscou a integração da sensibilidade com a mesma como elemento fundamental para a longa caminhada da educação estética. Como educar os sentimentos e manter o homem racionalmente ativo? Tratava-se de um desafio que caberia somente à arte aceitá-lo e conduzi-lo a bons resultados. Evidentemente, não se tratava de uma solução mágica, mas de labor intenso na formação de um caráter livre.

Não será extemporânea a busca de um código de leis para o mundo estético, quando o moral tem interesse tão mais próximo, quando o espírito de investigação filosófica é solicitado urgentemente pelas questões do tempo a ocupar-se da maior de todas as obras de arte, a construção de uma verdadeira liberdade política? (SCHILLER, 1990, p. 25).

Esse era o propósito de Schiller, usar a arte para a construção do que ele considerou a maior de todas as obras de arte, a liberdade política.

CAPÍTULO I — A ARTE COMO RECURSO PARA A EDUCAÇÃO DO HOMEM

Um aspecto relevante no pensamento de Schiller está no fato de ver na arte um instrumento educativo para aperfeiçoamento do sujeito moral e aperfeiçoamento da política. Logo, um primeiro problema surge: ao mesmo tempo em que vê na arte um instrumento, Schiller defende a ideia de uma arte livre. Discutiremos também aqui os efeitos da educação estética na promoção de dois aspectos distintos: 1) Liberdade das potencialidades humanas (experiência do impulso sensível e impulso formal); e 2) Preparação moral do homem para a liberdade.

Conforme Schiller, ao educar o sentimento para a beleza, criaremos condições para o aperfeiçoamento da sensibilidade e dos costumes morais. O filósofo fez sua crítica aos excessos de sentimentalismos, como no caso do romantismo, porém, não poupou esforço na crítica a outro excesso, ao da razão. Schiller defendeu que, enquanto ser racional e ser sensível, o homem deve, livremente, mover-se da razão à sensibilidade e vice-versa, como um pêndulo. Assim, Schiller expressou a necessidade de um fundamento que auxiliasse esse movimento de uma esfera (razão) à outra (sensibilidade). Desenvolveu a ideia de jogo entre razão e sensibilidade, exatamente para mostrar que ambas fazem parte de um todo. A ideia do pêndulo é a de movimento livre, o qual não se prende a nenhum dos lados, fazendo assim um movimento que considera a totalidade. A relação entre razão e sensibilidade foi apresentada como conflituosa e antagônica, levando-nos a concluir que se trata da impossibilidade de harmonização entre ambas.

Marc Jimenez (1999) propõe a palavra *pulsão* para traduzir *Trieb*, e não instinto, ao falar de tais antagonismos. Diferentemente dos instintos, as pulsões podem ser orientadas e educadas. O impulso sensível é relativo à existência física do homem e à sua percepção imediata do mundo. O impulso formal é relativo à racionalidade, tem como objetivo colocar o homem em liberdade. Nesses dois impulsos, concentra-se tudo o que podemos nos referir ao homem. Assim, negar qualquer um dos impulsos citados implica em negar parte essencial do homem. Como harmonizar impulsos tão antagônicos? Se um não deve prevalecer sobre o outro, nem ser negado, como fazer para proporcionar a coexistência de ambos? De acordo com a EE (1990): “Os dois impulsos impõem necessidade à mente: aquele por leis da natureza, este por leis da razão. O impulso lúdico, entretanto, em que os dois atuam juntos, importa necessidade ao espírito física e moralmente a um só tempo.” (SCHILLER, EE, 1990, p. 78). Assim, a ideia de reciprocidade é a possibilitada através de um terceiro impulso. Como observa Jimenez (1999),

A concepção sensualista — a de Burke, por exemplo — e a teoria intelectualista — a de Kant — cometem o erro de privilegiar um dos aspectos da natureza humana em detrimento do outro. De fato, o homem só se realiza pela mente e só desabrocha na harmonia destas pulsões, em outras palavras, quando as limita a ambas graças à intervenção de uma terceira pulsão, à qual Schiller dá o nome de pulsão do jogo. (JIMENEZ, 1999, p. 159).

Submetido unicamente às pulsões sensíveis, o homem se torna prisioneiro de seus desejos e de suas necessidades físicas; submetido à pulsão formal, ele se torna objeto da razão, ignorando as múltiplas dimensões da vida. É exatamente o jogo entre razão e sensibilidade que pode lhe garantir a liberdade, mas somente a arte pode lhe proporcionar o encontro harmonioso entre forma e matéria. Para Schiller:

O homem não pode experimentar a sua concordância com esta ideia, com a sua humanidade no sentido mais pleno, enquanto satisfaz exclusivamente um destes impulsos ou os dois sucessivamente: pois, enquanto apenas sente, fica-lhe oculta a sua pessoa, ou sua existência absoluta, e, enquanto apenas pensa, fica-lhe oculta a sua existência no tempo, ou seu estado. (SCHILLER, EE, 1990, p. 77).

Não teria sido mais prazeroso ao poeta continuar sua atividade de dar asas à imaginação e produzir seus versos e suas peças, que tinham boa aceitação? Em meio ao cenário onde as mentes mais brilhantes do iluminismo atuavam, não lhe teriam sido mais confortáveis os palcos a ter de se meter em enfrentamentos filosóficos e políticos? Cabe ainda uma pergunta: teria a filosofia alguma função para com as questões relativas à sua época? Os fatos mostram que a razão abstrata não fora suficiente para as necessidades da época, coube ao poeta, sensível àqueles desatinos, dar conteúdo à forma, matéria viva à razão abstrata, e procurar alcançar a realidade mais verossímil.

O som do terror nos ouvidos inquietou Schiller, que buscou na filosofia e na arte, instrumentos de socorro para os males da época. De acordo com Eagleton (1993, p. 79), “Schiller escreve com o som do Terror da Revolução Francesa em seus ouvidos, o que pode explicar por que acredita que a razão abstrata tem necessidade de alguma compassiva moderação;” (EAGLETON, 1993, p. 79). Prevalece, então, a convicção de que a razão somente alcançaria algum sucesso caso estabelecesse uma relação de amizade com os sentidos que pretendia controlar. Logo, o domínio arbitrário apenas provocaria repulsa e polarização.

Schiller estava convencido de que não seria num gesto automático, movido pela violência das armas ou por uma razão coercitiva, que a liberdade seria eficientemente instaurada, seria preciso preparar os homens para serem livres e os tornar, de fato, livres. Mais

do que um projeto idealista, a liberdade deveria ser representada na vida de indivíduos esteticamente educados. Schiller argumentou que a proposta de liberdade empreendida pela revolução encontrou um povo sem condição e sem preparo para desfrutar da mesma. Schiller queria uma revolução do espírito, fato que somente o jogo das artes poderia empreender e promover. Não seria simplesmente pensar uma sociedade livre, mas fazê-la experimentar a liberdade, ou melhor, levá-la a agir com liberdade.

1. Arte útil e autônoma

Como a arte pode melhorar um povo, ser útil e se manter autônoma? Como a educação pela beleza pode levar ao “estado estético” e tornar o homem livre? Como a beleza pode humanizar e contribuir para uma construção política? Como Schiller mantém a ideia de autonomia e liberdade da arte definindo-a como liberdade no fenômeno, ao mesmo tempo em que vê na arte um instrumento político? Schiller mostra que a barbárie não tem como origem somente a falta de domínio racional, mas também, o seu excesso. Posto isso, pretendemos entender a arte como instrumento para educação moral. Teríamos aqui uma função específica para a arte? Ainda como reforço para nossa busca, recorro às palavras de Schiller, em sua Carta II da EE (1990, p. 26): “...mostrarei que para resolver na experiência o problema político é necessário caminhar através do estético, pois é pela beleza que se vai à liberdade.”

Schiller já havia criticado o utilitarismo de seu tempo, portanto, ele não fala de uma utilidade da arte nesses termos. Conforme o filósofo, o problema político de seu tempo se deveu à incapacidade do Estado em atingir o cerne das questões humanas, permanecendo assim estranho a seus cidadãos. O Estado tentou eliminar a sensibilidade, elemento fundamental para um projeto político bem-sucedido.

Toda melhoria política deve partir do enobrecimento do caráter — mas como o caráter pode enobrecer-se sob a influência de uma constituição bárbara? Para esse fim seria preciso encontrar um instrumento que o Estado não fornece... Este instrumento são as belas-artes; estas fontes nascem em seus modelos imortais. (SCHILLER, Carta IX, 1990, p. 53).

Schiller deixa bastante evidente sua aposta nas artes quando a tendência geral da época apontava a solução através dos mecanismos políticos, éticos, etc.. Ele evita os instrumentos tradicionalmente recomendados, devota toda sua atenção à educação dos sentimentos. Contudo, ele próprio apresenta outra afirmação que parece se opor à anteriormente citada.

Existe uma bela arte da paixão; mas bela arte apaixonada é uma contradição, pois o efeito incontornável da beleza é a liberdade de paixões. Não menos contraditório é o conceito de bela arte como ensinamento (didática) ou corregedora moral), pois nada é tão oposto ao conceito da beleza quanto dar à mente uma determinada tendência. (SCHILLER, Carta XXII, 1990, p. 116).

Não obstante a afirmação de Schiller de que a arte não poderia ter uma função específica, ele vê nela o único instrumento capaz de contribuir na construção de uma sociedade politicamente digna. Afirma: “Toda melhoria política tem início no enobrecimento do caráter.” (SCHILLER, Carta XXII, 1990, p. 53). Continuaremos a tratar dessa questão sobre a utilidade e a autonomia da arte ao longo deste estudo.

Convencido de que pensar a liberdade sem a filosofia de Kant seria impossível, Schiller recorreu a ela, a fim de construir sua reflexão estética, a qual pretendia contemplar razão e sensibilidade. O amparo filosófico em Kant permitiu a Schiller fazer suas reflexões sobre a possibilidade de educar o comportamento do homem considerando sua dimensão sensível e sua dimensão metafísica: “Não quero ocultar a origem kantiana da maior parte dos princípios em que repousam as afirmações que se seguirão.” (SCHILLER, EE, 1990, p. 24). Assim como o homem racional é livre para obedecer às leis da razão, para Schiller, o homem sensível pode transcender sua realidade objetiva através da experiência estética proporcionada pela arte. Schiller segue coerentemente as pegadas filosóficas de Kant, contudo, no que se refere à reflexão sobre a estética, veremos a formulação de alguns ajustes

Conforme Schiller (Carta VIII, 1990, p. 49), “a formação da sensibilidade é, portanto, a necessidade mais premente de sua época.” Ele se refere ao século XVIII, predominantemente dominado pela visão Iluminista e aponta para o fato do domínio da razão radical ter anulado a dimensão sensível. Fato que causou grande prejuízo à dignidade dos aspectos humanos da época.

Não foi por falta do uso da razão que o século XVIII viveu a corrupção e a falta de dignidade. Ao contrário, foi um século de expressão máxima e absoluta da razão. A ponto de denominar aquele período de “Iluminismo”, cujo significado é luz, razão, clareza. Ao que parece, o período não fez jus ao título. O que se viu foi confusão, perda de referências, moral, religiosa e política. Ao analisar a realidade produzida pelo “Iluminismo” e pela “Revolução Francesa”, Schiller se impõe o desafio de achar uma saída para aquela situação caótica e grotesca. Ele desenvolveu uma reflexão filosófica no sentido de explorar a importância e os efeitos da arte para o aperfeiçoamento do cidadão e da sociedade, por isso sua autonomia é essencial. A autonomia estética haveria de estender a liberdade do domínio da arte aos domínios

das relações sociais e morais. Somente dessa forma seria possível pensar em uma Constituição, em um Estado que representasse seus cidadãos.

Schiller demonstra estar convencido de que não bastam medidas externas com leis rigorosas ou mesmo com um governo forte. Ele propõe uma análise mais profunda; pois seria preciso conseguir um meio de mobilizar a consciência dos indivíduos. O que seria impossível através da política e das leis, como ficou provado em sua análise da sociedade do século XVIII.

A incursão do poeta na filosofia e sua tentativa de resgatar a sensibilidade diante do domínio do pensamento, mais que uma aventura filosófica, demonstra a liberdade que ele experimenta no cultivo de sua própria arte. Não se pode negar que a recorrência à filosofia deveu-se, em parte, à falta de inspiração poética. Por que Schiller entendeu que a arte seria o caminho, quando todos apontavam para a política como o único instrumento para esse fim? Entendemos que a autonomia da arte está diretamente ligada à autonomia do homem. Schiller disse que o artista é filho de seu tempo, é influenciado por sua época, contudo, ele alerta para o fato de que ele não pode se entregar a ela. Aí está a garantia da autonomia do artista e da arte, quando ele não se transforma em discípulo de seu tempo.

Nas próximas subseções, caracterizaremos o cenário sociocultural do século XVIII. Inicialmente, analisaremos a época de Schiller, os traços essenciais do cenário cultural em que Schiller viveu e produziu sua obra. Como interpretou a realidade alemã nesse período, que diagnóstico fez e que solução propôs para a época.

2. O cenário sócio cultural do século XVIII — o Iluminismo

O século XVIII foi cenário de descobertas e de ousadias na relação entre filosofia e política. Evidentemente, foi um século muito elogiado pela lucidez racional, descobertas e autonomia do homem em todas as áreas da vida. Na ciência e nas artes, os avanços foram significativos, além de uma aproximação entre as duas esferas. Arte e ciência passam a ser conduzidas pelo mesmo rigor formal, fato que ganhou adesão e elogio de alguns filósofos e críticas por parte de outros. Para Kant (Cf. 1974b), por exemplo, o iluminismo significava ousar pensar por si mesmo, ter autonomia e lucidez nas decisões. No geral, o pensamento iluminista era de otimismo, de “desencantamento” da realidade, de clareamento das obscuridades em relação a muitas questões antes tratadas pela tradição, pela superstição e pela crença. Trata-se de um momento em que os recônditos sombrios da tradição foram iluminados e revelados pela luz da razão.

Se René Descartes definiu o homem como "uma coisa pensante" (DESCARTES, 1999, p. 62), tal pensamento que propunha demonstrar a realidade através de ideias claras e distintas alcançou seu apogeu no século XVIII. Nutria-se com isso grande esperança na política, nas artes e nas ciências. A política era dominada pelos ideais de liberdade, igualdade e fraternidade, os quais tornaram-se lema da Revolução Francesa.

O Iluminismo, um movimento absolutamente intelectual, delegava exclusivamente à razão sua referência e seu norte. Havia sido despertado um clamor por liberdade há muito oprimido pela nobreza e pelo clero. A forma injusta com que a sociedade foi conduzida parecia estar chegando ao seu fim. Na Alemanha, o movimento Iluminista (*Aufklärung*) foi bem acolhido por artistas e pensadores do século XVIII. Renascia a coragem de fazer uso da própria racionalidade, de buscar respostas e soluções pela via da reflexão, enfim, era o momento de o homem atingir sua maioridade. Contudo, iluminada pela luz do conhecimento, aquela sociedade embrenhava-se na mais profunda treva. Os iluministas defendiam a liberdade de pensamento, mostravam-se contrários aos dogmas religiosos e enfrentavam a opressão política do absolutismo. O pensamento científico era caracterizado como o mais importante, os intelectuais da época acreditavam que a sociedade evoluiria à medida que fosse sendo aperfeiçoada racionalmente.

Afinal, o que teria dado errado nesse projeto moderno, inteligente e promissor? Por que a ideia de elevar o homem das trevas da ignorância e do preconceito às luzes da razão fracassou? Por que aquilo que parecia progresso transformou-se em uma degradação sem precedentes? Essas foram indagações que nosso poeta pensador queria responder. Como testemunha de um dos períodos históricos que geraram as expectativas mais promissoras da história, o Iluminismo e a Revolução Francesa, Schiller também testemunhou sua desolação. O domínio da razão iluminista acabou produzindo o contrário do que se esperava, como ficou provado no chamado terror da Revolução Francesa. "A ilustração do entendimento, da qual se gabam não sem razão os estamentos refinados, mostra, em geral, uma influência tão pouco enobrecedora sobre as intenções que até, pelo contrário, solidifica a corrupção por meio de máximas..." (SCHILLER, EE, 1990, p. 36)

Será que Schiller formula uma crítica velada a Kant ao escrever que a corrupção se solidificou através das máximas? Ora, sabemos que Kant nos apresenta seu supremo princípio moral através da regra formal do imperativo categórico que diz: "Age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal." (KANT, 2003, A55). Estaria Schiller fazendo alusão a esse imperativo quando formula sua crítica à corrupção produzida em nome das melhores intenções, uma vez tendo

notado a falta de conteúdos concretos e a pura formalidade do imperativo? Seja como for, podemos observar que as máximas, muito embora estejam ligadas à liberdade e a valores morais, são vazias de conteúdo, ou seja, são abstratas, e podem, por isso, conduzir à corrupção. Mesmo cheias das melhores intenções, elas podem sucumbir à degradação. Talvez tenha sido a forma vazia, a liberdade abstrata, eventualmente confundida com a falta de limitações, que tenha produzido o terror. Schiller nos diz que

O egoísmo fundou o seu sistema em pleno seio da sociabilidade mais refinada, e experimentou todas as infecções e todos os tormentos da sociedade, sem que daí surja um coração sociável. [...] como numa cidade em chamas, cada qual procura subtrair à devastação apenas a sua miserável propriedade. (SCHILLER, Carta V, 1990, p. 36).

O egoísmo imperante inviabilizava qualquer ideia de uma sociabilidade saudável. Como pensar o bem comum em meio a indivíduos cuja prática implicava em reunir todo seu esforço no sentido de cuidar apenas do bem privado? Essa era a ideia de liberdade que vinha tomando forma, liberdade para produzir riquezas privadas em detrimento de qualquer menção ao bem comum. Liberdade para concentrar a atenção em satisfação de interesses exclusivamente individuais. Que tipo de política daria conta de administrar uma sociedade onde o que existia de comum entre os indivíduos era apenas o sentimento de se autopreservar e de acumular bens? As classes mais baixas, com a dissolução do vínculo da ordem civil, sentiam-se livres para fazerem o que quisessem e se entregaram à animalidade. As classes mais civilizadas, ao contrário do que se poderia esperar, foram mais destruidoras em sua depravação. Schiller (1990, Carta V, p. 37), então, demonstra sua decepção: "...A cultura, longe de nos por em liberdade, apenas desenvolve uma nova carência a cada força que forma em nós..."

Como podemos ver, a carta V da EE (1990) apresenta a degradação moral e política da sociedade europeia do século XVIII. Schiller fala de dois extremos de degradação unidos em um só espaço e tempo: selvageria e lassidão. Os sentimentos mais danosos ocuparam o lugar da liberdade e da autonomia do indivíduo, fazendo com que este se mostrasse extremamente egoísta, defendendo com voracidade animal seus pertences particulares. Como esperar um resultado bom, se as leis a que se obedeciam, tanto objetiva quanto subjetivamente, não passavam de leis corruptas que impediam a liberdade? O lampejo de expectativa criado pelas inquietações do século XVIII, logo, transformou-se em sombras, afinal, faltava o mais importante: uma cultura de homens livres dos sentimentos danosos.

3. A Revolução Francesa e seu paradoxo

O entusiasmo para com a Revolução Francesa foi grande, esperava-se, através dela o fim da injustiça, o início de uma nova história, o estabelecimento de instituições que promovessem a liberdade e a realização plena do ser humano. Imaginava-se estar diante de um acontecimento histórico nunca antes experimentado pela humanidade, tal a estimativa para com a sua qualidade e nobreza intelectual. A tentativa era de refundar a história, aniquilar o existente e instaurar uma nova realidade conduzida pela liberdade, pelo estabelecimento da justiça, da consciência de igualdade entre todos. Muito embora tenha sido fundamentada em teorias filosóficas, conduzida pela luz da razão, o que se seguiu à revolução foi o oposto do que se propunha; desorganização de ideias e ações insufladas por instintos incontroláveis, produzindo as mais terríveis atrocidades. Em nome de um projeto racional que pretendia tornar realidade os ideais contemplados pela razão teórica, cometeram barbaridades antes impensáveis. Sob os ideais de liberdade, igualdade e fraternidade, o movimento revolucionário se iniciou. No entanto, a guilhotina foi o símbolo mais marcante da época, até mesmo comercializado em forma de brinquedos². Pessoas importantes foram guilhotinadas, nobres, reis e rainhas não escaparam. Todos os líderes do movimento, em diferentes momentos, tiveram suas cabeças decepadas. Em pouco tempo, o entusiasmo se transformou em desilusão, aquilo que parecia promissor à elevação da humanidade se apresentou como sua decadência em mais alto grau. O cenário onde deveria atuar o homem esclarecido, aquele que, em pleno uso de sua razão, empenhasse por uma sociedade justa e feliz, tornou-se palco do homem rude e selvagem. Conduzido e plenamente dominado por instintos animais, rumava ao caos e à destruição, tanto do físico quanto dos ânimos. Schiller deu um tom certamente pessimista à situação ao avaliá-la naquele momento, demonstrou que estava atento aos sinais da deficiência e da falta de preparo humano de seus contemporâneos. Por isso, o prognóstico feito em uma das cartas ao seu mecenas é igualmente realista:

Se me é pois permitido, Magnânimo Príncipe, dizer minha opinião sobre as expectativas e necessidades políticas do presente, confesso que considero extemporânea toda tentativa de uma constituição de Estado a partir de princípios (pois qualquer outra é mera obra de emergência e remendo), e como quimérica toda esperança nela fundada, até que o caráter da humanidade tenha sido novamente elevado de sua profunda decadência — um trabalho para mais de um século. (SCHILLER, 1990, p. 48).

² Rüdiger Safranski (2010), em *Romantismo uma questão Alemã*, relata-nos que Goethe havia comprado um brinquedo para o filho.

Como podemos ver, a realidade produzida pela Revolução Francesa foi paradoxal, fundada no espírito das luzes, que prometia guiar os indivíduos para sua maturidade, acabou por levá-los a expressarem as paixões mais animais e inapropriadas para um ser humano. O que parecia o grau máximo do desenvolvimento humano, o espírito racional, não fora suficientemente capaz de elevar aquele povo ao grau de dignidade esperado. Eis o motivo pelo qual Schiller questiona o poder do Estado na promoção da dignidade humana. Por isso, ele afirma que o problema é político, o caminho, porém, é a educação estética através das artes. Aqui está um forte motivo pelo qual buscamos em Schiller essa proposta que aponta para resultados mais efetivos. Grosso modo, o caminho está na arte, assim, podemos admitir que Schiller confere à arte uma função? Como observamos no início deste estudo, queremos mostrar que o fato de ver na arte uma forma de elevar o homem não implica em tirar dela sua autonomia.

4. Selvageria e lassidão, marcas da sociedade revolucionária do século XVIII

De acordo com Schiller, as características mais marcantes da sociedade revolucionária do século XVIII foram a selvageria e a lassidão. Dois extremos da degradação humana, dois pontos radicalmente opostos e igualmente característicos da animalidade que imperavam nos ânimos da época. De um lado, o ímpeto violento, a força bruta do impulso sem o menor limite. De outro, a apatia total, o desânimo, a falta de expectativas e de esperanças. Como percebemos, tratava-se de movimentos extremos, a selvageria sob o impulso voraz dos ânimos incontrolados e a total apatia de um povo que parecia ter perdido sua esperança. Tinham como lema a liberdade, pareciam se encontrar de posse dela, mas a entrega total às paixões revelava a falta de autonomia, de liberdade no que se refere ao domínio dos ânimos. O resultado de tudo foi uma sociedade que retornava ao seu estágio menos desenvolvido, a sua animalidade.

Schiller demonstrou atitude verdadeiramente filosófica, não somente ao questionar os rumos tomados pela sociedade de seu tempo, mas também por voltar o questionamento para si mesmo. Não obstante ter demonstrado a impotência do Estado para reconstruir e conduzir a sociedade, ele ainda questiona se o Estado ainda poderia fazer algo; se não seria fora de contexto a busca de leis para o mundo estético; se a filosofia deveria retirar-se derrotada. Enfim, Schiller questiona se não se tratava de um exagero aquele quadro que ele mesmo esboçara.

Após descrever a degradação da sociedade de sua época em EE – Carta V, Schiller, na Carta VI, inicia com a seguinte pergunta: "Ter-me-ei excedido contra o nosso tempo nesta descrição?" Creio que ao fazer tal pergunta, Schiller lança um rápido olhar sobre a história, desde os mais remotos tempos gregos. Apresenta o caráter agregador dos gregos em contraste

com a individualidade moderna. A concentração de atenção e valorização aos atributos individuais em detrimento do coletivo foram sinais evidentes da desagregação na qual se encontravam. Isso desarticulou a consciência de totalidade, a qual representava a grande força dos gregos que não se percebiam simplesmente enquanto uma unidade isolada de um eu, mas enquanto uma totalidade.

De onde vem esta relação desvantajosa dos indivíduos, a despeito da superioridade do conjunto? Por que o indivíduo grego era capaz de representar seu tempo, e por que não pode ousá-lo o indivíduo moderno? porque aquele recebia suas forças da natureza, que tudo une, enquanto este as recebe do entendimento, que tudo separa. (SCHILLER, Carta VI, 1990, p. 40).

A ruptura com a natureza produziu um outro tipo de homem e, conseqüentemente, relações desarmônicas. O homem que surgiu depois dessa separação foi preso aos seus interesses particulares. O resultado ao qual se chegou é de um homem fragmentado em todas as suas potencialidades; em sua dimensão racional e sensível, no caráter de seu conhecimento compartimentado e isolado, como se a realidade fosse múltipla e distinta. O domínio dos negócios, do lucro, de redução de todos os valores à apenas um, o Econômico, fomentou a ganância, o desejo desenfreado de acumular riquezas. O capitalismo, em franca expansão, dá o tom e dita as regras, fazendo com que todo esforço humano convergisse na direção de posses e de lucros. "O homem de negócios tem frequentemente um coração estreito, pois sua imaginação, enclausurada no círculo monótono de sua ocupação é incapaz de elevar-se à compreensão de um tipo alheio de representação." (SCHILLER, 1995, p. 39). Ao que nos parece, a preocupação de Schiller quanto ao fato de estar exagerando a realidade de seu tempo não se justifica.

Enquanto artista, Schiller produziu suas obras que já indicavam uma preocupação com o caráter do homem. Mas foi justamente na reflexão filosófica que ele concentrou seu esforço de procurar compreender o momento e de propor um caminho que conduzisse aquela sociedade a uma condição humanamente melhor. Ele procurou demonstrar como a arte pode conduzir o homem à reconciliação, tanto consigo quanto com o mundo em geral. Ficou evidente a ideia de que, simplesmente, criar leis e chamar a atenção para o cumprimento das mesmas não produzem aquilo que se esperava. É preciso, antes, abrir espaço para a sensibilidade, para que, através de um jogo com a razão, possa ser estabelecido o equilíbrio dos indivíduos. A arte é a solução, mas como a arte pode melhorar seres humanos? Que tipo de arte tem esse poder? Como reabilitar os sentimentos se os mesmos eram fortemente combatidos por filósofos iluministas e apontados como fontes de erros? Nesse sentido, será concentrada boa parte do esforço de

Schiller para mostrar a importância da participação da sensibilidade na existência prática dos indivíduos. Para isso, será trabalhada a ideia de liberdade estética, a qual difere da liberdade moral. Como vemos, de certa forma, o esforço empreendido por Schiller terá um caráter um tanto “contracultural”, ou seja, uma opção contrária àquela que predominava na época, que questionava o movimento iluminista no momento em que o mesmo representava a ideia dominante. Schiller parecia seguir na contramão das ideias vigentes. Romper as muralhas analíticas e abrir espaços para a sensibilidade foi o desafio que somente poderia ser realizado através das artes. Por isso, o conceito de jogo entre razão e sensibilidade é muito caro a Schiller.

Não servir unicamente ao domínio da razão, nem somente ao da sensibilidade, e, ao mesmo tempo, permanecer ligado a ambos, requer liberdade. Contudo, tal liberdade segue princípios que, apesar de se apresentarem como contraditórios, podem promover a harmonia. Por isso, enfatizaremos ainda a importância da arte como elemento de ligação entre conceito e realidade.

5. Beleza como ligação do conceito à realidade e a construção da política

Ricardo Barbosa (2014) reafirma o ideal político de Schiller ao dizer:

À primeira vista, tudo se passa como se tais “investigações sobre o belo e arte” não pudessem ter lugar numa época dominada pelo valor da “utilidade” e pelo espírito da Revolução Francesa — a “construção de uma verdadeira liberdade política”. É contra este pano de fundo que Schiller ergue sua tese central: embora a arte seja filha da liberdade, a beleza precede a liberdade; a solução do problema político exige assim a mediação do estético, “pois é pela beleza que se vai à liberdade”. (BARBOSA, 2014, p. 3).

Muito embora a arte tenha se perdido no mundo do utilitarismo, isso não quer dizer que ela tenha perdido seu valor, o que ela precisa é de uma ressignificação. Beleza e liberdade formam um par indissociável, cuja existência depende dos dois elementos. Se é verdadeiro o fato de que não se tem beleza sem a liberdade, também é verdade que a beleza precede a liberdade. O poeta não pode perseguir o ideal ignorando a realidade, tampouco pode se prender à sensibilidade como fundamento. Seu papel é libertar a humanidade de todas as limitações contingentes, garantindo apenas seus limites necessários.

O poeta, para exercer seu papel de contribuição na libertação do homem, deve manter um pé no mundo dos sentidos, onde se encontra uma realidade carente e conflituosa. Contudo, ele não se deixa prender nessa realidade imperfeita, ele propõe alçar um voo ao ideal onde sua

natureza se reintegra. Separando do ingênuo e do sentimental o que ambos têm de poético, predominará a incompletude porque o primeiro será prisioneiro dos sentidos, submissão à necessidade da natureza, enquanto ao segundo, restará apenas um espírito especulativo e o rigorismo moral.

A ruptura com a natureza deixou o homem mutilado buscando orientações, em um primeiro momento, conforme seu instinto, de acordo com a necessidade imposta pela natureza e por sua natureza. Isto representou um progresso, até certo ponto, na medida em que o homem erguendo os olhos do mundo dos sentidos percebeu que havia algo além dele. Contudo, por motivos unicamente idealistas, ele se perdeu em sua busca. O esquecimento da realidade concreta, dos sentimentos e a preocupação apenas com a existência externa conduziram-no a um jogo vazio. Preso à realidade e com nostalgia do que perdeu, esse homem se preocupará apenas com a finalidade das coisas. Não valorizará as coisas em si mesmas, mas terá a atenção voltada para o prazer e para a felicidade, colocando o bem-estar como prioridade, sem se importar com a consciência moral. Já o idealista se perguntará se esse algo é bom, se tem como alvo a liberdade em detrimento de seu bem-estar. Beleza e liberdade, portanto, são apresentadas como par indissociável. As características ou as condições para sua existência está no equilíbrio de forças e de atuações, entre razão e sensibilidade.

Schiller faz uma observação quanto aos críticos profissionais, ao dizer que, muitas vezes, eles formam apenas juízos técnicos, nunca juízos estéticos, nos quais a participação da sensibilidade é definidora. Conforme vimos, a beleza é produto do jogo livre entre razão e sensibilidade, a qual não será percebida nos juízos técnicos dos críticos que julgam apenas de maneira burocrática, excluindo a sensibilidade. Schiller fala no jogo estético em que o entendimento empresta sua capacidade intelectual à imaginação, e esta dá o material para que o pensamento trabalhe. Não admiramos uma paisagem, o céu estrelado, os gestos de uma criança, mas uma ideia que é posta por eles. Schiller nos fala: “*Neles amamos a vida silenciosamente geradora, o tranquilo atuar por si mesmos, o ser segundo leis próprias...*” (SCHILLER PIS, 1991, p. 44). Não existe, nesse caso, intencionalidade ou finalidade, apenas uma manifestação espontânea da natureza.

6. A reconciliação entre o sensível e o racional através da arte

Convencido de que era preciso um trânsito da cabeça ao coração, Schiller apresenta a educação dos sentimentos do homem como proposta de reconciliação do homem consigo mesmo. Mesmo entendendo que o belo deve ser autônomo e sem finalidade, Schiller vê a

necessidade de sua participação na formação do caráter moral e na dignidade do homem. Não obstante, essa importante participação, Schiller tenta reafirmar a autonomia do belo, tanto em relação à esfera moral, quanto em relação à ciência.

Lembremos que a tese inicial de Schiller é a de que, muito embora a arte contribua para a formação moral e para o conhecimento, ela não pode ter uma finalidade específica, devendo manter, assim, sua autonomia. Ele afirma que o belo não nos ensina nada e não exerce transformação em nós, ele apenas nos torna conscientes da possibilidade de realizar todo potencial de nossa natureza. O belo estimula a realização do ideal, ao mesmo tempo em que valoriza a realidade. Assim, o belo facilita a passagem do sentimento ao ideal moral, produzindo harmonia entre razão e sensibilidade.

Para uma passagem do belo à moralidade, sem comprometer a independência do primeiro, é necessário que aquilo que se contempla na arte em geral seja produto, ou expressão da “natureza”, ou pelo menos se pareça natureza. A arte bela não deve ter evidências da ação de um artista, mas parecer expressão da natureza. Buscar o caminho da naturalidade, é isso que comove de maneira livre e conduz ao bem. A ideia de intencionalmente construir a natureza ou construir como a natureza parece um tanto contraditória, mas não é; pois, na medida em que é livre, o homem pode agir como a natureza.

Vale lembrar que Schiller enfatizou o fato de que o caminho para a condução do homem à sua condição mais nobre de humanidade é a beleza, e que esta precede a liberdade. A ideia de jogo evita a polarização e propõe um entrosamento, uma harmonia em movimento cujo ponto de equilíbrio é buscado o tempo todo. Não o encontrando enquanto um ponto fixo, o mesmo permanece sob o domínio da flexibilidade do jogo.

Assim como a liberdade reside no meio entre a pressão da lei e a anarquia, do mesmo modo vamos encontrar também a beleza como meio termo entre a dignidade, enquanto expressão do espírito dominante, e a volúpia, enquanto expressão do impulso dominante [...] esse estado de ânimo, no qual razão e sensibilidade — dever e inclinação — sintonizam uma com a outra, será a condição sob a qual ocorrerá a beleza do jogo. (SCHILLER, SGD, 1997, p. 120).

Dessa forma, a sensibilidade entregue ao sabor do impulso natural também não produzirá nada que se aproxime do ideal de ser humano e de beleza. Percebemos que na interpretação de Schiller, o prazer pode não ser um inimigo da razão no cumprimento de uma lei moral como o fizeram os “rigoristas da moral”. Ao contrário de renunciar ao sentimento, Schiller busca-o enquanto um aliado na concretização da manifestação da natureza humana

integral. A seguir, falaremos como Schiller entende a contemplação do prazer em harmonia com a razão.

7. A liberdade como pressuposto para a reconstrução humana

Embora tenha feito severas críticas ao iluminismo, Schiller não o descartou por completo, antes, demonstrou sua insuficiência. Não seria num gesto automático ou movida pura e simplesmente por uma determinação da razão que se chegaria à liberdade. Antes, seria preciso preparar os homens para serem livres e os levar, de fato, a agirem de maneira livre. Mais do que um projeto idealizado, a liberdade deveria ser representada na vida prática pela ação dos indivíduos. Era preciso, antes de tudo, fazer com que a liberdade começasse subjetivamente no interior do homem. Toda aquela selvageria cometida em nome da razão nada mais expressava do que explosão de paixões desenfreadas e inconsequentes. Schiller queria uma revolução do espírito, algo que somente o homem livre conseguiria produzir. Segundo ele:

A tentativa do povo francês de estabelecer-se nos seus sagrados direitos humanos e conquistar uma liberdade política trouxe a lume apenas a incapacidade e a indignidade do mesmo, e lançou de volta à barbárie e à servidão não apenas este povo infeliz, mas, com ele, também uma considerável parte da Europa, e um século inteiro. O momento era o mais favorável, mas encontrou uma geração corrompida que não mais lhe era merecedora e não soube nem dignificá-lo nem utilizá-lo. (SCHILLER, 2009, p. 74-75).

Parece-nos que Schiller busca mostrar que a liberdade política deve ser uma consequência de outro tipo de liberdade, a liberdade no seu aspecto subjetivo, individual. A liberdade política seria um dos últimos elos em uma imaginária corrente de liberdades, mas a inversão na ordem das liberdades teria comprometido todo o projeto iluminista. Faz-se necessário cuidar da liberdade no seu aspecto humano, livrando os homens de sua violência instintiva, animal. Por isso, para a liberdade política é necessário promover a liberdade da consciência, fato que somente é possível através de uma educação estética.

A questão da liberdade foi muito cara tanto a Kant quanto a Schiller. Ambos têm nela o fundamento indispensável para o desenvolvimento de seus pensamentos. Na subseção seguinte, trataremos desse tema

8. A liberdade e a estética em Kant

Não obstante, criticado pelo seu rigorismo, o conceito de liberdade kantiano influenciou muitas gerações de pensadores. A começar por Schiller, que foi um dos seus contemporâneos e que declarou abertamente a importância e a dependência da filosofia de Kant para o desenvolvimento de seu pensamento. Ele fez parte da primeira geração do romantismo alemão, que almejava encontrar esperança no poder libertador da arte e da literatura. Contudo, seu projeto toma forma e vida na medida em que, valendo-se da filosofia de Kant, vê na arte um caminho e um meio para produzir um efeito prático na sociedade. Não seria o caso de simplesmente pensar uma sociedade livre, mas fazê-la experimentar a liberdade, ou melhor, levá-la ao agir livre. Kant atribui à razão duas tarefas fundamentais que são a de determinar o objeto — conhecimento teórico — e a segunda que é realizá-lo — razão prática. A razão teórica só conhece dentro dos limites da experiência, mas ela pode pensar a ideia do incondicionado. A razão é capaz de ir além dos limites do entendimento, pensando a ideia de incondicionado para todo o condicionado.

O fracasso do iluminismo, na opinião de Schiller, estava no fato de não ter conseguido promover o homem à liberdade efetiva. A luta política pela liberdade exterior não fora suficientemente capaz de libertar, efetivamente, a consciência nem as ações do homem. A demonstração mais evidente disso estava no comportamento rude e egoísta que pautava as relações. Libertar o homem de si mesmo, de sua maneira utilitarista de se relacionar com os objetos e com os outros seres humanos, era o grande desafio. Uma sociedade de homens de sentimentos cativos e defeituosos, comprometido unicamente com o bem próprio, caracterizava o cenário. Na política também, como é lógico de se esperar, a corrupção se alastrara e o Estado se mostrava insuficiente para a condução do povo. Apesar das deficiências e das incompetências apresentadas pela política da época, era preciso a manutenção do Estado para a proteção física e, ao mesmo tempo, criar fundamentos espirituais para o futuro Estado livre. Embora deficiente, o Estado ainda era a forma de conter a violência mais elementar e garantir o mínimo de respeito entre os cidadãos. Assim, o Estado seria mantido provisoriamente até que o único recurso eficiente, a arte, pudesse promover a liberdade.

A bela arte educa e refina os sentimentos, contudo, partindo da ideia de “livre jogo entre as faculdades” da Terceira crítica de Kant (2012), Schiller vê na contribuição da arte algo além de um mero refinamento, pois ela conduz o homem ao jogo. De acordo com o pensador: "O homem joga quando é homem e é homem quando joga." É justamente essa articulação entre sensibilidade e razão, ou seja, o diálogo entre esses impulsos que movem a ação do homem.

Isso implica que o homem não é um ser determinado apenas por um desses impulsos, mas por um jogo onde se harmonizam sem perderem suas atividades particulares.

Em suas reflexões, Schiller ressalta que o homem é guiado por princípios e por sentimentos, ambos competem no sentido de prevalecer um sobre o outro. Ambos os filósofos concordam no fato de que a liberdade é fundamental para qualquer tipo de ação humana. Kant afirma que a liberdade caracteriza o agir moral, o qual será possível quando se cumpre o dever postulado pela razão. Isso implica submeter as inclinações ao domínio racional e agir apenas sob orientação da última.

Abordaremos a seguir os dois conceitos de liberdade de Kant e de Schiller, procurando um diálogo e uma aproximação, dentro do que for possível. Isso não quer dizer que tais conceitos sejam tão harmônicos, que tanto um quanto o outro se substituam sem maiores consequências. O século XVIII, tempo no qual viveram os dois filósofos, Kant e Schiller, ilustrou muito bem o fim ao qual aquela sociedade foi destinada, vítima da liberdade a seus moldes. Faremos aqui algumas considerações acerca dos dois conceitos no sentido de evidenciar aquilo que Schiller apontou como possibilidade de contribuição para uma educação estética do homem.

Na filosofia de Kant (2002), o conceito de liberdade é bem diferente do compreendido pelo senso comum. No primeiro, trata-se, principalmente, de obediência, de submissão ao poder racional. Trata-se de libertar o homem de sua dimensão de natureza e elevá-lo à cultura. A natureza segue leis determinadas, necessárias, por isso não é livre. Os nossos atos, enquanto se manifestam no mundo dos fenômenos, são determinados segundo as leis desse mundo. Mas são livres enquanto emanam de subjetividade transcendental que está para além do mundo dos fenômenos. Assim é possível conciliar o determinismo físico e a liberdade humana como observamos na *Crítica da razão pura* (1999, p. B5 57; tp 397).

É precisamente em relação a estes conhecimentos, que se elevam acima do mundo sensível, em que a experiência não pode dar um fio condutor nem correção, que se situam as investigações da nossa razão, as quais, por sua importância, consideramos eminentemente preferíveis e muito mais sublimes quanto ao seu significado último, do que tudo o que o entendimento nos pode ensinar no campo dos fenômenos. Por esse motivo, mesmo correndo o risco de nos enganarmos, preferimos arriscar tudo a desistir de tão importantes pesquisas, qualquer que seja o motivo, dificuldade, menosprezo ou indiferença. [Estes problemas inevitáveis da própria razão pura são Deus, a liberdade e a imortalidade e a ciência que, com todos os seus requisitos, tem por verdadeira finalidade a resolução destes problemas chama-se metafísica. (KANT, Cr. R. Pura, B7, 1999, p. 66).

Kant criticou a metafísica tradicional, mas não teve como evitar o que chamou de “disposição natural” à metafísica. A ideia de incondicionado mediante a qual podemos pensar a liberdade em relação à série de causas e efeitos, que estrutura a natureza, é, em última instância, inevitável para a reflexão que exige uma causa para todo o efeito. Entretanto, a liberdade é um dos conceitos que se elevam além do mundo sensível, portanto, é na metafísica da razão, ou seja, na exigência que a própria razão faz de procurar o incondicionado para todas as condições, que Kant procurará explicá-la.

O conceito de liberdade é de extrema importância para o pensamento kantiano, em especial, para a moral. O pressuposto da liberdade relativa à moral leva a crer que o homem tem mais de uma possibilidade de ação entre as quais deve escolher apenas uma. Requisitado pelas inclinações sensíveis e pela razão, cabe a ele escolher a qual obedecer. Contudo, ele tem consciência de uma lei moral gravada em sua alma, que exige o cumprimento do dever, o qual é revelado pela razão. Para uma ação livre e, conseqüentemente, moral, ele deve resistir às inclinações e fazer com que sua vontade o leve a obedecer às determinações da lei moral. Assim, a exigência do cumprimento de uma lei moral remete à ideia de liberdade. Conforme Kant em *Crítica da Razão prática* (2003, p.168-169): “...Poder-se-ia definir a liberdade prática também pela independência da vontade de toda outra lei, com exceção unicamente da lei moral.” O conceito de liberdade em sentido prático é definido como a independência da vontade em relação à sensibilidade. O homem participa do mundo sensível, onde sua existência se expressa no tempo e no espaço, mas ele também participa do mundo inteligível, o qual é alcançado pela reflexão. Portanto, trata-se de dupla existência que, na verdade, resume-se em uma.

Na Dialética transcendental da Primeira Crítica, Kant faz a distinção do homem considerado como fenômeno e, portanto, sujeito à necessidade natural, do homem considerado livre. Na natureza, toda ação que ocorre num dado instante é condicionada por uma anterior. Logo, enquanto se encontra inserida no mundo dos fenômenos, a ação humana não é livre. A solução da Terceira Antinomia da razão pura consiste em distinguir o homem considerado como fenômeno, sujeito à necessidade natural, de sua condição suprassensível, do homem considerado livre. Assim como a natureza segue leis determinadas, necessárias, e, por isso, não livres, o homem, enquanto age no mundo dos fenômenos, tem a mesma determinação da natureza e, portanto, não livre. Contudo, diferentemente da natureza, o homem participa do mundo que está além do mundo dos fenômenos. O que nos permite pensar na liberdade humana.

Se pois, um abismo imenso se encontra estabelecido entre o domínio do conceito da natureza, o sensível, e o do conceito de liberdade, o

suprassensível, e se a passagem do primeiro ao segundo é impossível (mediante o uso teórico da razão), como entre dois mundos diferentes, o primeiro dos quais não pode ter influência alguma sobre o segundo: não obstante, este deve ter uma influência naquele, isto é, o conceito de liberdade deve realizar no mundo sensível o fim imposto por suas leis[...] é mister, pois, que exista um fundamento da unidade do suprassensível, princípio da natureza, com o conteúdo prático do conceito de liberdade... (KANT, CFJ, 2012, p. 17).

Pelo empírico, fazemos parte da natureza e nossos atos estão sujeitos ao determinismo universal; pelo caráter inteligível, escapamos ao mundo dos fenômenos e somos livres. E não é em relação à necessidade, mas em relação à liberdade que devemos julgar os nossos atos.

No caso da Razão prática, precisamos entender o papel da lei moral que é um princípio prático válido para todo ser racional. O fato da vontade humana poder ser determinada tanto pela razão quanto pela sensibilidade faz com que a lei moral tome forma de um imperativo categórico. A Vontade livre será determinada pela lei, ficando independente das condições empíricas. Para Kant, é a consciência do dever que nos mostra que nossa razão é legisladora de moral e que somos livres.

Inicialmente, o efeito da lei moral é negativo; se presta a contrariar as inclinações de nossa sensibilidade, originando um sentimento de dor. A lei moral coloca impedimento ao amor de si, que se vê na obrigação de curvar-se a ela. Conforme Kant, “a lei moral inevitavelmente humilha a todo homem que confronta com ela a tendência sensível de sua natureza” (KANT, *Crítica da Razão Prática*, 2003, p. 132). Como percebemos, existe uma incompatibilidade entre a lei moral e as inclinações e é nessa diferença que se encontra a liberdade; liberdade nesse sentido, significa livrar-se das inclinações, porque as mesmas só conduzem ao amor de si, enquanto liberdade implica nesse desprendimento de si mesmo, seguindo as orientações da lei moral dada pela razão. A liberdade em sentido prático, “é a independência da vontade em relação à coerção das inclinações da sensibilidade” (KANT, 2003, p. 58).

A liberdade que é, inicialmente, apenas uma ideia, ganha sentido prático à medida que pode ser provada pela lei moral na prática (KANT, *Crítica da Razão Prática*, 2003, p. 46-48). A liberdade a princípio é apenas uma ideia da razão que tomamos conhecimento a priori e ela é a condição da lei moral. Pelo fato de o homem poder ser determinado tanto pelas inclinações sensíveis quanto pela lei da razão pura, podemos falar em liberdade. Contudo, liberdade implica na escolha da vontade de atender às leis da razão prática. A liberdade, porém, somente será configurada quando a vontade escolher curvar-se à lei da razão.

A razão pura prática dá às leis objetivas uma vontade que age segundo a liberdade e que exprime o que deve acontecer, independentemente das consequências. Trata-se, portanto, de

uma ordem do imperativo categórico, com o qual não há negociação. A liberdade tem de ser suposta para admitir a possibilidade do imperativo. Kant define imperativo como toda proposição que expressa uma possível ação livre, por meio da qual se concretiza um determinado fim. Todo imperativo tem um ponto comum, que é a existência de um dever ser. O imperativo pode ser hipotético ou categórico. O hipotético se distingue pela busca da realização de algum fim que se queira na relação da lei com a vontade. O imperativo categórico declara ser uma ação necessária por si mesma, sem relação com qualquer outra finalidade, só está interessado no princípio que rege a ação, não tem interesse em realização de qualquer fim particular.

Ao falar sobre o cumprimento da lei moral, Kant a coloca como um imperativo, um dever. O fato de se tratar de uma exigência moral dada pela razão, segundo Kant, implica que a mesma é possível de ser cumprida por todo ser racional, ou seja, pelo homem. “Se devo fazer alguma coisa, devo também podê-lo” — “Pode-se fazer uma coisa se é exigido que se deva fazê-la.” (KANT, *Crítica Razão Prática*, 2003, § 7). A existência do imperativo leva a crer que deve haver liberdade ou uma vontade autônoma. Liberdade, logo, tem um sentido de obediência. Obedecer não a qualquer um ou a qualquer ordem, mas, às leis da razão, ou seja, às leis que minha razão dá a si mesma de modo autônomo. O exercício de subjugar as inclinações sensíveis, de dominar as paixões e de fazê-las obedecer à lei da razão, constitui-se em uma atitude radicalmente livre. A liberdade em sentido prático para Kant é vista como autonomia da vontade em relação com a sensibilidade. Nesse sentido, somente o homem pode ser livre, sua vontade pode determinar mais que a sensibilidade.

Como pudemos observar, a liberdade está absolutamente ligada à ideia da lei moral e do imperativo categórico posto através dela. Contudo, para caracterizar uma ação moral, ele somente poderá fazê-lo se demonstrar sua liberdade, e isso porque a lei moral exige, e ele, muito embora encontre obstáculos, é potencialmente capaz de atendê-la. Isso nos leva a concluir, que a liberdade é uma potencialidade do homem, contudo, a mesma se efetiva, justamente quando ele obedece à lei moral como um imperativo categórico. Obedecer à lei moral implica em negar qualquer tipo de satisfação ou motivação que perturbe o cumprimento do dever. O domínio sobre os sentidos, portanto, implica no primeiro passo para a liberdade, conforme veremos na subseção seguinte.

Kant dividiu a filosofia em teórica e moral, a primeira atua sobre a natureza; a segunda, sobre a liberdade. Um abismo se abriu entre o conceito de natureza sensível e o conceito de liberdade.

Na Terceira Crítica, Kant constatou a concordância entre um objeto da natureza e as

nossas próprias faculdades, constatação esta que era acompanhada de prazer, reencontrando assim uma harmonia na própria natureza.

É numa Crítica do juízo que podemos perceber a ligação entre o sensível e o suprasensível. Contudo, é necessário precisar essa noção de juízo. Na Primeira Crítica, Kant demonstrou que o juízo determinante, ou juízo de conhecimento, é aquele que procura aplicar uma regra já dada a um caso específico. Mas na Terceira Crítica, Kant nos fala de juízo reflexionante em que somente o particular nos é dado, forçando nossas faculdades do conhecimento a encontrar a regra universal que lhe seria correspondente. Contudo, apesar desse tipo de juízo não fornecer um conceito que poderia determinar um objeto definitivamente, Kant percebeu que o mero acionamento das faculdades da imaginação e do entendimento em busca desse fim seria capaz de produzir prazer através da harmonia e do livre jogo entre as faculdades (Cf. KANT, 2012, p. 62-63).

Em resumo, na *Crítica da razão pura* (1999), Kant fala de uma lei *a priori* que possibilita o conhecimento, na *Crítica da razão prática* (2003), ele também se vale da lei moral que é *a priori*, contudo, quando se refere ao juízo de gosto, ele deixa apenas encaminhada a possibilidade de um *a priori* que determina o gosto.

Quanto às leis da natureza, existe uma causalidade necessária porque as mesmas são universais e necessárias. A lei moral também tem seus princípios *a priori*, então, podemos falar de liberdade porque a vontade pode determinar o seu não cumprimento. Poderíamos falar de uma condição *a priori* quanto ao gosto? Diferentemente do conhecimento e da moral, são os sentidos que captam a realidade. Assim, o gosto é percebido pelas nossas faculdades da sensibilidade, ou mais especificamente pela nossa imaginação, em interação com o nosso entendimento. Porém, ele é um ajuizamento subjetivo, ainda assim, pela reflexão, pode produzir um consenso universal.

O juízo de gosto já não pede o assentimento de todos pela sua referência a um conceito, mas procura a confirmação da regra sem conceito que instaura no assentimento de cada um. Em outras palavras, quando afirmamos que um objeto é belo (desinteressadamente, sem pressupor um conceito desta beleza, mas simplesmente por vislumbrar a promessa, na sua forma, de uma adequação a um fim indeterminado), postulamos essa afirmação como regra a ser universalmente confirmada. Kant conclui que

Este julgamento simplesmente subjetivo (estético) do objeto ou da representação pela qual ele é dado, precede pois o prazer no mesmo objeto e é o fundamento deste prazer na harmonia das faculdades de conhecimento; mas esta validade universal subjetiva do comprazimento, que ligamos à

representação do objeto que denominamos belo, funda-se unicamente sobre aquela universalidade das condições subjetivas do julgamento dos objetos. (KANT, 2012, p. 62).

Portanto é, na própria percepção da harmonia entre as faculdades ou no jogo entre elas, que encontrarmos o critério para a universalização dos juízos. Kant demonstra que as leis da natureza são necessárias e universais, a lei moral também é *a priori* e universal. Ele postula que, se há uma possibilidade de um juízo de gosto com pretensão ao assentimento universal, o mesmo somente pode estar ligado ao gosto pela reflexão e não pelos sentidos³.

Para Kant, o *a priori* do juízo de gosto reside na hipótese de que todos os homens possuem um “Senso comum” estético. “É exatamente esta a razão pela qual aquele que julga com gosto [...] estar autorizado a esperar que cada um sinta a finalidade subjetiva, isto é, a mesma satisfação diante do objeto. (KANT, 2012, p.139). O julgamento sobre o belo, próprio de cada um, subjetivo e particular, é, ao mesmo tempo, um julgamento universal e objetivo. Desse modo, Kant demonstra que, assim como a filosofia teórica possui seus princípios *a priori*, *Crítica da Razão Prática* (2003) possui igualmente seus princípios *a priori* em relação à faculdade de desejar e a estética uma faculdade *a priori* do prazer e desprazer.

Kant afirma ainda na *Crítica da Faculdade do Juízo* (2012, § 17), é por causa de sua conexão com a moralidade que o belo pode pretender o acordo de todos. Paul Guyer (1995) pretende mostrar que não há contradição entre a concepção kantiana de autonomia do estético e a ideia de usar a experiência estética como símbolo da moralidade. Ao questionar se a subserviência da autonomia estética à moral não seria incompatível com a autonomia estética, ele observa que: “A conformidade livre da imaginação para com a legalidade do entendimento na experiência do belo simboliza, então, a harmonia no uso da liberdade ela mesma, alcançada pela liberdade e a lei universal, que é o fundamento da moralidade.” (GUYER, 1995, p. 73-92). Segundo Guyer, a experiência do belo é um símbolo da moralidade porque é a experiência da liberdade da imaginação. Sobre essa ideia, aparentemente paradoxal, Guyer argumentou:

Desenvolvi a ideia de que Schiller, em suas cartas sobre a Educação estética da Humanidade, trabalhou exatamente em cima desse aspecto paradoxal da teoria estética kantiana, oferecendo assim confirmação de minha interpretação. Kant afirma que nossa liberdade não vem da experiência, ela é independente das inclinações. Nem a lei moral nem a liberdade, segundo Kant (2012, p. 40), podem ser apreendidas pela experiência. (GUYER, 1995, p. 65).

³ Nesse ponto, o pensamento de Schiller parece propor um avanço ao propor que tanto os sentidos quanto a razão participam da universalidade do juízo estético. Para Kant, porém, o fato de a sensibilidade não fornecer um fundamento universal não significa sua ausência.

Segundo Guyer (1995), o que levou Kant a procurar por símbolos estéticos de moralidade seria amenizar o aspecto duro e radical da “Crítica da razão prática à sensibilidade”. Enquanto a maioria dos comentadores apresentam um Kant implacável com os sentimentos, Guyer procura ver um Kant mais flexível. Ao contrário de rejeitar radicalmente os sentimentos, o Kant, interpretado por Guyer, entende que, se contribuir para o cultivo de um sentimento moral, o mesmo deve ser bem-vindo. Conforme Guyer: “Ao invés de desdenhar o cultivo do sentimento moral, Kant, agora, acredita piamente que todos os meios devem ser utilizados para cultivar esse sentimento, e assim diminuir a brecha entre nosso ser sensível e nosso ser intelectual” (GUYER, 1995, p. 63), afim de corroborar essa ideia, Guyer cita Kant em “Símbolos da liberdade na estética kantiana” (Cf., KANT, 2012, p. 90). O entendimento de Guyer sobre Kant reforça-nos a ideia de que a experiência do belo, embora deva ser entendida a partir da legalidade universal, é livre, assim como a moral (GUYER, 1995, p. 69).

9. Liberdade para Schiller

Faz-se pertinente a pergunta: Liberdade de que e para quê? Um dos principais objetivos é tornar o ser humano capaz de agir autonomamente. Nesse sentido, o conceito de Schiller não difere do conceito de Kant, que também entende que a liberdade é de fundamental importância, especialmente, no que tange à moralidade. Kant fala de uma liberdade *a priori*, a qual se alcança pela razão, tal liberdade implica em resistir às inclinações sensíveis em favor da lei moral. Schiller vai entender a liberdade em uma perspectiva um tanto mais ampla. Nesse sentido, a razão continua tendo papel de fundamental importância; o primeiro aspecto deve ser entendido quanto ao fato, sem a atuação da razão não existe liberdade. Ou seja, é preciso que a razão atue impedindo que o homem seja apenas um animal entregue aos seus instintos. Para Kant (2002), é suficiente que a razão domine e que o homem aja conforme sua prescrição, independentemente de qualquer circunstância. Se a razão apresenta um dever de agir de tal forma, ele deve fazê-lo, ele pode fazê-lo, basicamente nisso consiste sua liberdade.

Schiller não teve dúvida de que o sistema filosófico de Kant seguiu um rigor lógico, o que demonstra claramente sua coerência. Contudo, ao desviar um pouco os olhos do pensamento kantiano e os colocar sobre a realidade do seu tempo, sobre os acontecimentos de seu tempo, sobre os homens e as ações de seu tempo, Schiller entendeu que ainda havia algo a ser feito. Como já foi descrito, a convicção era a de que a pesar de domínio absoluto da razão estar ocorrendo e libertando o homem das amarras da ignorância, do medo, da superstição, etc.. o resultado, já comentamos, foi cruelmente estarrecedor. O que estava errado com o projeto

Iluminista? Com os ideais da Revolução? Era preciso repensar a ideia de liberdade. Schiller o fez. Tinha como um dos objetivos principais resgatar para o cenário das ações humanas aquilo que havia sido rejeitado, por representar uma ameaça aos bons costumes. Assim, a sensibilidade é colocada, no pensamento schilleriano, ao lado da razão. Enquanto Kant privilegiou a razão, Schiller falou de um equilíbrio entre razão e sensibilidade.

Conforme Kant, somente a razão proporcionará à vontade uma ação conforme a lei moral. Schiller modifica a interpretação da vontade centrada unicamente na razão, mas referindo-a também ao sentimento, à natureza mista do homem. Isso leva-nos a expor a preocupação de Schiller em deixar claro o conceito de liberdade estética.

Para evitar mal-entendidos, lembro que a liberdade de que falo não é aquela encontrada necessariamente no homem enquanto inteligência, liberdade esta que não lhe pode ser dada nem tomada; mas sim aquela que se funda em sua natureza mista. Quando age exclusivamente pela razão, o homem prova uma liberdade da primeira espécie; quando age racionalmente nos limites da matéria e materialmente, sob leis da razão, prova uma liberdade da segunda espécie. A segunda somente poderia ser explicada como uma possibilidade natural da primeira. (SCHILLER, EE, 1990, nota p. 103)⁴.

Ao conceito de vontade humana como plenamente livre entre dever e inclinação, num sentido mais kantiano, onde o homem é caracterizado pela vontade, Schiller acrescenta a participação da inclinação em par com a razão, caracterizando assim a natureza mista do homem.

Como vimos, Schiller pretendia alcançar algum meio de provocar, efetivamente, uma mudança social. Uma coisa é pensar inteligentemente o homem e sua liberdade, a outra é vestir de carne o que se apresentava apenas como uma ideia. Para isso, era preciso considerar a dimensão ambígua do ser humano: domínio, inteligência em oposição às realidades sensíveis de sua existência. Por isso, Schiller esclarece que a liberdade de que fala é aquela que se funda em sua natureza mista. Liberdade, assim entendida, significa desvincular-se do domínio absoluto de qualquer uma das forças, que a princípio se opõem no domínio das influências das ações humanas.

Se por um lado, Schiller se apoia no modelo da razão prática, o qual exige um imperativo categórico; por outro, critica-o pelo seu rigor ascético e conseqüente tirania. Tal rigor elimina a ideia de jogo e conseqüentemente de sensibilidade, elemento fundamental para Schiller.

Embora proponha uma educação estética do homem, Schiller enfatiza que ela só

⁴ Na nota 64 das cartas sobre EE, página 158, Schiller retoma a nota da página 103, onde faz distinções entre as duas liberdades, a que se funda na natureza racional e a outra, na natureza mista do homem.

ocorrerá por meio da autonomia do belo. Do mesmo modo, o artista, aquele que procura evidenciar beleza nos objetos, tem de estar livre para ser bem-sucedido, caso contrário, não conseguirá fazer valer a afirmação de Schiller de que beleza é liberdade no fenômeno. Na próxima subseção, trataremos dessa questão.

10. A liberdade do artista

Schiller mostrou ter consciência de que o progresso exigia a quebra da unidade natural tão cara aos primeiros gregos. Contudo, esse reconhecimento não retira sua crítica sobre a degradação humana causada por essa fragmentação. Se não cabe aqui perguntar se haveria outra forma de progredir sem rebaixar a dignidade, vale a preocupação de Schiller ao apontar o caminho do reencontro da unidade do homem consigo através da arte. Ele havia afirmado que o problema de seu tempo era político, mas o caminho seria através das belas artes. “O artista é, decerto, filho de sua época, mas ai dele se for também seu discípulo ou até seu favorito.” (SCHILLER, EE, 1990, p. 53). Schiller apresenta um parâmetro, o qual deveria nortear a arte e os artistas na sociedade. Embora participante de uma época, o artista precisa ter referências mais dignas para não cair na perda de sua dignidade. Ele precisa ser de fato livre — porém o que garantirá a liberdade do artista, uma vez que a razão não se mostrara suficiente para resguardá-la? Para Schiller: “A humanidade perdeu sua dignidade, mas a arte a salvou e conservou em pedras insígnies.” (SCHILLER, EE, 1990, p. 54).

Nas cartas, podemos perceber que um dos problemas apresentados que levou aquele povo a perder o caminho para sua real destinação foi a ânsia pela felicidade. Não propriamente a felicidade, pois a mesma é desejada por todos, mas o esforço extenuante para a felicidade particular e egoísta.

Mas o artista deve [...] elevar os olhos para a sua dignidade e lei e não os baixar para a felicidade e a necessidade. Ele completa ...pela coragem pertinaz com que desprezares sua felicidade irás provar-lhes que não é tua covardia que se submete ao seu sofrimento. (SCHILLER, EE, 1990, p. 56).

De acordo com Cassirer (1992), em todos as grandes mentes do século XVIII, houve uma aproximação entre a filosofia e a crítica estética literária. Desde a renascença, a filosofia especulativa e a crítica literária estreitaram suas relações no sentido de ser um novo renascer das ciências bem como um renascer das artes. Contudo, foi no iluminismo que esses laços se estreitaram. Para Cassirer (1992, p. 39): “Não se trata somente de acreditar que a filosofia e

crítica encontram-se e concordam em seus resultados indiretos, mas de afirmar e apurar uma unidade natural entre as duas disciplinas. Dessa convicção nasceu a estética teórica."

O século XVIII apresenta-se enquanto um cenário em que filosofia e arte procuram uma aproximação, um diálogo com pretensões a compreensões evidentes. O confronto entre a busca por uma fundamentação do belo no sentimento, ou no conhecimento, movimentou a reflexão estética e a oposição também entre pensadores.

Desde o renascimento, a razão começou a se destacar enquanto autoridade máxima e única no sentido de julgar e avaliar o que é verdadeiro do que é falso. Nessa perspectiva, a arte não podia ficar susceptível ao prazer ou desprazer, mas necessitava de garantias mais sólidas. As sensações eram tidas como ilusões que conduziam ao erro, portanto deveriam ser dominadas pela razão. Afinal, que motivo levou Kant e, em especial, Schiller, a refletir incansavelmente sobre o belo, sobre a liberdade, etc.? O belo tem como objetivo a busca de um mero entretenimento ou se trata de outro tipo de prazer que possa elevar a nossa vida? Não podemos negar a realidade de tais aspectos, mas existe outra relevante questão para qual Schiller direcionou a importância da arte e do belo; o enobrecimento das sensações para a preparação moral. É possível uma educação estética que colabore com o comportamento humano e com a prática da justiça na sociedade?

A discussão de Schiller com Kant seria a aplicação do mesmo critério das duas primeiras críticas à crítica do juízo? Quanto ao gosto, a questão seria a de poder determinar que todos sentimos a mesma coisa diante de um objeto belo? Que ganho e que mudança no mundo da sensibilidade essa questão pode promover? Seria apenas a busca por uma necessidade *a priori* na determinação da beleza em um objeto? A lei *a priori* será suficiente para que todos sintam a mesma coisa diante de um objeto? O que seria daqueles que não sentissem o que fosse exigido pela lei *a priori*, deveriam ser levados e submetidos a uma educação dos sentimentos? Qual seria a obsessão de Schiller em querer provar a objetividade do juízo de gosto, contrariando a afirmação de subjetividade do mesmo por Kant?

11. Conceito schilleriano de poesia

Sobre o conceito de poesia, diz Schiller: "Aplicando-se, então, àqueles dois estados [razão e sensibilidade] o conceito de poesia, que não é outro senão o de dar à humanidade a sua expressão mais completa possível." (SCHILLER, PIS, 1991, p. 61).

Assim, a poesia é o meio mais apropriado para que o homem expresse sua humanidade. Entendemos com isso que o homem completo é aquele ao qual é dado condições para que

desenvolva todas suas potencialidades. Não basta que se entenda o homem enquanto um composto de razão e sensibilidade, faz-se necessário que ambas participem nas ações do homem livre. Fica entendido que a poesia é capaz de facilitar a expressão do homem em sua completude. Evidente que, por se tratar de vida, o tensionamento entre sentimento e pensamento será constante. A satisfação que o homem demonstra pela natureza e seus fenômenos não é um fim em si mesma. “O que, neles amamos não são esses objetos, é uma ideia exposta por seu intermédio. Neles amamos a vida silenciosamente geradora...” (SCHILLER, PIS, 1991, p. 44). Trata-se daquilo que o homem perdeu, a ideia de unidade com a natureza. Assim também se dá com a arte em geral; num objeto, nos interessa a ideia na qual ele nos remete, o sentimento que nos provoca e não ele em si.

CAPÍTULO II — A FORMAÇÃO DO ESTADO ESTÉTICO

Como vimos no primeiro capítulo, a arte é o meio de mudanças, contudo, a mera arte de nada realizará se o homem não receber uma formação capaz de revolucionar sua maneira de sentir. Barbosa (2004) diz em *Schiller e a cultura estética* que: “*Radicalizar a Aufklärung implicava assim superar a ênfase no intelectualismo como expressão unilateral da cultura teórica, abrindo espaço para uma mediação imprescindível à emancipação do homem das coerções do reino da necessidade e à instituição da liberdade.*” (p. 29). Neste capítulo, mostraremos o que é o estado estético e as transformações do indivíduo. Trabalharemos ainda parte da EE (1990), além do texto PIS (1991), e com o texto SGD (1997), para mostrar o indivíduo de natureza harmonizada. Este último texto nos permitirá pensar a formação moral e a conciliação do prazer e dever.

O conceito de estado estético é muito importante para nosso pensador porque consiste em um momento em que o homem recebeu formação (*Bildung*) suficiente para torná-lo livre. Trata-se, portanto, daquele estado no qual não há dominação por parte da forma nem da matéria. Constituindo um espaço neutro, a potencialidade humana é livre para expressar sua plenitude.

Vale lembrar que a história da humanidade se inicia com a sensibilidade, a primeira relação que o homem estabelece com o mundo é justamente com seus sentidos. “O impulso sensível, portanto, precede o racional na atuação, pois a sensação precede a consciência, e nesta prioridade do impulso sensível encontramos a chave de toda a história da liberdade humana.” (SCHILLER, EE, 1990, p. 105).

Precisamos entender que a ideia de prioridade não significa grau de importância, mas indica a forma primeira e imediata com que o homem relaciona com o mundo. Obviamente que é um estágio na evolução do espírito humano, o qual deve ser superado e evoluído para um estágio subsequente. Trata-se, portanto, de um movimento natural na formação da humanidade: da sensibilidade para forma e da sensação para a consciência. Como vemos, a formação humana passa por estágios, este é o primeiro, e não menos importante, no processo de formação do homem, a sensibilidade, que deve ser sucedida pelo pensamento. Nessa nova etapa, a necessidade física deve interagir com a necessidade moral. A passagem do sentir ao pensar, no entanto, não pode ser feita diretamente, antes, porém, é necessário que a sensibilidade perca seu poder. É a supressão da sensibilidade que fará com que o poder da razão possa aparecer, mas sem um domínio absoluto, promovendo uma equiparação de forças. Para que haja essa passagem não pode haver nenhuma determinação, nenhum poder, ou seja, deve-se alcançar uma espécie de grau zero no que se refere à sua relação com o mundo. Justamente a ausência de

determinação vai possibilitar uma infinidade de determinabilidade. A passagem da sensação ao pensamento se dá em uma circunstância em que razão e sensibilidade atuam juntas. Isso corresponde à passagem de um estado determinado para um de determinabilidade estética, o qual é ilimitado porque une toda a realidade. A determinabilidade estética implica ausência de determinação e é nesse ponto que sentir e pensar se aproximam.

Para levar o homem sensível à racionalidade é necessário antes torná-lo estético. Para isso, o instrumento mais eficiente são as belas artes, porque, embora não se comprometa diretamente com o conhecimento ou com a moral, elas apenas concedem a faculdade, não determinam o uso da mesma. A perspectiva é: para que algo novo apareça é necessário que o que já existia perca seu efeito. Uma sociedade conduzida pelos excessos e orientações rudes não será transformada, senão, fazendo antes com que essas orientações desordenadas percam seu efeito.

Como fazer com que os indivíduos não sejam afetados por seu tempo? Vale lembrar que não é bem essa a proposta de Schiller, uma vez que seu interesse maior era mostrar o caminho para a liberdade; os indivíduos sempre serão afetados pelo mundo, jamais conseguirão um estágio de total neutralidade. Isso, porque, nos dizeres de Schiller, antes da reflexão propriamente dita, o homem sente o mundo. Que é preciso cessar a unilateralidade dos impulsos, não resta a menor dúvida, essa é sua principal proposta. Contudo, não basta neutralizar o impulso, é preciso criar espaço e promover algo novo para o lugar daquilo que foi suprimido. Esse espaço é justamente o estado estético, capaz de neutralizar a dominação por parte de qualquer que seja dos impulsos, criando assim um estado de múltiplas potencialidades.

Dominado unicamente pela sensação ou unicamente pela razão, não existe liberdade porque a unilateralidade é reducionista e elimina as infinitas possibilidades da manifestação humana. O estado estético, porém, mantém em equilíbrio os dois impulsos, não os extingue, mas proporciona uma coexistência positiva. A beleza como instrumento na condução ao estado estético, não tem utilidade para o conhecimento nem para a moral, ela deve ser desinteressada. Contudo, o estado estético proporciona ao homem a condição de liberdade na qual ele se encontra inteiramente livre para ser o que deve ser. Se não favorece a nenhum dos impulsos, se não favorece ao conhecimento e à moral diretamente, a disposição estética facilita a autonomia possibilitando a expressão da totalidade humana.

Não é, portanto, mera licença poética, mas também um acerto filosófico, chamarmos a beleza nossa segunda criadora. Pois embora apenas torne possível a humanidade, deixando à nossa vontade livre o quanto queremos realizá-la, a beleza tem em comum com nossa criadora original, a natureza, o

fato de que não nos concede nada mais senão a capacidade para a humanidade, deixando o uso da mesma depender da determinação de nossa própria vontade. (SCHILLER, EE, 1990, p. 111).

A beleza não é a liberdade, nem guia o homem para um caminho específico, o que ela faz é libertar o homem para exercer sua vontade. Dada essa condição, é o próprio homem quem se valerá dessa nova realidade o quanto quiser. Então, a beleza fornece o livramento da dominação, mas é a vontade humana quem determina o restante. Schiller fala da beleza como nossa segunda criadora, ela nada cria senão a condição, dando liberdade ao homem, para que ele crie conforme sua vontade.

Voltando à questão que iniciou esse capítulo de que a liberdade não é obra humana, entendemos que ela não é obra meramente humana, uma vez que há a necessidade da participação da natureza. Por isso a insistência na formação do homem no sentido de libertá-lo de seus instintos mais rudimentares para que possa exercer sua vontade com liberdade. O pensamento de Schiller apresenta algumas aparentes contradições que precisam ser examinadas com um pouco mais de cuidado. A afirmação anterior de que a arte e o estado estético nada influenciavam quanto ao conhecimento e quanto à moral parece ser contestada com a afirmação:

Não se podem, portanto, chamar injustos aqueles que declaram o estado estético o mais fértil com vistas ao conhecimento e à moralidade[...] Por não proteger de modo exclusivo nenhuma das funções da humanidade, ela favorece todas sem exceção, e se não favorece nenhuma isoladamente é por ser a condição da possibilidade de todas elas (SCHILLER, EE, 1990, p. 113).

Todas as outras forças, ou impulsos, impõem uma influência particular, mas o impulso estético, unicamente, possibilita o ilimitado. Podemos concluir que há uma facilitação tanto para o conhecimento quanto para a moral, uma vez que nenhuma força domina arbitrariamente os ânimos.

A qualidade estética é criada pela obra de arte autêntica, ela combina serenidade e liberdade de espírito aliada à força e à energia. Inevitavelmente, os efeitos estéticos da obra de arte nos colocarão dispostos para determinados sentimentos e ações e nos farão querer evitar outros. Isso acontece pela influência do objeto, que exerce influência em nossa maneira de sentir libertando a vontade. Obviamente, o ideal estético poderá apenas ser aproximado da realidade, por isso, quanto mais geral a disposição dada à nossa mente por um determinado tipo de arte, mais excelente ela será. O efeito produzido pela arte deve ser o de ampliar o quanto possível a mente, evitando que ela estacione em particularidades — porque do ideal para a realidade, há

uma considerável diferença.

A arte, embora busque representar todas as manifestações possíveis da vida, para ser considerada bela, deve manter-se livre dos efeitos imediatos e dominadores da paixão. Como vimos antes, Schiller diz que “Existe uma bela arte da paixão; mas uma bela arte apaixonada é uma contradição...” (SCHILLER, EE, 1990, p. 116). A beleza, portanto, consiste em considerar a manifestação de todas as dimensões humanas, e, muito embora trate de todas, não se submete ao domínio exclusivo de nenhuma delas. Trata-se, portanto, da abertura para a infinitude de possibilidades, para o desenvolvimento da potencialidade humana nos seus aspectos mais originais e surpreendentes, isto é o estado estético. É a ideia da surpresa, do mistério, tais sentimentos desencadeados pela beleza fazem do homem um ser muito mais interessante, admirável e digno de atenção.

O homem sensível carece tanto de espontaneidade quanto de liberdade. No estado estético, a liberdade começa no campo da sensibilidade e da realidade, dando qualidades nobres ao homem sensível. O estado estético, portanto, facilita com que o homem rude seja qualificado espiritualmente, podendo responder de maneira livre aos impulsos que sobre ele exercem influências. Schiller resumiu assim essa ideia: “Não existe maneira de fazer racional o homem sensível sem torná-lo antes estético.” (SCHILLER, EE, 1990, p. 109). O enobrecimento do homem físico facilitará a passagem da sensação ao pensamento. O homem comum encontra-se afastado do estado lógico e moral, porém, quando ele é alcançado pelas disposições estéticas, esse abismo diminui consideravelmente. Essa é uma tarefa da cultura.

Segundo Schiller, o homem físico deve ser submetido à forma e tornado estético onde pode alcançar o reino da beleza. Os três estágios necessários para que o homem complete o ciclo de sua destinação: físico, estético e moral, somente poderão ser realizados, se a beleza garantir liberdade a eles. Não esqueçamos que Schiller afirmou que beleza é liberdade no fenômeno.

Em seu primeiro estágio, o homem não consegue se distanciar do mundo, ele é um como ele, somente quando o coloca para fora, ele o contempla, ele se afasta do mundo podendo assim dominá-lo. Podemos dizer que o homem em seu estado comum, antes do contato com a beleza, nada mais é do que um ser egoísta. Escravo de suas paixões e sem valores mais nobres, ele segue em busca do que responde aos seus estímulos mais imediatos, portanto: “...tudo tem existência para ele somente à medida que lhe proporciona existência; o que nada lhe dá ou toma é para ele inexistente”. (SCHILLER, EE, 1990, p. 123). Ele não consegue transcender seus instintos, seu desejo, sua fome, porque seu prazer não é desinteressado e livre. Schiller, em linhas gerais, mantém-se fiel ao pensamento kantiano sobre a liberdade, o qual prescreve que

liberdade consiste em não satisfação imediata de uma inclinação, de um impulso. Conforme Kant (CFJ, 2012, p. 46): *“O gosto é a faculdade de julgar um objeto ou um modo de representação mediante um agrado ou um desagrado, sem qualquer interesse. O objeto de um tal agrado chama-se belo.”*

Nesse sentido, o interesse leva à perda rica das múltiplas possibilidades reduzindo sua relação com o mundo sensível ao puro contato imediato. Nessa situação, o homem procura se apropriar ferozmente dos objetos de seu desejo ou afastar com repulsa e pavor dos que se apresentam como ameaçadores. Assim, ele se mostra incapaz de pensar um pouco além daquilo que se apresenta imediatamente aos seus sentidos. Preso a esse estágio elementar, o homem parece ter uma visão muito negativa de si mesmo. Não vendo dignidade em si, também não a verá nos outros, e, por ter consciência de sua natureza selvagem e voraz no trato com os objetos, confirma-a no outro.

Esses extremos da condição humana, em que podemos perceber vestígios de liberdade no mais selvagem e vestígios de animalidade nos mais evoluídos culturalmente, revelam a potencialidade humana. Portanto, pelo simples fato de ser racional, isso não implica ainda que ele tenha desenvolvido sua humanidade. Esta somente é desenvolvida a partir do momento em que ela se torna livre.

A vida moral tem de começar na experiência prática, na vida real. É sob o domínio sensível que o homem deve alcançar a liberdade, a qual somente pode ser alcançada sob as leis da beleza através da cultura estética. É a imaginação, porém, que permite ao homem alçar voo além dos limites da realidade prática na qual se encontrava inicialmente. Contudo, preso ao material, sem liberdade para impor uma condição à sensibilidade, levado pela imaginação, o homem não conseguirá se desprender do imaterial e do temporal. Ao contrário de ampliar suas percepções e atuações, ele se restringirá ao seu viver individual e apenas a ele dará atenção em seu viver egoístico. Não basta o homem, ser racional, é preciso que sua racionalidade seja modificada segundo leis formais para que se torne livre.

A alienação de si mesmo se expressa na tentativa de o homem procurar explicar fenômenos naturais fora da natureza, e de explicar o ético ultrapassando a razão, trocando sua humanidade pela busca de uma divindade. Assim, passa agir sob o sopro do medo do castigo da divindade e não pelo respeito à lei. São duas as condições em que o homem se encontra alienado de sua liberdade, a primeira, no caso de a razão dominá-lo radicalmente, e, no outro, de a razão ser prisioneira do físico. Em ambos os casos, trata-se de um animal, no primeiro caso racional; no segundo, irracional, e o projeto é que ele não se torne nada mais do que um ser humano dominado pelas duas legislações, natureza e razão. Este é o significado do desinteresse

ênfatisado por Kant, tanto no caso da moral quanto no da beleza: “Um juízo sobre um objeto da complacência pode ser totalmente desinteressado e ser, contudo, muito interessante, isto é, ele não se funda sobre nenhum interesse, mas produz um interesse; tais são todos os juízos morais puros.” (KANT, 2012, p. 113)

O interesse aqui se refere à qualidade do envolvimento com as coisas; se é por um estímulo de um sentimento imediato, o qual se revela, na maioria das vezes, como egoísta e de interesses imediatos. Contudo, a negação desse interesse pode dar lugar a algo interessante, na medida em que se desloca do centro dos interesses, abre-se espaço para realizações de outra ordem de motivações, as quais não se referem somente aos interesses particulares.

1. Razão, sensibilidade e o impulso lúdico

Impulso lúdico para Schiller é o equilíbrio entre o impulso sensível e o impulso formal. Quando nenhum deles atua predominando sobre o outro, dá-se, pelo equilíbrio de ambos, o impulso lúdico. Schiller propõe a mudança no tratamento do conflito, para tensão entre razão e sensibilidade, a qual terá seu desdobramento em um terceiro, o impulso lúdico. Podemos definir impulso lúdico como o atuar conjunto dos dois impulsos: razão e sensibilidade. Não obstante a universalidade racional da qual participa todo ser humano, há de se considerar as particularidades dos costumes de cada cultura, das crenças, dos hábitos, das relações afetivas e da subjetividade, que interferem de forma efetiva em suas ações. Qual dessas instâncias tem maior influência sobre a ação humana? Qual delas deve prevalecer para se ter uma ação moralmente boa: a universalidade ou as particularidades culturais? A expressão artística é a única capaz de contemplar tanto as particularidades quanto a universalidade.

Para Schiller:

O curso dos acontecimentos deu ao gênio da época uma direção que ameaça afastá-lo mais e mais da arte do ideal. Esta tem de abandonar a realidade e elevar-se, com decorosa ousadia, para além da privação; pois a arte é filha da liberdade e quer ser legislada pela necessidade do espírito, não pela privação da matéria. (SCHILLER, 1990, EE, p. 25).

O que Kant diz parece confirmar a dificuldade de se fugir aos costumes e aos hábitos impostos aos indivíduos pelo seu tempo. O indivíduo está tão preso aos costumes de sua época que os reproduzirá através das mais diversas formas de sua ação. Nesse sentido, não há liberdade porque o indivíduo não fará outra coisa se não dar vida à mentalidade que se vive em sua época reproduzindo as ações que a confirmem. Dessa forma, o curso dos acontecimentos é

que governa as ações fazendo dos indivíduos meros materializadores da mentalidade dominante. A via de escape desse domínio somente será possível pela arte, a qual ultrapassa os domínios da privação. A liberdade pela arte implica em seguir aquilo que o espírito postula, não o que a privação da matéria impõe. Somente através da intervenção da arte será possível transcender a realidade que ameaça aprisionar o espírito, porque a verdadeira arte não se prende a nenhum interesse.

Esse foi o grande problema apontado por Schiller em sua época, a necessidade dominou totalmente os indivíduos tornando-os completamente insensíveis à necessidade do espírito. Schiller usa termos fortes caracterizando de forma dramática a situação daquela sociedade: “Hoje porém, a privação impera e curva em seu jugo tirânico a humanidade decaída.” (SCHILLER, EE, 1990, p. 26). Jugo e tirania eliminaram o espírito. O esforço no campo das ideias, da política e da filosofia não foram suficientes para restabelecer a dignidade humana. A afirmação de que beleza precede a liberdade deixa evidente que o caminho apontado por Schiller não era o das ideias filosóficas, da ciência ou mesmo da política: Schiller não está tratando de abstrações, de meras ideias, mas diz claramente: “mostrarei através da experiência”. Ele fala de uma realidade concreta inserida dentro do espaço e tempo que era aquela sociedade do século XVIII.

Diante do fracasso da razão na construção de um Estado que promovesse justiça, Schiller questiona se de fato a filosofia teria alguma utilidade. Ele pergunta se ela não deveria se retirar, e ele próprio responde negando essa possibilidade, diz que ela tem seu papel de relevância e deveria dar a sua contribuição. Se o problema não se encontrava nas coisas, como afirmara, deveria estar nas mentes humanas que não conseguiam avançar como deviam.

Schiller faz-nos recorrer ao texto de Kant, “Resposta à pergunta: O que é o esclarecimento?”, onde o tema é o estímulo a pensar com autonomia. De fato, Schiller nunca desprezou a razão como forma de conhecimento e como parte importante na construção da dignidade e da liberdade humana. Na mesma página, Schiller afirma que a formação da sensibilidade era a necessidade mais urgente. É preciso entender que Schiller não está propondo uma permuta da razão pela sensibilidade, mas insiste na ideia inicial de que o caminho passa pelo coração. A proposta consiste em resgatar a sensibilidade e respeitar seu espaço como uma das instâncias da realidade humana tão importante quanto a razão. Para limitar o espaço de atuação, tanto da razão como da sensibilidade, faz-se necessário que o sentimento seja trabalhado.

O homem cuja sensibilidade não recebeu nenhum trato permanecerá rude e sem compreender atitudes nobres tais como: graça no discurso, finura no trato, delicadeza, etc.

Contudo, para Schiller, tais atitudes não passam de suborno, exagero e afetação. A indagação sobre o que é mais importante: o pensamento ou a sensibilidade não tem sentido para Schiller. O que ele mais evita é a radicalização, o homem que atua somente “por mero desejo ele nada mais é do que mundo.” Por um lado, Schiller denomina mundo, conteúdo sem forma, ou seja, um ser sem inteligência norteadora, subjugado por toda sorte de forças opressoras. Por outro, ser apenas forma significa não manifestar a vida. Em resumo: o homem deve dar forma, um sentido racional ao exterior e exteriorizar, tornar realidade seu impulso de vida.

A essas duas forças que atuam no homem, Schiller denominou impulso sensível e racional. O primeiro refere-se à natureza física, à sensibilidade humana; o segundo refere-se à racionalidade cujo papel inicial é o de torná-lo livre. Não obstante, esses dois impulsos apresentarem-se como antagônicos, eles representam o que podemos entender em sua forma integral, a humanidade.

2. O caminho do coração

Schiller valorizou a sensibilidade a ponto de dizer que o coração é o caminho para que a humanidade se reencontrasse. Obviamente, trata-se do caminho, não do lugar de permanência. A passagem da vida à forma, da sensibilidade ao pensamento, não significa um salto, nem mesmo o recolhimento a um dos lados, significa uma amplitude do espaço de percepção e atuação que transita do limitado ao ilimitado e vice-versa. “Na natureza humana não se encontra um salto, e para acertamos o passo com ela temos de voltar ao mundo sensível!” (SCHILLER, EE, 1990, p. 131). Fica evidente, portanto, que a sensibilidade é o ponto de partida, mas ainda não se é livre nele. A beleza é o meio através do qual fazemos o trânsito do sensível ao formal sem o abandono do primeiro. “A beleza, portanto, é objeto para nós, porque a reflexão é condição sob a qual temos uma sensação dela, mas é, ao mesmo tempo, estado de nosso sujeito, pois o sentimento é a condição sob a qual temos uma representação dela.” (SCHILLER, EE, 1990, p. 131).

Assim, beleza é forma que contemplamos e também é vida porque a sentimos. A beleza prova que forma não exclui sensibilidade, que o limitado não exclui o infinito, que, muito embora o homem seja fisicamente limitado, ele pode agir livremente enfrentando os impulsos violentos de suas paixões.

Sob o ponto de vista lógico, a sensação e o pensamento não se unificam, mas se sucedem. Apenas na fruição da beleza se dá unificação real e a alternância entre matéria e forma, infinito e finito, etc.. É na plena vivência de suas mais contraditórias possibilidades que

o homem se apresenta à vida em sua forma mais íntegra. Somente quando o homem é livre, ele é capaz de entender e vivenciar os antagonismos que compõem sua existência, tais como: finitude e infinitude; sensibilidade e pensamento; matéria e forma, etc.. Mas como tornar o homem livre de forma prática? Já se afirmou anteriormente que, para tornar o homem livre, é necessário torná-lo, antes, estético. Ficou dito, portanto, que o caminho para a liberdade é a beleza. No entanto, também foi dito, na Carta II (EE, 1990, p. 25.), que a arte é filha da liberdade — Qual seria a ordem correta: liberdade, depois beleza, ou o contrário? O fato é que beleza e liberdade coexistem.

3. Poeta ingênuo e poeta sentimental

Atribuído por Schiller, ao oposto do ingênuo, sentimental não quer significar mero sentimentalismo, afetação e explosão de sentimentos. Quando, juntamente com Goethe, participou do movimento pré-romântico na Alemanha, Schiller fez uma crítica se referindo ao mesmo: “...mal da sentimentalidade e dos tipos choramingas...” (SCHILLER, Intr. PIS, 1990, p. 25). Diferentemente da “sentimentalidade” de sua época, com o termo sentimental, Schiller quer se referir à análise de pensamentos e sentimentos refinados. Essa adesão à reflexão dá a Schiller um traço peculiar, distinguindo o que ele chama de sentimental, do sentimentalismo impulsivo do “*Sturm und Drang*” (Tempestade e ímpeto). Schiller quer distinguir o termo sentimental do sentimentalismo dominante na época de sua juventude na Alemanha. Suzuki, na Introdução do texto de Schiller (1991), diz que a preocupação em explicar o que denominou “sentimental” se deve à conotação que o termo ganhou em sua época com o movimento romântico.

Em sua origem, o adjetivo nada comporta das conotações emotivas a que vem normalmente associado, mas prende-se a análise de pensamentos e sentimentos refinados. No conceito técnico que Schiller lhe empresta, o conceito está ligado à atividade reflexiva ou reflexionante. (SUZUKI, Intr. PIS, 1991, p. 10).

Schiller usa os termos ingênuo e sentimental para distinguir, não simplesmente dois tipos de arte, mas duas formas de estabelecer relações com a natureza em geral. Expulso do “paraíso” onde vivia em plena harmonia com a natureza, o homem se viu dividido. O que Schiller chamou ingênuo se prende ao que se perdeu, enquanto o sentimental busca reconstruir o ideal no futuro. O poeta ingênuo nos comove pela sensibilidade, pela relação direta dos sentidos com o objeto. O poeta sentimental comove-nos pela reflexão acerca dos objetos e dos

sentimentos por eles suscitados. A característica principal da produção do poeta ingênuo é a imediatidade, a ausência de reflexão, sendo seu meio principal de expressão o sentimento. O Poeta sentimental é o poeta moderno, aquele que tendo perdido a unidade com a natureza busca resgatá-la através das ideias. Ele não reage imediatamente à impressão, antes, reflete para determinar que tipo de sentimento moverá sua ação. Schiller faz elogio à tarefa do poeta sentimental, não no sentido de colocá-lo em superioridade ao poeta ingênuo, mas no sentido de ver nele a possibilidade de reconciliação da humanidade através da arte moderna que se encontrava decadente.

Quando integralmente ligado à natureza, o homem grego agia em conformidade com ela, de acordo com Schiller, em estado de ingenuidade. Contudo, a ruptura despertou a consciência e a incapacidade de agir conforme ela. Essa ruptura do homem com a natureza gerou um melancólico sentimento de perda. Com a ruptura, sua consciência logo o despertou daquele estado de natureza que não existia mais. O homem, separado da natureza e inserido na cultura, desenvolveu dois tipos de ações: o primeiro, consiste em agir conforme as exigências dos sentimentos; o segundo, em submeter sua ação unicamente à reflexão, buscando reconstruir uma realidade através das ideias. Ao primeiro, Schiller denominou poeta ingênuo, ao segundo, poeta sentimental. Conforme já foi dito, o termo ingênuo se refere à ligação direta com o sentimento, ação irrefletida e movida pela sensibilidade. O oposto do termo ingênuo é o sentimental, o qual age refletidamente dominando os sentimentos.

A obra *Poesia ingênua e poesia sentimental* foi publicado em três partes, de 1795 a 1796, na Revista *As horas*. Conforme Suzuki, o ensaio PIS apresenta dificuldades por não seguir uma sistematização e um delineamento prévio. Em uma resposta a Humboldt, que indagou sobre a amarração desses artigos com a EE (1990), Schiller afirma que “ambos os artigos se relacionam entre si mais por um instinto natural em mim...”. De acordo com Suzuki, em sua carta a Humboldt, Schiller deixa entender que a dedução dos artigos está dada tanto em EE quanto no conjunto dos três textos de PIS. Não é nosso objetivo analisar o grau de sistematização desse texto, bem como seus problemas. Nosso interesse segue a proposta inicial que é apresentar como os textos mais importantes de Schiller se esforçam para mostrar os efeitos da beleza na formação estética do homem e na construção de uma política que expresse a dignidade humana.

Em uma carta a Korner, sobre o texto PIS (1991), Schiller diz: “trabalho num artigo sobre natureza e ingenuidade que me cativa cada vez mais e me parece particularmente exitoso. Escrevo aqui mais a partir do coração, e com amor. Ele é como uma parte para minha produção poética.” (SCHILLER, *Kallias ou Sobre a Beleza*, 2002).

Schiller encontrava-se movido pela segurança no pensamento filosófico e pela força da produção poética, forças que, ao mesmo tempo, se antagonizavam e buscavam harmonia.

Habitualmente o poeta se precipitava onde eu deveria filosofar, e o espírito filosófico onde eu queria poetar. Ainda agora sucede que frequentemente comigo que a imaginação perturbe minhas abstrações, e o frio entendimento minha poesia. Caso possa me tornar em senhor dessas duas forças, de modo a poder, pela minha liberdade, assinalar a cada uma delas os seus limites, então uma bela sorte ainda me espera; (BARBOSA, 2014, p.158).

Vemos aí nosso pensador experimentando a mais genuína condição de um homem esteticamente formado. Trata-se da condição do jogo onde o impulso tensionante e outro dissolvente promovem harmonia. Evidente, que, em se tratando de uma forma viva, teremos uma harmonia em movimento, um jogo onde ora prevalece a matéria, ora a forma.

Muito embora, o poeta sentimental tenha na reflexão sua referência, é nela própria que ele fundamenta sua comoção. “Algo de todo diverso ocorre com o poeta sentimental. Este reflete sobre a impressão que os objetos lhe causam e tão somente nessa reflexão funda-se a comoção a que ele próprio é transportado e nos transporta.” (SCHILLER, PIS, 1991, p.100). O poeta sentimental se verá diante de duas representações conflitantes entre as quais terá de escolher: a realidade finita e a ideia infinita. Assim, o objeto artístico interessará mais pelos sentimentos que desperta do que pela sua própria realidade física. Daí podemos entender a preocupação da escolha do tipo de objeto artístico e do sentimento que se pretende suscitar. Contudo, entendendo que, segundo Schiller, beleza é liberdade no fenômeno, queremos crer que a beleza por si só é suficiente para despertar os sentimentos mais nobres.

Pode dar a impressão que são duas as forças que disputam a vontade humana. Entretanto, o que Schiller nos levará a concluir é, a oposição deve dar lugar à harmonização.

A poesia ingênua comove-nos por meio da natureza, da sensibilidade, enquanto a poesia sentimental nos comove através de ideias, de uma elevada reflexividade. Na verdade, os dois tipos de poetas apenas percorrem caminhos diferentes, o ingênuo nos comove pela sensibilidade; os sentimentais, pelas ideias. O caminho é diferente, todavia, encontram-se no cumprimento da mesma meta:

Dar expressão plena à natureza é, no entanto, tarefa comum a ambos e, sem isso, de forma alguma poderiam se chamar poetas[...]. E o gênio poético ingênuo não corre apenas o risco de se aproximar em demasia de uma realidade vulgar [...] ainda encoraja o imitador vulgar a aventurar-se no campo poético. ...a poesia sentimental ao menos mantém à distância essa plebe... (SCHILLER, PIS, 1991, p.103).

Estaria Schiller criando uma hierarquia de poder entre os dois tipos de poetas? Seria o poeta ingênuo mais suscetível à vulgaridade, colocando em risco a verdadeira arte, bem como a conduta do homem? Estaria o poeta sentimental mais protegido quanto ao risco de cair em vulgaridades ou quaisquer outros prejuízos para a beleza e para a conduta humana? O ingênuo deixa a natureza imperar sem restrições, o problema é, o sentimento ingênuo nem sempre é capaz de resistir às determinações contingentes do momento. Entretanto, o sentimental deixa a realidade em direção às ideias. Schiller, porém, não estabelece grau de importância diferenciado, não propõe o dualismo sensível inteligível onde o primeiro seja menos importante que o segundo. Por isso, fala de educação estética, é preciso educar o ingênuo que, separado da natureza, encontra-se dominado pela sensibilidade.

4. A poesia ingênua e sentimental e a educação dos sentimentos

Barbosa (2014) em seu texto “Educação estética, Educação sentimental” diz:

Schiller vê refletida na ideia do Estado racional a imagem do homem assim formado, em contraste com a realidade social do presente. Esta se afigura para Schiller como um todo antagônico: enquanto as classes inferiores recaem na selvageria, as classes superiores permitem que a própria cultura corrompa a sua disposição moral. (BARBOSA, 2014, p. 4).

Como vemos, trata-se de uma degradação generalizada que se estendeu das classes mais baixas até as mais nobres.

Na Introdução ao texto de Schiller, “Poesia ingênua e Poesia sentimental”, Suzuki diz:

A educação estética é a tarefa suprema do homem e, embora factível, não pode ser inteiramente realizada. Eis aí, de modo sucinto, o resultado paradoxal a que chega a concepção schilleriana do aprimoramento do homem através do belo e da arte. A humanidade jamais será plenamente emancipada, mas o indivíduo que se cultiva e enobrece moralmente não renuncia à esperança de um dia vir a ser livre. Ao menos em indivíduos isolados, capazes de ações morais justas ou de juízos estéticos desinteressados, a humanidade caminha rumo ao cumprimento de sua missão... (SUZUKI, Intr. PIS, 1991, p. 11).

Entendemos que o projeto de Schiller propõe um ideal de transformação que dependerá do cultivo e do enobrecimento do caráter de cada indivíduo. O projeto de Schiller não nos propõe uma expectativa inocente a ponto de entendermos que a humanidade como um todo será elevada, mas o indivíduo que se cultiva e enobrece moralmente não renuncia ao objetivo de ser

livre. Não se trata de uma transformação em massa como acontece com a política tradicional, mas de um ideal regulativo, no sentido kantiano, a criação de um alvo que norteie a realização das potencialidades humanas.

Em Poesia ingênua e sentimental, Schiller retoma essa paradoxal conclusão de A Educação Estética do Homem, mas lhe dá um outro enfoque: se, tal como nas Cartas, o máximo a que se pode aspirar ainda é o belo ideal, que em sua perfeição se identifica ao ideal de natureza humana (EE carta XXII, p. 91.), A perfectibilidade humana continua sendo a tarefa, mas agora é assumida de moto ativo e constitui, portanto, um dever que o artista, instintiva ou deliberadamente, se impõe. (SUZUKI, Intr. PIS, 1991, p. 11).

Percebemos uma evolução no pensamento de Schiller do âmbito ideal para o real. Isso foi apontado por Suzuki na Introdução de PIS como um texto mais direcionado à efetividade do seu projeto do que nas cartas em EE (1990). Schiller não propõe a ilusão de que o mundo será transformado por sua teoria, ele apenas apresenta um caminho possível e desejável que é a emancipação humana. Será exigido, para isso, o preparo do homem e o preparo das condições para que seja realizado no mundo. Ele já havia anunciado antes que se tratava de um trabalho de longo prazo, o qual teria de passar, necessariamente, por uma educação estética.

5. O jogo estético como equilíbrio dos impulsos

Entendemos, por estado estético no pensamento de Schiller, uma ausência de dominação exclusiva por qualquer um dos dois estados, o formal e o material. Na troca da ação entre os dois impulsos em que um cede o lugar ao outro, não mais existem a resistência e a ameaça. Fora de suas funções, os dois impulsos dialogam sem ameaças. Esse estado intermediário em que os dois impulsos dialogam é o estado da liberdade, o estado estético. Assim o estado estético é aquele que se refere a todas as nossas faculdades sem ser dominado por nenhuma delas isoladamente. Ao invés de negação mútua, ele produz a multiplicidade da potencialidade humana enriquecendo assim a cultura. Ao falar dessa complexidade onde os dois impulsos atuam juntos, Schiller menciona um terceiro impulso, o impulso lúdico.

os dois impulsos impõem necessidade à mente: aquele por leis da natureza, este por leis da razão. O impulso lúdico, entretanto, em que os dois atuam juntos, imporá necessidade ao espírito física e moralmente a um só tempo; pela supressão de toda contingência ele suprimirá, por tanto, toda necessidade, libertando o homem tanto moral quanto fisicamente. (SCHILLER, EE, 1990, p. 70).

Tudo isso nos parece uma tentativa de aproximação entre a vida (não somente enquanto uma energia, mas também enquanto toda presença apreendida pelos sentidos) e a forma (todo aspecto do pensamento, a dimensão da razão). O terceiro impulso, denominado impulso lúdico, representa a “forma viva”, o que significa as qualidades estéticas dos fenômenos, as quais podemos traduzir por beleza. Esta, no entanto, não se restringe a uma única força, pois, um homem cujos impulsos são subjugados, prevalecendo-se de maneira avassaladora um sobre o outro, dificilmente poderá expressar beleza. No entanto, um objeto inerte pode ganhar vida por um homem cuja vida é resultado da articulação entre sensibilidade e forma. O entendimento de que o homem não é somente matéria nem somente espírito nos leva a concluir que a beleza poderá ser encontrada nele, quando ela for objeto do impulso lúdico. Esse impulso pode ser designado como jogo, não um jogo da vida real voltados para objetos exclusivamente materiais, mas, uma relação harmônica entre o impulso material e o impulso formal. O primeiro impulso ocupa-se com a manutenção da vida material, o segundo com a sua dignidade. Ao estabelecer uma relação de consciência da importância mútua, os impulsos ganham mais leveza e menos tensão, diminuindo assim a oposição entre eles. Não basta ao homem a manutenção de sua vida física, há em sua alma um clamor pela formação de uma outra esfera que ultrapassa a primeira. O homem em seu estado natural é incompleto, por isso ele se impõe a buscar pela sua completude que somente pode ser encontrada a partir do momento em que ele for livre. A unificação entre impulso sensível e formal não pode ser explicada, mas permanece como uma exigência da razão. “A razão por motivos transcendentais, faz a exigência: deve haver um impulso lúdico, pois que apenas a unidade de realidade e forma, de contingência e necessidade, de passividade e liberdade, completa o conceito de humanidade.” (SCHILLER, EE, 1990, p. 82).

Essa unidade não é produzida pela razão nem pela sensibilidade, mas pelo jogo estético. Embora nenhuma das partes (razão e sensibilidade) tenha competência para produzir a unificação, a mesma acontece com participação de ambas, sem uma regra evidente a ser seguida. Impulso formal e material seguem como conduzidos pela natureza, que sem alarde conduz cada coisa ao seu lugar. Essas qualidades aparecem onde a liberdade se torna uma realidade, é onde a beleza aparece. “...o homem joga somente quando é homem no pleno sentido da palavra, e somente é homem pleno quando joga.” (SCHILLER, EE, 1990, p.83).

Podemos dizer que beleza surge da manifestação da natureza dupla do homem através do jogo. Na ação recíproca não temos um equilíbrio constante. Formalidade e sensibilidade passam a conviver em um tensionamento harmônico trazendo à existência, não a mera forma, mas a forma viva.

Na experiência, é possível apenas uma variação onde ora predomina a sensibilidade, ora predomina a forma. Por isso, Schiller fala de um impulso dissolvente capaz de um relaxamento no excesso de tensão, e de um impulso tensionante para garantir a energia de cada um dos impulsos. Esse tensionamento e relaxamento dos dois impulsos, que preservam suas energias e os mantêm em seus limites, produzirão como resultado a beleza. A beleza enérgica pode permitir que os sentidos se expandam de maneira selvagem, enquanto a beleza suavizante pode deixá-lo tão relaxado, a ponto de chegar ao desânimo.

Schiller, em sequência de sua investigação, propõe examinar os efeitos da beleza suavizante no homem tenso e os efeitos da beleza enérgica no homem distendido. Evidentemente que, em uma situação de domínio, não existe liberdade nem beleza, porque ambas só podem existir na atuação conjunta das duas naturezas. Até aqui, o conceito de liberdade e de beleza ficaram mais no campo do ideal. Não é essa a pretensão de Schiller, ele quer pensar beleza e liberdade no âmbito da realidade humana, determinada no tempo e no espaço, isto é, no âmbito da política.

Na próxima subseção, trataremos da busca pela harmonização dos dois mundos.

6. A harmonia entre ingênuo e sentimental e a construção da moralidade.

Schiller classifica o ingênuo em dois tipos, o primeiro é o ingênuo da surpresa, quando a natureza alcança vitória sobre a arte à revelia, demonstrando a preponderância do afeto e privação da consciência. O outro é o ingênuo da intenção, ele ocorre com plena consciência da pessoa. No ingênuo da intenção há honra e, portanto, moralidade. Nesse caso, Schiller parece querer dizer que o ingênuo se refere muito mais a uma qualidade da ação do que propriamente uma mera inocência. A afirmação a seguir leva-nos a pensar num ingênuo cuja liberdade implica em agir, e, naturalmente satisfazer a moral.

No ingênuo da surpresa, sempre respeitamos a natureza, porque temos de respeitar a verdade; no ingênuo da intenção, ao contrário, respeitamos a pessoa e desfrutamos, por isso, não apenas um contentamento moral, mas também um contentamento com um objeto moral. Num caso como no outro a natureza está certa por dizer a verdade; no segundo caso, porém, a natureza não apenas está certa, mas a pessoa também tem honra. (SCHILLER, PIS, 1991, p. 48).

Na modernidade, a natureza não é mais parte do homem, ela se separou do ser humano. Ela foi afastada para o mundo inanimado. Na verdade, é a contrariedade com a natureza de nossas relações que nos impede de alcançar no mundo físico uma satisfação para o impulso de

verdade e de simplicidade. Dada a impossibilidade de reintegração original à natureza, cabe à arte reconstruir uma nova ingenuidade, que não esteja naturalmente ligada à natureza, mas que tenha na arte o meio de ligação com ela. Esse ideal é obra do poeta sentimental, o qual é capaz de refletir em busca do ideal.

Ingênuo não é o mesmo que mera inocência ou ignorância, não se trata da prevalência de um dos domínios, mas do agir livre onde as potencialidades encontram-se em harmonia. “O ingênuo é uma infantilidade, ali onde já não é esperada e, por isso, não pode ser atribuída à infância real no sentido mais estrito.” (SCHILLER, PIS, 1991, p. 47). Dessa forma, o termo ingenuidade passa a ser referido a uma prática consciente, qual seja, agir correta e independentemente das circunstâncias, ainda que isso redunde em algum tipo de prejuízo.

O ingênuo da intenção é aquele que não se corrompe, que não recorre às artimanhas do engano e da trapaça. Mesmo sendo alvo de risos, o homem ingênuo, trapaceado por sua ingenuidade é admirável, ao passo que aquele que engana é reprovável. A ingenuidade é presença tão marcante na genialidade, de modo que sem ela, essa última não existiria. A genialidade tem como marca a simplicidade, isto é, o abandono da complexidade, da sofisticação, das intencionalidades de ordem lucrativas.

A ingenuidade da intenção implica em não ser absolutamente subjugado pelos instintos nem pela razão e suas artimanhas. Distante de sua união original com a natureza, de sua forma de viver perfeitamente ingênuo, cabe ao homem assumir sua liberdade e criar uma maneira de agir livre e intencionalmente ingênuo. “Do gênio da maneira de pensar decorre também, necessariamente, uma expressão ingênuo tanto em palavras quanto em gestos, e este é o componente mais importante da graça.” (SCHILLER, PIS, 1991, p. 52). Nessa referência, Schiller nos remete ao seu texto “Graça e dignidade”, no qual ele fala de gestos espontâneos cuja graça somente pode advir do que ele chamou “Bela alma”.

A bela alma seria uma forma de ingenuidade no que se refere à pureza de intencionalidade, espontaneidade para fazer o que é bom e não o que é particularmente agradável. Obviamente, essa nova condição só pode ser formada pela vontade que, abandonando o sentimento de perda, sinaliza em direção ao ideal pela reflexão, ou seja, pela poesia sentimental. Desde a separação da natureza, o ingênuo em seu estado inicial, movido pela melancolia da perda, prendeu-se ao sentimento e a ele passou a agir conforme seus impulsos. Daí a necessidade de criação, pela liberdade, de uma nova ingenuidade. Schiller pretende vencer esta espécie de esquizofrenia de ânimos através da mútua participação dos mesmos.

...O sentimento ingênuo nem sempre permanecerá suficientemente

exaltado para poder resistir às determinações contingentes do momento. [...] o gênio sentimental nem permanecerá suficientemente sóbrio para manter-se de maneira constante e uniforme no interior das condições que o conceito de uma natureza humana implica, e às quais a natureza humana tem de permanecer ligada. (SCHILLER, PIS, 1991, p. 56).

Schiller mantém a coerência de seu pensamento na busca pela harmonia dos opostos: Razão e sensibilidade, matéria e forma, ingênuo e sentimental. No que se refere ao ingênuo e ao sentimental, ele segue a mesma linha de raciocínio: “Ambos, pois, embora de modo inteiramente oposto, cairão no vazio; porque ambos, um objeto sem espírito e um jogo do espírito sem objeto, nada são no juízo estético.” (SCHILLER, PIS, 1991, p.107). Seguindo de forma unilateral, não representarão nada no juízo estético, ambos se mostrarão incompletos e vazios, em nada revelarão a beleza. “A beleza é o produto da consonância entre o espírito e os sentidos, produto que fala simultaneamente a todas pressupõe um uso pleno e livre de todas as suas forças.” (SCHILLER, PIS, 1991, p. 98). O poeta, para promover o juízo estético, não pode se prender ao ideal da razão, nem tampouco se prender à sensibilidade. Seu papel é libertar a humanidade de todas as suas limitações, quer sejam impostas pela razão, quer sejam impostas pela sensibilidade ou quaisquer outros tipos de limitação. Porque, enfim, temos de admitir que, considerados unicamente por si, nem o caráter ingênuo nem o sentimental esgotam por completo o ideal da bela humanidade, que pode provir apenas da íntima relação de ambos (SCHILLER, PIS, 1991, p. 101).

Uma vez que não deve haver supremacia de ingênuo nem de sentimental, podemos pensar no estabelecimento de um jogo em que as forças contrárias se equilibram possibilitando um compartilhamento de livre atuação. É nesse sentido a afirmação de Barbosa (2014) de que é preciso uma ampliação da *Aufklärung*.

7. A liberdade — do conceito à realidade

Como dissemos, a liberdade foi pensada sob o ponto de vista conceitual, na perspectiva da razão onde encontra perfeita harmonia entre as duas naturezas humanas citadas anteriormente. No entanto, quando se muda de palco, ou seja, do conceito para a realidade, a mudança não acontece somente no cenário, os resultados também sofrem mudanças. Se há uma diferença entre pensar as relações e as experimentar de maneira prática, quais são elas? Guardadas as diferenças, é possível obter resultados positivos na realidade como se obtém no conceito? Ao contrário do homem ideal, o real tem seus limites, ele pode pender para a tensão ou para a distensão, ficar preso à força espiritual, à forma, ou entregar-se desmedidamente aos

sentimentos. Contudo, o conflito entre as duas energias: a que contém e a que impulsiona, poderá encontrar seu equilíbrio através da beleza. Ainda não chegamos à realidade ou ao homem real, mas nosso autor parece querer nos conduzir nesse caminho, do conceitual para o real. Afinal, ele pretende um projeto que produza mudanças efetivas no indivíduo, na sociedade e na política. A forma contribuirá para a liberdade na medida em que favorecer o domínio dos sentimentos, a matéria favorecerá a libertação do homem espiritual na medida em que favorecer o domínio da razão. A passagem da apreensão do conceito à liberdade real é feita com muita cautela por Schiller. Quando imaginamos que ele apresentará a mudança, quando parece que vamos colocar o pé no mundo real, ele faz algumas ressalvas e diz ser necessário maior tempo no campo da especulação. “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, EE, 1990, p. 95).

Não obstante, a grande distância entre matéria e forma, a beleza pode ligá-las. Trata-se de uma ligação de opostos que nunca se unem nas condições normais, mas podem aparecer como únicos em um terceiro estado. Nesse terceiro estado, as diferenças existentes são ligadas, mas sem que nenhum vestígio de ligação possa aparecer. A relação entre o finito e o infinito é de fundamental importância para que possamos tratar da realidade. Precisamos de um lugar no espaço e no instante, assim como precisamos tanto do espaço absoluto quanto do tempo eterno. Através do limitado chegamos ao ilimitado e vice-versa. Para pensarmos o homem enquanto gênero precisamos iniciar com o homem particular, isso significa que para chegarmos ao homem particular precisamos partir do homem enquanto inserido em um tempo e em um espaço determinado, ou seja, precisamos do indivíduo.

É a beleza, o meio de ligação entre essas partes extremadas, entre sensação e forma, isso porque ela dá liberdade à faculdade de pensamento, permitindo a ela exteriorizar-se segundo leis próprias. Os dois impulsos existem e agem no espírito, mas os mesmos não são nem matéria nem forma, nem razão nem sensibilidade. A vontade se coloca entre os dois impulsos e detém um poder sobre a atuação dos mesmos, esse é o poder humano. Como medir e dar a regra para a ação dos dois impulsos? Onde buscar uma referência para atuação considerando os dois impulsos, sem deixar que um subjuguem o outro? Através da autoconsciência, o homem é conduzido ao conceito de universalidade e necessidade. É através dessa autoconsciência de sua sensibilidade e da lei, a qual exige uma determinada forma de ação, que o indivíduo aproxima de sua humanidade integral.

A articulação desses impulsos no homem deve ter a participação importante de sua vontade, a qual deve atuar com liberdade, o homem também deve ser livre através de uma

educação estética. Precisamos ainda chegar à objetividade da ação; como agir, que caminhos tomar, que ações práticas expressarão o homem livre e como chegar a elas? Proporcionar condições para a liberdade humana é objetivo da educação estética e da beleza, tema a respeito do qual vimos tratando desde o início dessa dissertação.

8. A formação moral para a construção política — Com Kant e contra Kant

Como deve ter ficado claro até aqui, sem a filosofia de Kant, Schiller não teria conseguido desenvolver sua reflexão sobre a estética. Isso não implica, como também já ficou evidente, que ele não tenha feito objeções a algum aspecto da filosofia de Kant. Se Schiller animou-se a filosofar, foi a partir de Kant e foi o próprio Kant que o preparou e o instigou a enfrentá-lo: “Com efeito, eu jamais teria tido a coragem de tentar solucionar o problema deixado pela estética Kantiana, se a própria filosofia de Kant não me proporcionasse os meios para isso...”, afirmou Schiller (EE, 1990, p. 27). Safranski (2010) nos explica que “o projeto de Schiller é ambicioso, quer desligar o conceito de Kant sobre moralidade de sua rigidez dualista e alcançar, na figura da graça, uma imagem total do homem.” A graça é a marca da reconciliação entre desejo e liberdade, natureza e razão moral. Se essa reconciliação for alcançada, algo que Schiller considera possível, o homem se converterá em uma “Bela alma”, conceito que trataremos mais à frente. Safranski expõe um dos pontos da discordância com Kant assim:

O imperativo categórico não expressa algo que queremos por natureza, mas o que possivelmente temos que fazer contra nosso querer. A razão moral se move na natureza como em um país inimigo. Ela tem que exercer a força. Essa influência moral da liberdade na natureza não se inclui no âmbito da graça precisamente por ser coercitivo. Em consequência, a liberdade moral assim entendida teria perdido a beleza. (SCHILLER, SGD, 1997, p. 39).

Não temos dúvidas do quanto kantiano é o nosso autor, também não podemos ignorar seus desconfortos com alguns aspectos de sua filosofia, o que levou Barbosa (2002) expressar, na Introdução de *Kallias ou Sobre a Beleza*, que Schiller desenvolvia seu pensamento, “com Kant e contra Kant”. No texto SGD (1997), guardadas as divergências apresentadas, tanto neste quanto em outros textos, vemos mais claramente uma afinação com a filosofia kantiana. Sua afirmação: “Beleza deve pois ser vista como cidadã de dois mundos, pertencendo ao primeiro por nascimento e ao segundo por adoção; ela recebe sua existência na natureza sensível e obtém seu direito de cidadania no mundo da razão.” (SCHILLER, *kallias*, 2002, p. 28). Essa passagem

harmoniza bem com a ideia kantiana da dupla cidadania do homem.

O ser humano é dotado de aspirações para agir com nobreza moral. Contudo, seus limites muitas vezes o impedem de realizá-las como deveria. Antes de ser livre, o homem não consegue atender ao impulso moral justamente porque o impulso sensível compete com ele. Não obstante a incompatibilidade aparente entre razão e sensibilidade, ambas são indispensáveis para a única condição em que o ser humano pode ser livre. Trata-se, portanto, do estado lúdico, do qual falamos anteriormente, " Como pode, de tal antagonismo de impulsos, resultar a beleza na ação humana? A beleza está, não no reducionismo a uma das partes, mas na sua mútua expressividade. Ao mesmo tempo em que se trava um combate interno, externamente a ação deve acontecer como manifestação de harmonia e de leveza. A ação em que as dificuldades são transformadas na aparência de leveza, de delicadeza e de beleza, não é obra exclusivamente da vontade.

9. Uma moral de conciliação entre prazer e dever

Não obstante toda admiração, respeito e convicção da importância do pensamento de Kant, ele é o principal alvo da crítica de Schiller no que se refere à participação do prazer no cumprimento do dever. "Até aqui creio estar em total sintonia com os rigoristas da moral, mas espero não me tornar ainda latitudiano ao tentar defender as exigências da sensibilidade que são inteiramente rejeitadas no campo da razão pura e no que diz respeito à legislação moral..." (SCHILLER, SGD, 1997, p. 121).

Schiller, não somente reivindica a participação da sensibilidade nas ações humanas, como defende a ideia de que tal participação qualifica a ação moral. Deve ficar clara nossa compreensão de que Schiller abraça, na quase totalidade, o pensamento de Kant, à exceção desse ponto específico da importância da participação dos sentimentos para a ação moral.

Schiller demonstra o interesse na transformação integral do homem quando afirma que não basta a ele praticar ações éticas isoladas, mas que tenha uma intenção ética em todo seu proceder.

O que Schiller nos demonstra aqui é uma perspectiva de equilíbrio e constância na ação ética, o homem não deve, eventualmente, praticar ações éticas, mas manifestar-se sempre enquanto um ser marcadamente ético. As ações praticadas por inclinação e as executadas por dever encontram-se em campos opostos no sentido objetivo, no sentido subjetivo, porém, isso não acontece. O que é combatido renova seu poder de reação, em algum momento pode reunir forças e retomar o combate, mas o que é reconciliado é apaziguado e se entrega sem reservas.

O ponto específico em que Schiller insiste em divergir de Kant é exatamente esse, enquanto Kant vê uma luta conflituosa, Schiller propõe o declínio da luta em favor de uma relação mais harmoniosa. Schiller não estaria exagerando quando vê esse radicalismo kantiano? Seria o caso de não existir conciliação, mas domínio violento sobre a sensibilidade que só se entrega sob a força coercitiva? Mesmo com toda devoção a Kant, não se pode negar que a forma do desenvolvimento da ideia de dever traz desconforto a Schiller. Nesse sentido ele revela: “Na filosofia moral kantiana, a ideia de dever é apresentada com uma dureza que assusta todas as Graças e pode facilmente induzir um fraco entendimento a procurar a perfeição moral pela via de um ascetismo sinistro e monástico.” (SCHILLER, SGD, 1997, p. 122).

Apesar da oposição a esse aspecto “duro” da filosofia moral kantiana, Schiller tenta justificar, mesmo reprovando sua atitude, as razões de Kant ter agido com tamanha radicalidade quanto à sensibilidade.

O estado em que ele foi nomeadamente encontrar a moral do seu tempo, no que diz respeito ao sistema e à prática da mesma, teve necessariamente como consequência o fato de ele se indignar, por um lado, com um materialismo tosco nos princípios morais [...] Ele dirigiu portanto a mais poderosa força dos seus fundamentos para aí onde o perigo era mais declarado e a reforma mais urgente, fazendo lei da intenção de perseguir sem tréguas a sensibilidade... (SCHILLER, SGD, 1997, p. 122).

Mesmo compreendendo o peso da influência da época em que Kant viveu e da degradação daquela sociedade provocada pelos seus excessos e descontroles, Schiller não deixou de questionar o seu radicalismo.

Pelo fato de inclinações muito impuras usurparem frequentemente o nome da virtude, deveria também por isso ser tornado suspeito o afeto altruísta no peito mais nobre? Pelo fato de o indivíduo moralmente volúvel pretender imprimir uma lassidão à lei da razão tornando-a um juguete da sua conveniência, deveria por isso ser acrescentada a essa lei uma rigidez que apenas transforma a mais vigorosa expressão de liberdade moral numa espécie mais honrosa de servidão? (SCHILLER, SGD, 1997, p. 123).

Consiste em uma boa justificativa essa precaução pelo pressuposto de que o desacerto e o desequilíbrio por parte de alguns podem levar a condenar todos a submeterem os sentimentos ao domínio rigoroso da razão? Condenar os sentimentos como perversos, relegando-os ao silêncio, não significa um reducionismo empobrecedor da potencialidade humana?

Pois será que a pessoa verdadeiramente ética possui uma opção mais livre entre respeito e desprezo por si próprio do que o escravo dos sentidos entre

prazer e dor? Como deverão porém os sentimentos de beleza e liberdade ser compatíveis com o espírito austero de uma lei que o guia mais por receio do que por confiança, que tende a isolá-lo, a ele que a natureza contudo unificou, só assegurando o domínio sobre uma parte de seu ser ao causar desconfiança em relação à outra? [...] A razão nunca pode rejeitar como sendo indignos dela, afetos que o coração reconhece com alegria... (SCHILLER, SGD, 1997, p. 123).

Schiller pretende que a alegria e a felicidade não sejam vistas como elementos perturbadores, mas, ao contrário, elementos colaboradores da ética. Obviamente, Schiller está pensando no homem eticamente educado, aquele cuja brutalidade tenha sido atenuada pela construção de uma sensibilidade promovida pela beleza. A beleza está na manifestação livre, mas é preciso dar condições para que os indivíduos alcancem a liberdade. A mesma deve ser cultivada através da educação e da formação do caráter e da sensibilidade.

Se a natureza sensível sempre fosse apenas a parte oprimida do elemento ético, e nunca a parte colaborante, como poderia ela conceder o fogo dos seus sentimentos a um triunfo celebrado à sua custa? Como poderia ser uma participante tão empenhada na consciência própria do espírito puro, se nunca pudesse por fim associar-se a ele de maneira tão íntima que nem o entendimento analítico é capaz de separá-la dele sem exercer violência? (SCHILLER, SGD, 1997, p. 123).

10. A participação da inclinação na ação moral

Schiller defende a ideia de que a participação da inclinação na ação moral, necessariamente não compromete a última. A sensibilidade bem como a racionalidade são partes essenciais do ser humano, isolar a inclinação provisoriamente não significa bani-la da ação por completo. A verdadeira liberdade garante ao homem, não obstante a presença da inclinação, o cumprimento da ação conforme a sensação moral, a qual promove a ação moral.

A participação da inclinação numa ação livre nada prova quanto à mera conformidade ao dever da mesma ação, creio poder deduzir, precisamente a partir disso, que a perfeição ética do ser humano só pode tornar-se clara a partir dessa participação da sua inclinação na sua ação moral. o ser humano não é nomeadamente determinado para executar ações éticas isoladas, mas para ser um ente ético [...]o ser humano não só pode mas deve fazer com que o dever e o prazer entrem em ligação. (SCHILLER, SGD, 1997, p. 106).

É justamente no texto SGD que a conjugação entre razão e sensibilidade será apresentada de forma mais explícita como veremos a seguir. Ao contrário do que defendiam os

moralistas contra a participação da inclinação na ação moral, Schiller defende a ideia de que a mesma torna mais clara a perfeição ética. Enquanto parte constitutiva do ser humano, a inclinação bem como a razão farão parte do homem integral e não podem ser ignoradas.

Perdido e com os sentimentos se avolumando sem critérios desde sua fragmentação, como mostrou Schiller, o homem se valeu de seu recurso mais promissor, a razão. Coube à razão reprimir os sentimentos que impediam a construção de uma civilidade possível, produzindo assim um homem predominantemente racional a quem faltava humanidade nas relações. Podemos dizer que foi essa a percepção inicial de Schiller em seu texto “Poesia ingênua e sentimental”. Cabia então à poesia (no dizer de Schiller, a forma mais completa da expressão humana), enquanto a expressão artística mais apropriada, contribuir na educação estética do homem. Por isso, Schiller aposta no jogo estético proporcionado pela arte, em especial pela poesia.

11. Beleza e liberdade

A tensão provocada pela razão e pela sensibilidade pode ser geradora de beleza, contudo, o homem precisa estar livre, condição que não se dá simplesmente pela vontade, uma vez que se espera, não obstante o esforço exigido, que tudo seja concluído tão naturalmente de forma que não fique nenhum sinal visível de esforço.

Se o espírito se manifesta, na natureza sensível que dele depende, de tal maneira que ela execute a vontade dele com a maior fidelidade e expresse as sensações dele com a maior discursividade, sem porém colidir contra as exigências que lhes são feitas, enquanto domínio dos fenômenos, pelos sentidos, então surgirá aquilo a que se chama graciosidade. Se o espírito se revelasse na sensibilidade por meios coercitivos, ou se faltasse o livre efeito da sensibilidade, não seria graça. (SCHILLER, SGD, 1997, p. 119).

A ideia de graça implica que a natureza sensível executa a vontade do espírito sem coação. Toda ação é realizada como num gesto natural cujo esforço, se o mesmo existir, não será mostrado. Obviamente, Schiller está considerando o homem em sua natureza mista, não há aqui o abandono do sensível por temer que o mesmo crie empecilho para a ação livre. “Pelo fato de a natureza o ter tornado num ser racional e sensível, i. é, um homem, ela anunciou-lhe a obrigação de não separar o que ela juntou, não baseando o triunfo de uma parte na outra.” (SCHILLER, SGD, 1997, p. 121).

Percebemos aqui que, muito embora a filosofia seja uma atividade racional, ela não deve

ser conduzida meramente pela razão. Por isso, falamos de filosofia da arte e de filosofia estética como outros aspectos de conhecimento filosófico. Ambas admitem a sensibilidade como elemento indispensável, o qual foi muitas vezes rechaçado pela filosofia convencional. Submeter os sentimentos, a fantasia e a criatividade à razão absoluta produziria um bom resultado filosófico? Obteríamos maior garantia de conhecimento admitindo o monopólio da razão subjungando todas as dimensões da natureza humana ao seu domínio? O que seria do artista se entregasse o comando do impulso criativo somente à razão? Como ficaria a ideia de liberdade nesse caso? Ora, para haver liberdade, é preciso que os sentidos não sejam coagidos de maneira arbitrária. Por isso, Schiller fala do jogo entre razão e sensibilidade, garantindo ao homem uma humanidade plenamente livre.

Como a beleza pode acontecer? Quando a razão não for absoluta, quando os sentidos não determinarem sem critério, quando toda potencialidade humana se colocar ao domínio compartilhado entre razão e sensibilidade.

12. Moralidade na liberdade da vontade

O caminhar humano pressupõe uma ascensão em que o homem parte da mera sensação rumo à liberdade. Nessa ordem, primeiramente ele sente a realidade, busca conhecê-la, depois sua vontade procura realizar a lei moral, até que finalmente, chega à realização de todos os estados que é o estado estético. O caminho que conduz a esse resultado é um tanto estreito, exige algumas observações importantes. Num dado momento, faz-se necessário que o autoconhecimento assuma e se posicione, fato que não se dá aleatoriamente, mas através de uma perspectiva de aproximação do ideal. A proposta de Schiller, no entanto, não se prende a um ideal inalcançável, a um acontecimento que se dá pelo simples encadear mágico de todas as coisas, muito antes pelo contrário, trata-se de um projeto de esforço da vontade. Contudo, a vontade torna-se insuficiente, caso não receba um auxílio providencial do ânimo moral. O trabalho é árduo e longo, não há uma ilusão quanto a isso, mas lança uma chama de esperança para se vislumbrar a possibilidade de realizar as aspirações de seres humanos livres.

Quando, portanto, afirmamos que o belo permite ao homem uma passagem da sensação ao pensamento, isso não deve ser entendido como se o belo preenchesse o abismo que separa a sensação do pensamento... e não é por ajudar no pensar, mas apenas por proporcionar às faculdades do pensamento liberdade de se exteriorizarem segundo suas leis próprias que a beleza pode tornar-se um meio de levar o homem da matéria à forma, das sensações a leis, de uma existência limitada à absoluta. (SCHILLER, EE, 1990, p. 100).

Quando tornada livre, a vontade humana fica autônoma e pode escolher segundo princípios racionais moralmente aprovados. O fato de possuir um espírito positivo para praticar atos justos não é a garantia de que os mesmos serão praticados, assim como o estímulo para o gozo, necessariamente, não será suficiente para que o homem aja contra seus princípios. Isso porque a instância que decide é a vontade, a qual tem a palavra final nas decisões do homem. Schiller mostra a autonomia e o poder da vontade, isso não implica que a vontade não receba nenhuma ajuda, que não seja auxiliada por algum princípio externo.

Não obstante o antagonismo interno dos impulsos, espera-se que a ação aconteça como manifestação de harmonia e de leveza e, por isso, de forma livre.

CAPÍTULO III — O ESTADO ESTÉTICO COMO CONDIÇÃO DE POSSIBILIDADE DA RECONSTRUÇÃO DO HOMEM E DA SOCIEDADE

Posterior à Introdução deste estudo, no primeiro capítulo, apresentamos o contexto cultural e histórico do século XVIII no qual Schiller viveu. Em seguida, mostramos a importância da arte como recurso no processo de formação do cidadão. No segundo capítulo, explanamos sobre o caráter formativo da razão e da sensibilidade, tratados como impulso. Finalmente, nesta terceira parte, mostraremos a formação do estado estético como condição de possibilidade da construção do homem e conseqüentemente da sociedade. Como já foi mostrado, o projeto de uma educação estética de Schiller tem como objetivo principal criar uma sociedade de seres humanos que expressem sua liberdade através da dignidade de suas ações.

As cartas tinham preocupação em demonstrar os efeitos da arte e do gosto na formação do cidadão. Barbosa (2004) salienta que a correspondência em *Kallias ou Sobre a Beleza* (2002) foi movida por questões estritamente conceituais, enquanto nas Cartas, o viés foi político. Muito embora Schiller tenha discutido questões mais conceituais relativas à busca de um princípio objetivo para o belo e o gosto, como é o caso de *Kallias*, em SGD (1997), ele procura aproximar beleza e moralidade. Nas cartas, ele fala sobre a utilização da arte e do belo como formação do indivíduo e formação de um Estado mais humanitário.

O próprio Schiller disse que o problema de sua época era político, mas as soluções não. Os intelectuais da época se esforçavam na busca de uma saída pelo viés da política. E seria totalmente lógico e esperado que um problema político se resolvesse politicamente, mas na prática, a coisa se mostra um pouco diferente.

Mas se a liberdade política e civil é a mais digna meta de todos os esforços e o grande centro de toda cultura, se nela se consuma a grande obra de arte política que a Revolução não soube criar, a tarefa política – aquele trabalho para mais de um século – torna-se antes uma tarefa formativa, pedagógica, pois é preciso começar a criar cidadãos para a constituição antes de se dar uma constituição aos cidadãos. (BARBOSA, 2004, p. 27).

Interpretando Schiller, Barbosa diz que a liberdade é a grande obra de arte que a revolução não soube criar, sendo preciso arregaçar as mangas e enfrentar o desafio que é a formação do indivíduo. Um trabalho longo que a revolução não teve paciência nem instrumentos para conduzir. Trata-se de um ideal posto pela razão que caberá ao homem perseguir, não pelas vias antes propostas, mas por um novo caminho de formação da liberdade estética.

A indicação de aperfeiçoamento moral através da educação estética pode ser claramente percebida em SGD (1997), texto sobre o qual já começamos a tratar. Valemo-nos também da obra *Poesia Ingênua e Sentimental*, por percebermos que o mesmo dialoga com o texto principal (“Educação estética do homem”) — que serviu de fundamento para toda nossa reflexão. Sobre tais textos, Barbosa, Revista arte filosofia, Ouro Preto, 2014 p. 156 diz: “Frutos de um mesmo contexto, sobre a educação estética do homem e Sobre poesia ingênua e sentimental são obras que se comunicam sob vários aspectos, especialmente porque estão intimamente ligadas pela filosofia da história que subjaz ao diagnóstico da modernidade.” Em diálogo com as obras de Kant, Schiller procurou tratar do abismo apresentado entre o sensível e o suprasensível. Veremos que beleza, em alguns momentos, é tratada de maneira transcendental e em outros momentos de maneira prática, possibilitando a formação estética do homem.

A afirmação de Schiller de que os problemas de sua época eram políticos, demonstra que a finalidade de sua reflexão estética era mesmo a formação de uma sociedade de homens moralmente elevados. Além das carências físicas decorrentes de incompetência política, os componentes daquela sociedade não tinham alcançado o status de homens livres. Schiller ressalva que a condição de vida a que foi submetida a massa da população de seu tempo, se não se justificava, pelo menos explicaria a escravidão dos sentidos. Nisso, ele aponta a falha do Estado: no cuidado para com o bem-estar físico dos cidadãos. Contudo, o Estado, do qual é esperado proteção e dignidade, demonstrou incompetência para realizar tal tarefa. Mas o próprio Schiller questiona o fato de muitos apontarem uma solução através da política. “Seria o caso de esperarmos tal obra do Estado?” Ele próprio responde: “Impossível, pois o Estado em sua forma presente originou o mal...” (SCHILLER, EE, p. 47). Para Schiller, o Estado teria de ser refundado dentro de um contexto humanitário mais elevado. No entanto, o Estado apenas reflete a realidade moral do contexto social no qual foi gerado. Disso decorre, que, por um lado, antes de melhorar as instituições, é necessário melhorar o homem. Superar a cisão entre razão e sensibilidade; e, por outro, evitar a violência cega da natureza, é uma tarefa longa. “Uma tarefa para mais de um século” (SCHILLER, EE, p. 48).

Schiller mostra a necessidade de mudar primeiro a mentalidade dos indivíduos. Em suas primeiras cartas da EE, Schiller interpreta a sociedade segundo os moldes dos filósofos contratualistas. Ele fala de um estado de necessidade o qual se assemelha ao estado de natureza apresentado por aqueles filósofos. Em tal situação, os indivíduos, dominados por suas necessidades, têm seus instintos animais em plena atuação. Sem um poder que os controle, qualquer princípio, valor ou respeito serão ignorados, tornando-os homens subjugados pela

natureza. Nessa circunstância, não existe liberdade porque os indivíduos estão escravizados pela força da natureza. O oposto a isso seria o Estado ideal em que o cidadão obedeceria às leis por conscientizar-se de seu dever na formação de uma sociedade humana. O pensamento de Schiller se assemelha ao pensamento republicano no qual os indivíduos precisam ser educados para exercerem sua liberdade civil. A proposta de Schiller passa pela refundação da humanidade fragmentada e pela formação estética do indivíduo através das artes.

1. O homem cindido

Conforme afirmou Schiller, os gregos podiam responder ao seu tempo porque mantinham unidade com a natureza. Os modernos não podem fazê-lo por se encontrarem fragmentados pela ruptura com a mesma. Os gregos eram integrais e exerciam sua potencialidade ligados à natureza; os modernos, fragmentados, reduziram toda sua potencialidade à dimensão tecnológica e pragmática.

O egoísmo fundou o seu sistema em pleno seio da sociabilidade mais refinada, e experimentou todas as infecções e todos os tormentos da sociedade, sem que daí surja um coração sociável. [...] como numa cidade em chamas, cada qual procura subtrair à devastação apenas a sua miserável propriedade. (SCHILLER, Carta V, EE, 1990, p. 36).

Como esperar sociabilidade, solidariedade entre indivíduos corruptos e capazes de agir apenas em causa própria?

Mas como se deu a passagem de um momento ao outro, a supremacia do entendimento sobre a natureza?” — Pelo desenvolvimento da cultura, dirá Schiller. “Foi a própria cultura que abriu essa ferida na humanidade moderna”. “Este desenvolvimento fragmentário da cultura pela divisão do trabalho e a especialização dos saberes também invadiu a esfera político-institucional, determinando o “novo espírito de governo” e conformando mais e mais a vida social. Como já foi notado inúmeras vezes, o diagnóstico de Schiller se apresenta aqui com as feições de uma primeira crítica ao fenômeno da alienação e reificação dos seres humanos. (BARBOSA, 2014, p. 17).

O comentário de Barbosa (2014) nos mostra que Schiller antecipou conceitos e abordagens sobre a sociedade que foram objetos de exaustivas reflexões pelas futuras gerações de pensadores.

Teria o Estado o poder de coagir o indivíduo à sociabilidade? O mais provável é que ele seria capaz de apenas manter um grau mínimo de sociabilidade, que não levasse a sociedade à

destruição completa. O caminho da cultura, para Schiller, é o de abandonar a natureza através da satisfação e retornar a ela mais evoluído racionalmente. Incapaz de dominar seus impulsos e na sua pressa de ser feliz, falta muito ainda para o ser humano ser livre. O universo se encontra limitado em torno de seus interesses e suas ideias são individualistas. Incapaz de ampliar a universalidade de seu pensamento, ele se encontrará pobre e solitário em seu mundo particular. Essas características descrevem bem a sociedade francesa do século XVIII analisada por Schiller.

Em sua obra *Poesia Ingênua e Sentimental*, Schiller afirma que permanece na alma humana um sentimento de nostalgia de um tempo de ligação integral com a natureza. Com essa ruptura, o desequilíbrio se instalou, o homem se perdeu e os conflitos o levaram a buscas cada vez mais radicais, tornando inevitável sua fragmentação. A distância entre a dimensão espiritual e a material aumentou radicalmente, tornando a realidade humana cada vez mais inóspita.

Uma vez separado da natureza, o homem, em seu estado dividido, tem os sentimentos aflorados e a eles responde com prontidão. Vive a lamentar a perda e a invejar a natureza, preso ao passado, quer o impossível que é retornar a ele. Enquanto ligados à natureza, os homens eram felizes e perfeitos; alcançada a liberdade, perderam as duas coisas e surgiram duas nostalgias: da felicidade e da perfeição.

O homem sensível lamenta a perda da primeira, o homem moral se entristece com a perda da última. O homem moral está ligado ao poeta sentimental, caminha em direção ao estado ideal, foi consolado pela perda da felicidade da natureza. O homem sensível, ligado ao poeta ingênuo, responsabiliza os males da cultura por seu sofrimento e vive a lamentar a perda da natureza.

Um grau mais avançado com relação ao homem cindido se expressa no poeta sentimental, o qual idealiza a reconstrução de uma unidade no futuro e em direção à perfeição. Porque tudo o que existe tem seus limites, mas o pensamento é ilimitado, de modo que o poeta sentimental tem a grande vantagem de possuir uma “tarefa infinita”. Muito embora, o caminho não fosse o retorno à natureza, o momentourgia uma mudança de rumo daquele povo. Schiller retoma esses significados de natureza e lhes dá uma conotação antropológico-moral: quando fala de natureza, ele compreende a natureza humana perfeitamente realizada, harmônica, autônoma e espontânea. O que significa conciliação de necessidade natural e liberdade. Essa forma de compreensão da natureza humana constitui um ponto central da reflexão de Schiller sobre arte. O valor da poesia e o motivo de procurar compreendê-la têm como fundamento o conceito de natureza humana. Toda a obra filosófica de nosso pensador é permeada pela vontade, não somente de pensar, mas também de realizar concretamente a conexão entre cultura

e natureza, entre razão e sensibilidade e entre poesia ingênua e sentimental. Para Schiller, o sentimento nostálgico de perda está ligado ao sensível, mas no sentimento ideal está aquilo que o mundo deve ser, a moral.

Se o passado nos encanta, não é a ele que devemos ansiar, mas ao futuro a ser construído. “Apenas a cultura, com todo o seu antagonismo entre o coração e o entendimento, deve nos reconduzir à natureza pelo caminho da razão e da liberdade.” (SCHILLER, PIS, 1991, p. 51).

Aqui, Schiller acaba de afirmar que o caminho da natureza e da liberdade é a razão, antes, porém, apresentamos partes de seu texto em que ele afirma que o caminho para a liberdade deve começar pelo coração. Essa afirmação parece contrariar a primeira, mas não é porque ele não está defendendo unilateralidade, muito pelo contrário, sua proposta é a de que as duas forças coexistam. Esse tem sido nosso esforço desde o início desse trabalho.

2. O predomínio da posse sobre a contemplação

São duas as condições em que o homem se encontra alienado de sua liberdade. A primeira, no caso de a razão dominá-lo radicalmente; na segunda, da razão ser prisioneira do corpo físico. Em ambos os casos, trata-se de um animal, no primeiro caso racional; no segundo, irracional, e o projeto é que ele não se torne nada mais do que um ser humano governado pelas duas legislações, natureza e razão. Esse é o significado do desinteresse enfatizado por Kant tanto no caso da moral quanto no da beleza, conforme citação feita anteriormente.

Como assinalamos, as relações sociais estabelecidas ao longo da história tiveram como marca principal a ênfase na acumulação de riquezas. A marca principal de uma sociedade assim não pode ser outra, senão a rivalidade inconsequente na apropriação de todos os recursos socialmente produzidos. Isso resultou na existência de indivíduos que, incapazes de contemplar, desejavam rudemente se apoderar e fruir dos objetos.

A aparência, tema do qual trataremos mais à frente neste capítulo, consiste em um estágio elevado que o homem alcançou através de sua relação livre para com as coisas. Enquanto não estabelecer uma relação desinteressada e livre para com objetos, enquanto não puder simplesmente apreciar o belo sem querer fruí-lo ou determinar-lhe uma finalidade, o homem ainda não estará preparado esteticamente. Para que a aparência estética seja disseminada em uma sociedade, é necessário que o homem seja cultivado, preparado e formado para ultrapassar a realidade. “Para isso é necessário [sic] uma revolução total em toda a sua maneira de sentir, sem o que nem sequer se encontraria a caminho do ideal.” (SCHILLER, EE, 1991, p. 139). Como vimos, a relação do homem preso ao mundo material é uma relação que

visa uma finalidade específica, que busca atender aos apelos mais imediatos e egoístas dele próprio.

A existência real é obra da natureza, mas a aparência é obra do homem que, sob o impulso lúdico, é capaz de produzi-la e, ao mesmo tempo, não tomar uma pela outra, ou seja, o homem é capaz de separar a aparência da realidade. Assim, para ser estética, a aparência não pode querer ocupar o lugar da realidade e é preciso saber distinguir uma da outra; a aparência é uma possibilidade vislumbrada pelo artista e apresentada em forma de arte. Dessa forma, fica respondida a pergunta feita pelo próprio Schiller: “Em que medida é admissível existir aparência no mundo moral?” (SCHILLER, EE, 1991, p. 140). Schiller mesmo responde: por não trapacear, a aparência estética é verdadeira em sua constituição, não ferindo com isso, nenhum princípio moral. Ao contrário, por não ter interesse, a aparência estética contribui para a formação do homem na medida em que ele se relaciona com ela apenas como forma. Um indivíduo educado, conforme esses princípios, saberá muito bem distinguir a realidade da aparência sem julgá-las ou confundi-las. A influência que receberá sobre sua conduta será de muito maior qualidade; não confundirá os tratos de cortesia enquanto inclinação pessoal, não usará de falsidades para ser cortês, nem de lisonjas para agradar. Ninguém poderá censurar o outro por valorizar a aparência, mas por não conseguir fruir o belo da natureza sem cobiçá-la. Ninguém deverá ser julgado quando admirar o belo da arte sem buscar uma finalidade.

Como podemos ver, trata-se de uma luta árdua diante de um sistema que conseguiu dominar o homem. Não será pela lei de nem pela força, a conquista da liberdade. Entretanto, mais uma vez: como educar o sentimento?

O pensamento e a lei moral podem apenas servir de norteadores, mas não podem educar o sentimento para a liberdade estética. Contudo, os sentimentos são educáveis. Beleza é o elemento fundamental para esse processo. Somente assim o homem poderá ser elevado da mera fruição para a apreciação estética, o que implica uma relação muito mais rica e completa com todos os objetos do mundo. Até mesmo na natureza que se limita a atender a satisfação para a mera sobrevivência, percebe-se, ainda que minimamente, um sinal de liberdade; o “bramido do leão” sem finalidade e a melodia do pássaro não são necessários para a sobrevivência, mas uma generosidade, uma delicadeza sem um fim específico.

Em meio ao reino terrível das forças e ao sagrado reino das leis, o impulso estético ergue imperceptivelmente um terceiro reino, alegre, de jogo e aparência, em que desprende o homem de todas as amarras das circunstâncias, libertando-o de toda coerção moral ou física. (SCHILLER, EE, 1990, p. 143).

O caminho para a sociedade, a princípio, significa o constrangimento, o domínio da força pela força, da força que impõe princípios individuais pela força de princípios gerais. Somente a representação bela faz do homem um ser completo, tanto na individualidade quanto na sua condição de humanidade. Isso porque liga o individual ao geral, sem desprezar ou deixar predominar qualquer uma das partes, mantendo o que é individual em seu âmbito sem querer elevá-lo ao geral.

Trataremos na próxima subseção da educação dos sentimentos para a formação de uma cultura estética.

3. A aparência como elemento de transição da fruição à contemplação

A passagem do selvagem à humanidade está na alegria com a aparência, a inclinação para a aparência e para o jogo. (SCHILLER, EE, 1990, p. 134).

Valorizar a aparência significa ampliar a humanidade e se aproximar da cultura. Além disso, a aparência demonstra uma liberdade interna porque é capaz de mover a si mesma e não ser dominada pela matéria. A aparência não tem pretensão de ocupar o lugar da verdade, seu interesse é estético e ela é a condição da bela arte. A elevação do homem da realidade à aparência é obra tanto da determinação humana quanto da natureza. O homem a quem falta liberdade não é capaz de criar a aparência da realidade. Ao invés de querer consumir os objetos, a aparência leva o homem a contemplá-los, nessa condição, temos o homem esteticamente livre. “O desenvolvimento precoce ou tardio do impulso estético para a arte dependerá do grau de amor com que o homem seja capaz de deter-se na mera aparência.” (SCHILLER, EE, 1990, p. 136).

4. A educação dos sentimentos e a cultura estética

Como analisou Schiller, a sociedade se transformou em um conjunto de indivíduos cuja marca maior era a avidez pela posse dos objetos. Despreparados para contemplar, esses homens viviam a disputar todo tipo de vantagens. Como pensar numa sociedade justa, solidária e unida através de indivíduos com tal mentalidade? Trata-se, portanto, de uma sociedade de homens rudes, formados e estimulados a rivalizarem entre si. Teria alguma lei ou algum Estado poder suficiente para mudar uma realidade como essa?

O insucesso do povo francês em buscar uma liberdade política teve como causa principal o fato de não terem alcançado antes a liberdade interior. Schiller faz acender uma “luz no fim do túnel”, ou seja, faz-nos crer que, muito embora a conduta daquela sociedade tenha chegado ao estado lastimável a que chegara, ainda haveria um jeito para a humanidade. Ele apresentou a ideia de que existe um procedimento, um caminho, capaz de fazer com que a humanidade recupere a liberdade e alcance a condição de dignidade. Porém, essa ideia é bastante idealista e utópica, Schiller demonstrou que estava consciente da realidade concreta ao anunciar que o trabalho seria longo, duraria, pelo menos, um século.

Uma vez que o momento e as circunstâncias eram favoráveis, onde estava a causa que impediu a construção da justiça na sociedade europeia do século XVIII? O próprio Schiller mostrou que o problema não estava “geograficamente” localizado. O problema não estava em nenhum outro lugar, e, em nenhuma outra coisa senão nas mentes dos homens. “... tem de haver nas mentes dos homens algo que impeça a compreensão da verdade...” (SCHILLER, EE, 1990, p. 50). Dessa análise, veio a proposta de Schiller de promover a educação dos sentimentos, tornar os homens livres de si mesmos e assim os tornar capazes de atos que promovam o bem comum.

Educar o sentimento não é somente papel da razão, mas também da sensibilidade, por isso, Schiller propõe um compartilhar harmônico. Educar o sentimento significa frear os impulsos animais deixando a sensibilidade livre para que os sentimentos compartilhados com a razão promovam ações dignas. O Estado, embora se mostrasse incompetente, deveria ser mantido. Enquanto não fosse conduzida à liberdade, a sociedade precisaria de um freio, de uma força coercitiva para que o respeito e a submissão às leis acontecessem, ainda que pela coerção da força. A dependência de um Estado seria um primeiro momento do processo; a educação do homem levaria um tempo considerável.

5. Um cidadão para a constituição

Schiller aponta a arte como “médium” para a formação humana e para a construção da verdadeira liberdade política. Enquanto a urgência da época parecia sinalizar para a reflexão sobre a moral, Schiller fala de uma busca de leis para o mundo estético. Tal ideia, inicialmente, pareceu estranha até mesmo ao próprio pensador que questionou se não seria extemporânea tal busca. Foi ele próprio quem afirmou estar convencido de que não havia outro caminho para a liberdade, tanto do indivíduo quanto da liberdade política, assim Schiller escreveu: “Espero convencer-vos de que essa matéria é menos estranha à necessidade que ao gosto de nosso tempo, e solver na experiência o problema político é necessário

caminhar através do estético... (SCHILLER, EE, 1990, p. 26).

Constitui-se responsabilidade do homem não se contentar com o que a natureza fez dele, mas elevar-se, através da razão e construir a realidade como obra de sua livre escolha.

Schiller procura mostrar a fundamental importância da cultura estética na influência e na formação de uma cultura ética. O desafio consiste em formar um caráter de dignidade moral no homem, portanto, torná-lo livre e construir um Estado livre. Muito embora a realidade não se mostrasse favorável, seria a partir dela que se daria o primeiro passo.

Quando o artesão conserta o mecanismo do relógio, deixa que a corda se acabe; o mecanismo vivo do Estado, entretanto, precisa ser corrigido enquanto pulsa [...] É preciso, portanto, procurar um suporte para a subsistência da sociedade que a torne independente do Estado natural que se quer dissolver. (SCHILLER, EE, 1990, p. 24).

Apesar das críticas ao Estado, Schiller afirma que o mesmo é imprescindível para o processo de mudança. O Estado ainda representava uma instância de poder capaz de refrear os ímpetos mais violentos. É preciso conduzir o homem do domínio da força bruta para o das leis, ou seja, formar um caráter livre. O meio desse processo de formação é, como foi afirmado várias vezes aqui, a arte, pois ela consegue intermediar uma circunstância em que a mente não se vê constrangida nem física nem moralmente, mesmo sendo ativa em ambos. Somente à arte cabe restabelecer um diálogo com a totalidade cindida. Nessa direção, Jurgen Habermas (2002) observa que Schiller viu na arte um meio de estabelecer uma comunicação do homem integral.

Para aqueles que imaginam um Schiller idealista, utópico, sonhador e unicamente romântico, é bom lembrar o lado extremamente realista de nosso pensador que deu especial atenção para as condições materiais da existência humana:

Não fosse o bem-estar físico a condição unicamente sob a qual o homem pode despertar para a maioria do seu espírito, ele nem de longe mereceria por si mesmo tanta atenção e consideração. O homem é ainda muito pouco se mora num ambiente aquecido e fartou-se de comer, mas precisa morar num ambiente aquecido e ter se fartado de comer se a melhor natureza deve se fazer sentir nele (SCHILLER *apud* BARBOSA, 2004, p. 35).

Espera-se de um Estado que garanta o suprimento mais elementar da sobrevivência para que daí o homem possa dar um passo que demonstre autonomia em suas ações. É necessário que ele esteja materialmente saciado para cuidar das coisas espirituais. A leitura de Schiller sobre a sociedade era uma crítica sobre a desigualdade, priorização do material e do instinto de

posse e de acumulação de bens. Esse espírito capitalista é quem deu o tom das relações sociais e políticas. O egoísmo foi absorvido pelas mentalidades tornando o homem escravo desse sistema perverso. A expectativa é a de que, quando se tem uma sociedade composta de indivíduos cuja prática consiste em ações moralmente dignas e, portanto, livres, o Estado também refletirá ações nobres e dignas.

Schiller aponta para a necessidade de criar cidadãos para uma constituição e não uma constituição para os cidadãos, o que implica educar o sentimento e o pensamento das pessoas. “A mais urgente necessidade da nossa época parece ser o enobrecimento do sentimento e a purificação ética da vontade, pois muito já foi feito pelo esclarecimento do entendimento.” (SCHILLER *apud* BARBOSA, 2004, p. 28).

Fica-nos a ideia de que nem mesmo as melhores leis serão suficientes para uma sociedade se os cidadãos não estiverem conscientizados e preparados para acatá-las. Schiller está dizendo com isso que, as mudanças têm de ser trabalhadas de baixo para cima. Que a política e o Estado compõem um grande tecido que, paciente e diligentemente, deve ter sua trama formada das particularidades para a totalidade.

Em seu livro *Ideologia da estética*, Eagleton (1993, p. 79) afirma: “O poder político, em síntese, se pretende assegurar seu domínio deve implantar-se na subjetividade; e esse processo requer a produção de um cidadão cujo senso de dever ético-político tenha sido internalizado como sua inclinação espontânea.”

Se há algum impedimento para o desenvolvimento do caráter humano, o mesmo está no próprio homem. Igualmente, a solução não estará em outro lugar senão no próprio homem. Inicialmente, Schiller aponta o caminho através do lema iluminista de Kant — “*Sapere aude.*” (KANT *apud* SCHILLER, 1990, p. 152).

Não obstante, o apelo feito ao estímulo da inteligência, Schiller (Carta VII, 1990, p. 48) diz: “...*A formação da sensibilidade é, portanto, a necessidade mais premente da época...*”. Uma vez apontado o caminho, é preciso escolher o instrumento para a promoção da mudança. Schiller afirmou que não seria o Estado, mas as belas artes. Assim, a vinculação entre liberdade estética e moralidade no pensamento de Schiller aparece como uma rota necessária. Para garantir a moralidade, é necessária a liberdade estética.

A coexistência de duas dimensões (sensível e racional), que a princípio são antagônicas, produzem conflitos grandiosos porque, no uso de sua liberdade, está implícito que o homem tenha de se posicionar no mundo dos fenômenos. “Graça” foi um dos conceitos usados por Schiller na tentativa de dar uma condução ao seu pensamento no que se refere ao trato dessa questão. O pensamento de Schiller se desenvolve no sentido de rejeitar o antagonismo

excludente. Assim, ele compreende liberdade como um jogo de forças onde não pode haver um domínio absoluto por uma das partes.

No homem, encontra-se a potencialidade da ação moral, contudo, seus limites muitas vezes o impedem de realizá-las como deveria. Antes de ser livre, o homem não consegue atender ao impulso moral justamente porque o impulso sensível compete com ele. Embora a moralidade não possa ser fundada no sentimento da beleza ou em qualquer outro tipo de sentimento, pois deve ter seu fundamento nela mesma; embora o gosto jamais possa produzir algo de moral através de sua influência, ainda assim é capaz de favorecer a moralidade. Não obstante, Schiller adotar o pensamento de Kant sobre o fato de o sentimento de beleza, ou de qualquer outra natureza, não poder fundamentar a moralidade, ele considera como muito importante a influência moral dos costumes estéticos: “Um ânimo esteticamente cultivado já não mais se satisfaz com inclinações apenas sensíveis. O gosto o despertou para inclinações espiritualizadas, para desejos de ordem, harmonia e perfeição.” (BARBOSA, 2005, p. 32).

Tudo aquilo que, de alguma forma, promove um impacto à cega violência, muito embora, ainda não signifique a produção de virtude, cria condição para que a vontade se importe com a virtude. Dessa forma, fica evidente a ideia de que é preciso formar o cidadão para a Constituição e não o contrário.

6. Uniformidade ou harmonia?

O empenho de Schiller foi no sentido de reencontrar a unidade da natureza humana, tal unidade não significa a subordinação de um impulso ao outro. A humanidade cindida percorreu caminhos estranhos e chegou à condição de estranhamento com relação à natureza humana. A harmonia, que era o desejável, foi substituída pela uniformidade. É mais comum entender os malefícios causados pelo predomínio da sensibilidade, tanto no pensamento quanto na ação. Já os malefícios pelo predomínio da razão, tanto no conhecimento quanto na ação, esses não são tão evidentes, embora igualmente maléficis. Schiller admite que é “Igualmente difícil determinar o que perturba e esfria mais nossa filantropia prática, se a veemência de nossos desejos ou a rigidez de nossos princípios, se o egoísmo de nossos sentidos ou o de nossa razão”. (SCHILLER, EE, 1990, p.65)

Schiller pensa os dois impulsos (sensível e formal) como energias cujas intensidades podem ser mudadas, tanto para mais intensidade quanto para menos intensidade. A sensibilidade, por exemplo, necessita de distensão para não extrapolar seus limites e invadir o

domínio do impulso formal. Igualmente, o impulso formal enquanto energia necessita de distensão para não invadir os domínios da sensibilidade. Por se tratar de energia, como mencionamos acima, o impulso sensível deve ser moderado pela liberdade do indivíduo, o impulso que determina moralmente sua ação. A distensão do impulso formal deve seguir a determinação da vontade no sentido de reconhecer seus limites. Portanto, a humanidade, situa-se entre os dois impulsos que impõem leis da natureza e leis da razão. Nas condições normais, o que podemos perceber entre os dois impulsos é um antagonismo entre suas forças que lutam numa tentativa de negação recíproca.

7. Educação e formação estética, um ato verdadeiramente político de efeito prático

Chama-nos atenção a lucidez com que Schiller trata a realidade social e política de seu tempo na seguinte passagem:

O gênero humano ainda não se livrou da violência tutelar, que o regime liberal da razão chega demasiado cedo onde mal se está pronto para se defender da brutal violência da animalidade, e que aquele, a quem ainda falta muito para a liberdade humana, ainda não está maduro para a liberdade civil. (SCHILLER, EE, 1990, p. 262-264).

Instigada pelos instintos e paixões violentas, fica inviabilizada qualquer intenção de se produzir uma sociedade livre e justa. Ao contrário de serem amordaçados, os sentimentos devem receber uma formação adequada para um resultado que enobreça a ação humana. Com a sensibilidade entregue à revelia das circunstâncias, teremos como resultado o homem embrutecido e escravo de seus sentimentos. Por isso, ele aponta como único recurso capaz de mudar a realidade interna e externa do homem, a educação estética. Barbosa (2014) depois de apontar para a dificuldade que Schiller sentiu em encontrar uma definição para o termo estético, mostra que o poeta pensador, acabou por defini-lo como o trato da capacidade de sentir mais refinada do ser humano.

Ao insistir na formação de uma cultura estética, Schiller não tem como objetivo a reflexão sobre uma teoria da arte, mas a questão específica da formação da cultura com vistas à organização política da sociedade.

Queremos insistir no fato de que o homem formado pela educação estética terá qualidade de caráter mais elevada do que o homem comum, aquele ainda não cultivado esteticamente. O fato de a educação estética tornar o homem livre fará com que suas ações sejam livres de sentimentos rudes e egoístas. Homens livres expressarão integralmente sua

natureza, a qual terá “um senso comum” em relação ao belo, fazendo com que, não obstante a subjetividade do gosto, o mesmo seja unido pela universalidade proporcionada pela liberdade. A mera força não seria suficiente, a demanda era de um recurso que tocasse intimamente a alma e despertasse o homem do encantamento opressor.

Schiller fala de uma formação, no sentido genuíno da palavra alemã *Bildung*, que seria necessária para uma educação que libertasse o homem dessas amarras. Apesar de o aprisionamento aos valores culturais e políticos da época, o homem ainda se via prisioneiro de suas paixões. O caminho era a educação e o recurso era a arte. Schiller aposta na formação do gosto porque, uma vez bem cultivado e bem formado, isso facilitará a elevação no grau da dignidade humana. A vontade, elemento fundamental na autonomia humana, encontrava-se dominada pelos excessos. “O gosto pode favorecer a moralidade como seu fundamento externo (BARBOSA, 2005, p. 112).

Barbosa deixa evidente que no pensamento de Kant não é por ser agradável ou sensivelmente gratificante que uma ação é moralmente correta, mas por ser realizada pelo único fato de ser moral. A moralidade pode receber contribuições pelo fortalecimento da razão e da vontade moral ou pelo enfraquecimento dos obstáculos que se interponham à realização da mesma — “...embora o gosto jamais possa produzir algo de moral através de sua influência, ainda assim é capaz de favorecer a moralidade.” (BARBOSA, 2004, p. 48). Sabemos que um conflito entre o impulso sensível e a determinação da razão se trava na vontade.

Um ânimo rude carente de formação moral e estética, é dominado pela apetição, pelas exigências do impulso sensível. Um ânimo moral, mas carente de formação estética, age em conformidade com a lei da razão e por ela supera resistências e tentações. Já os ânimos esteticamente refinados contam com um diferencial: o gosto, capaz de fazer as vezes da virtude ou de facilitá-la. Segundo Schiller, o gosto contribui para a moralidade porque ele filtra as inclinações, dando espaço apenas para as que lhe são favoráveis. (BARBOSA, 2005, p. 112).

No conjunto das cartas, desde a apresentação da necessidade de uma reflexão sobre o estético, passando à caracterização do homem enquanto cindido, até a formulação de uma doutrina da liberdade estética, Schiller enfatiza a formação do caráter do homem pela educação estética.

Kant e Schiller estão de acordo quanto à dupla dimensão humana; racional e sensível, a respeito disso, não existe problema. Também não é problema o fato de que ambas são partes constitutivas e inexoráveis do ser humano. O problema se dá quanto à participação de ambas

nas ações e na vida. O próprio Kant, em sua obra “A religião nos simples limites da razão”⁵ respondeu a Schiller, dizendo que não podia retrucar-lhe, porque estavam em concordância com praticamente todas as coisas. Mas, quanto à participação da sensibilidade na ação moral, existe uma pequena controvérsia; enquanto Kant não admite qualquer participação da sensibilidade na ação moral, Schiller já entende que a sensibilidade tem algo a contribuir para a moral.

Conforme o pensamento de Kant, a ideia de que uma ação possa ser movida por inclinação, contraria justamente o que para ele era essencial: da lei moral que é exclusivamente racional. Por isso, ele nega qualquer participação da sensibilidade nas ações que se pretendem morais.

Schiller, por sua vez, também admite o aspecto negativo da mera sensibilidade na ação moral, isso foi mostrado quando ele analisa a cultura de sua época, bem como ao longo de seus textos. Seus relatos apresentam que, não obstante o progresso da ciência e da razão teórica, o seu tempo viveu a explicitação de sentimentos brutais e da falta de liberdade. Logo, podemos concluir que Schiller também fez restrições à sensibilidade quando entregues à animalidade, pois as mesmas distanciam o homem do ideal de expressar a beleza e moralidade. Mas, enquanto Kant se opôs categoricamente à participação da sensibilidade na condução das ações morais, Schiller propõe sua recuperação através da formação do caráter do homem pela educação estética.

Kant e Schiller não negam as duas faces da realidade, não negam que entregue às inclinações sensíveis, o homem não será capaz de produzir ações nobres e dignas de serem classificadas de morais. Qual seria então a diferença da interpretação do pensamento de Kant e Schiller quanto à participação da sensibilidade na ação humana? Estaria Schiller dizendo simplesmente que a participação da sensibilidade é de fundamental importância, mas que a mesma precisa ser cultivada?

8. Graça como consequência da formação estética

Sobre o texto de Schiller, Safranski (2006, p. 375) comenta: “Graça e dignidade fez de Schiller, da noite para o dia um filósofo decisivo da arte na Alemanha. Kant reconheceu a importância do texto de Schiller, na segunda edição de ‘A religião dentro dos limites da mera razão’ (1794)”, qualificou o texto de Schiller de magistral e declarou que se sentia induzido a suavizar seu conceito de moralidade em alguns pontos. Schiller se sentiu orgulhoso e

⁵ Cf. KANT, A Religião nos Limites da Simples Razão, tradução Ciro Mioranza. São Paulo: Editora Escala. p. 28, nota 3.

comunicou de imediato a seu amigo Korner o elogio de Kant.

Tal observação de Safranski é importante para que possamos ter uma ideia do nível de debate entre Schiller e Kant. Schiller, que poderia ser visto como um perturbador de alguns pontos do pensamento de Kant, é apresentado como um pensador importante entre o romantismo e o idealismo. A forma como Kant trata a observação de Schiller indica o respeito intelectual e a valorização dada a Schiller pelo autor, poder-se-ia interpretar a atenção de Kant como uma ironia, mas não cremos que ele fosse capaz de tal ato, dada a seriedade com que tratou todas as coisas em sua vida. Não foi sem razão o orgulho de Schiller ao ver seu texto qualificado de “magistral” por um dos maiores pensadores de sua época, além de considerar suas observações a tal ponto de propor a rever alguns aspectos de seu pensamento.

Sobre o texto de Schiller, Safranski (2006), em *Schiller e a invenção do idealismo Alemão*, ainda acrescenta: “Graça e dignidade foi o primeiro na série dos grandes tratados de estética filosófica da geração de Schelling, Holderlin, Hegel, Schlegel, Novalis e Schleiermacher.” (p. 376). Nessa obra, Schiller define beleza como uma expressão que, além de se dar no mundo dos sentidos, tem sua origem nele. Contudo, Schiller deixa evidente que a beleza também se constitui enquanto objeto de um agrado racional.

Schiller define “Graça” assim: “a graça é uma beleza que não é dada pela natureza, mas é produzida pelo sujeito mesmo” (SCHILLER, SGD, 1997, p. 11). Isso quer dizer que, provisoriamente, se a graça é um tipo de beleza — móvel — que é atribuída aos movimentos voluntários do homem, então ela é uma expressão bela da vontade do homem, ou melhor, é uma manifestação bela da liberdade. Quanto a isso, o próprio Schiller explica: “Assim como a liberdade reside no meio entre a pressão da lei e a anarquia, do mesmo modo vamos encontrar também a beleza como meio termo entre dignidade enquanto expressão do espírito dominante e a volúpia, enquanto expressão do impulso dominante.” (SCHILLER, SGD, 1997, p. 120).

Buscar a liberdade da ação sem negar nada que caracteriza um ser humano, eis a grande questão. Até onde o homem quer e pode ser livre?

9. A voluntariedade e involuntariedade em graça e dignidade

O aspecto em que o pensamento de Schiller difere com mais evidência do pensamento de Kant é justamente quanto à arbitrariedade na relação do dever com o querer. O querer deve ser cultivado através da arte, até que assuma o dever em sua vontade. Schiller admite que, em certos casos, não se pode querer livremente o dever, em circunstâncias em que devo forçar-me

a fazer algo; trata-se de casos em que não é mostrada a Graça, mas a dignidade.

A diferença entre Graça e dignidade está no fato de que, na segunda, o espírito tem de agir afirmando sua autoridade frente à força imperiosa da sensibilidade que deseja se impor e se fazer prevalecer. Ao contrário, na Graça, o espírito age com liberdade porque a vontade obedece sem constrangimentos, o dever. Evidentemente que tudo isso não se dá num passe mágica; para fazer valer o pensamento de Schiller de que o dever não exerça sua dominação sobre o querer. É necessário um trabalho de formação e educação estética vigoroso, um cultivo do sentimento pela arte para que o querer queira o dever livremente. No caso de o dever ser rejeitado, aí sim, é preciso forçar o seu cumprimento, nesse caso, não se fala em Graça, mas em dignidade.

Schiller inicia o SGD (1997) fazendo uma diferenciação entre beleza fixa ou arquitetônica e beleza em movimento. A primeira é produzida pela natureza, pela lei da necessidade, enquanto a beleza em movimento é produzida livremente pelo espírito livre. Para que haja Graça, é necessário a ação do homem, sua manifestação determinante, contudo, tal ação tem de ocultar sua intencionalidade. Embora seja intencional, a ação graciosa não deve parecer intencional.

A ação voluntária é indispensável para que a graciosidade exista, contudo, a mesma tem que parecer involuntária. Trata-se de uma ação de tamanha qualidade e leveza que dispensa a apresentação da existência de um autor, de seu esforço ou mesmo de seu empenho qualificando-a. Tal qualidade se encontra em si mesma como se não tivesse sido provocada, mas que, por uma necessidade natural tenha vindo a acontecer. (SCHILLER, SGD, 1997, p. 112).

Agir voluntariamente é deixar-se levar pela força moral. Essa força que atende às exigências do ânimo moral é concedida gratuitamente ao homem, é o que Schiller denomina, Graça.

Dois aspectos da Graça devem ser ressaltados: por um lado, falamos de generosidade do espírito caracterizando assim a graciosidade; por outro, não podemos deixar de ressaltar a participação ativa do indivíduo cuja vontade se aplica em atender às exigências do espírito, e, de bom grado, atendê-las com alegria. Muito embora a vontade seja elemento fundamental para a liberdade do indivíduo, ainda assim, ele necessita da benevolência da beleza, ou não será capaz de obedecer ao sentimento moral. Então, é a partir da sensibilidade que se produz beleza. Pelo fato de a mera vontade não ser suficiente, o espírito auxilia ao homem, de forma transcendental, a produzir ações adequadas ao sentimento moral.

Pode portanto dizer que a graça é um favor concedido pelo elemento ético ao elemento sensível, do mesmo modo que a beleza arquitetônica pode ser considerada como o consentimento da natureza em relação à sua forma técnica. (SCHILLER, SGD, 1997, p. 117).

A ideia de Graça refere-se a um poder transcendente, o qual auxilia e capacita o homem a realizar aquilo que é bom. Não seria o caso de uma ingenuidade gratuita quanto às inclinações humanas, somente o homem cultivado e livre encontra-se na condição de receber o auxílio da graça.

Schiller apresenta o caráter divino do termo recorrendo ao mito. Conta-se que a Deusa da beleza possuía um cinto, o qual concedia graça e despertava o amor a quem o usasse. Graça é um poder que encanta e que não se restringe ao belo. Porém, para encantar, a beleza necessita da graça. O cinto prefigurava um poder sobrenatural concedido, sem o qual seria impossível manifestar beleza e graça. “Toda a graça é bela, pois o cinto da atração amorosa é uma propriedade da deusa de Cnido; mas nem tudo o que é belo é gracioso.” (SCHILLER, SGD, 1997, p. 98).

Schiller não esconde sua admiração pelos gregos devido ao fato de ser um povo que vivia de forma intensa e integral sua humanidade sensível e racional. Portanto, a beleza não é necessariamente, acompanhada de graça; algumas belezas não são graciosas pela falta daquele poder superior já mencionado. A beleza não necessita da graça para existir, mas para encantar. Ao contrário do que se poderia pensar, a transcendência não nega nem ignora o mundo dos fenômenos. Schiller fala do delicado espírito dos gregos que compreendiam o homem em sua integralidade, matéria e espírito e uma harmonia entre sensibilidade e sentimento moral em seu movimento.

Por isso, graça, não é para ele outra coisa senão uma dessas expressões belas da alma nos movimentos voluntárias[...] E assim se dissolve aquela representação mítica no seguinte pensamento: Graça é uma beleza que não é dada pela natureza mas que é produzida pelo próprio sujeito. (SCHILLER, SGD, 1997, p. 124).

Um movimento para ser gracioso, além de ser voluntário, pertencer à sensibilidade, tem de representar a expressão de um sentimento moral.

Um movimento que evidencie graça deve ser voluntário e (simpatético) involuntário ao mesmo tempo, com fundamento no estado moral sensível. Aqui, parece-nos estranho pensar um movimento que seja voluntário e, ao mesmo tempo, involuntário – Como posso determinar uma ação e, ao mesmo tempo, chamá-la de involuntária? Não existe nada de estranho em tal

afirmação, porque nela vemos mais uma forma de demonstrar os duplos, presentes em todo o pensamento Schilleriano. A vontade determina um movimento, mas alguma coisa nesse movimento (fora a determinação de cumpri-lo, como os detalhes da forma) é de determinação da natureza dentro do homem. Schiller ilustra isso com o exemplo do movimento que faço com o braço; conforme a finalidade pretendida dou a ele uma definição objetiva. Mas, para outros detalhes do movimento como velocidade, percurso do movimento, força, etc., não há um cálculo rigoroso, isto é, eles são, em boa parte, confiados à natureza dentro de mim. Ou seja, esses seriam os movimentos involuntários ou simpatéticos.

A graça deve ser natureza, involuntária ou parecer ser. Novamente, uma ideia que parece contraditória como a apresentada um pouco atrás, a questão da voluntariedade e involuntariedade do movimento gracioso.

Se, portanto, a graça é uma propriedade que exigimos de movimentos voluntários e se, por outro lado, tudo o que é voluntário tem contudo de ser banido da graça propriamente dita, teremos de buscá-la naquilo que em movimentos intencionais não é intencional mas corresponde simultaneamente a uma causa moral do ânimo. (SCHILLER, Textos sobre o Belo, Sublime e o trágico, SGD, 1997, p. 113).

O termo voluntário aqui não designa uma mera voluntariedade, mas uma voluntariedade que segue um princípio, que se desenvolve sob uma orientação. Seguir uma orientação pode servir também para a explicação do aspecto involuntário; a vontade escolhe, mas a natureza dá a referência de qual deverá ser a escolha, cabendo à vontade acatá-la voluntariamente. Seria uma forma de escolher algo que, antecipadamente deve ser escolhido, mas que pode não ser objeto de escolha, o que o qualificaria como livre.

A natureza tem uma intenção e dá ao ser humano uma determinação e o que sua vontade vai decidir não pertence à natureza, mas à sua escolha. De um lado, temos o que a natureza determinou para o homem e, de outro, a atitude dele diante de tal determinação. Desfaz-se, assim, a aparente contradição desse aspecto no pensamento de Schiller de que para um movimento ter graça é necessário que seja voluntário e, ao mesmo tempo, tudo o que é voluntário tem de ser banido da graça. Não é o homem que determina inicialmente, mas a natureza. Sendo assim, obra dela, não obra do homem. Mas a graça depende de movimentos voluntários, os quais somente o homem é capaz de executar por ser capaz de escolha. Assim, a vontade enquanto determinação humana tem a liberdade de cumprir ou não aquilo que a natureza determinou. Somente há graça quando há coincidência entre o que a natureza determinou e o ser humano escolheu. Esse tema da determinação foi tratado por Schiller na

Carta XX da EE. Depois de dizer que a primeira relação do homem com o mundo é o sentimento, ele fala da passagem do sentir ao pensar.

O homem não pode passar imediatamente do sentir ao pensar; ele tem de retroceder um passo, pois somente quando uma determinação é suprimida pode entrar a que lhe seja oposta. Portanto, para substituir a passividade pela espontaneidade, a determinação passiva pela ativa, ele tem momentaneamente de ser livre de toda a determinação e percorrer um estado de mera determinabilidade. (SCHILLER, EE, 1990, p. 106).

10. Bela alma

Schiller define a Bela Alma assim: “Chama-se bela alma àquela em que o sentimento ético de todas as sensações do homem[...] que permite àquele confiar sem reservas ao afeto a direção da vontade...” (SCHILLER, SGD, 1997, p. 124). A bela alma é movida por um impulso que naturalmente a direciona, por isso ela executa os deveres mais penosos com leveza e naturalidade. A bela alma parece ter sido dotada naturalmente para agir bem, contudo, vale lembrar que Schiller fala de uma formação do caráter através de uma educação estética. Isso pode nos levar a crer que tal formação estética poderá conduzir ao hábito de agir em sintonia com a razão e a sensibilidade a tal ponto que tudo parecerá leve e natural.

Obviamente, a bela alma é um ideal alcançado com sucesso na ficção, o que ficou claro na obra de Goethe, “Os anos de Aprendizado de Wilhelm Meister”, todavia, não deixa de ser importante enquanto um modelo inspirador do ser humano. Esse é o modelo de cidadão livre perseguido por Schiller para formar o cidadão. Ele manifesta beleza em todas as suas ações, mesmo aquelas que lhe causam algum tipo de dor, pois elas são apresentadas com beleza e graça. Não restam dúvidas de que se trata de um modelo ideal que Schiller pretende tornar efetivo no mais alto grau possível. Estaria Schiller alimentando um ideal totalmente divorciado da vida?

11. A formação da cultura estética — um mero idealismo de Schiller?

Schiller criticou a sociedade iluminista, a romântica e a insuficiência da política e da filosofia até então praticadas no sentido de construção da sociedade justa. Sua proposta, como vimos, foi a de formação de uma cultura estética apresentando assim o homem livre. Observando que nenhum dos recursos usados na condução da humanidade lograram êxito, assim, Schiller recorreu à arte, ofício que conhecia bem. Mas ele não se serviu somente da arte,

pois nosso artista pensador se valeu explicitamente da filosofia de Kant. Seria Schiller, portanto um pensador mais idealista ou mais pragmático? Partindo do fato de tratar-se de um kantiano, somos tentados a pensar na realização da perfeição racional, a qual somente seria possível em um progresso ao infinito. Entretanto, vemos um Schiller pragmático, querendo provocar efeitos práticos no mundo: “Já não se trata apenas de educar a sensibilidade para esse supremo fim do homem, mas de criar as condições para que seja realizado no mundo” (SUZUKI, Intr. PIS, 1991, p. 11).

Torna-se inapropriada qualquer tentativa de classificar Schiller tendo como referência o dualismo real/ideal porque, ao que parece, foi desse tipo de entendimento que ele procurou fugir o tempo todo. São recorrentes os pares: material/formal, razão/sensibilidade, determinação/determinabilidade, tensão/distensão, poeta ingênuo/poeta sentimental. Não seria mais razoável entender o pensamento de Schiller como uma tentativa de superar o dualismo sem que uma das partes prevaleça sobre a outra, ou seja, como uma espécie de atuação conjunta, de ação recíproca dos dois princípios? Se essa é uma boa forma de interpretar o pensamento schilleriano, penso não ser razoável buscar uma classificação para Schiller dentro do que foi posto no início.

Apoiado na filosofia de Kant, Schiller mostrou também um lado idealista em seu objetivo de tornar efetiva a reconstrução do indivíduo, bem como da sociedade. Ele acreditava na mudança efetiva do homem. A prova disso, ele propôs um caminho que afirmou ser longo devido à grandeza e a complexidade de seu projeto. Com um olho no mundo ideal e outro no mundo material, ele disse que o tempo necessário seria longo.

Schiller tinha consciência de que a pretensão de reconstruir o homem e a sociedade não passava de mero idealismo para alguns pensadores. Ele tinha consciência da dimensão do desafio a que se propusera, formar o homem e a sociedade tendo como modelo o ideal. Muito embora o tenha feito apenas na perspectiva lógica, Kant deixou um modelo sobre o qual Schiller procurou realizar essa aproximação através da EE.

Tanto Kant quanto Schiller entendem o estado de natureza⁶ como dominação das paixões violentas, por isso deve ser superado.

Em PIS (1991), Schiller mostra, através do poeta ingênuo, a melancolia da perda. Com o poeta sentimental, é diferente, este, tirando os olhos do passado, projeta-o no futuro. Alimentado pelo ideal e o tendo como norteador, o poeta sentimental cria uma perspectiva de reconstrução a partir do modelo idealizado. Ainda que, consciente da impossibilidade de

⁶ Aqui, estado de natureza é uma referência aos filósofos contratualistas.

alcançá-lo na íntegra, fica a expectativa da possibilidade de aproximação do ideal. A arte preservou o ideal como lembrança da perfectibilidade da vida no mundo. Mas, a ideia de um modelo perfeito, ou a intenção de mostrar apenas a possibilidade lógica, não satisfaria ao desafio que Schiller se havia posto. Como passar do pensamento do ideal para a construção de uma realidade concreta?

O poeta ingênuo e o poeta sentimental representam dois horizontes de ideal que se completam. O primeiro representa um tempo em que se vivia o ideal; o segundo, inspirado pelo rico tempo que se perdeu, projetou a reconstrução de um ideal no futuro.

Se os tempos áureos dos gregos se perderam, suas lembranças ficaram em suas obras. "A humanidade perdeu sua dignidade, mas a arte a salvou e conservou em pedras insígnies." (SCHILLER, EE, p. 54).

Na Introdução de PIS, Suzuki (1991) menciona um aspecto um tanto frustrante de concretização do ideal no pensamento de Schiller. Referindo-se ao texto EE: "A educação estética é a tarefa suprema do homem, embora factível, não pode ser inteiramente realizada" (SUZUKI, Intr. PIS, 1991, p.11). Nas cartas EE, parece que a convicção de Schiller colheu menos resultado prático do que se pretendia. Mas no texto PIS, Segundo Suzuki, "já não se trata mais de educar a sensibilidade para esse supremo fim do homem, mas de criar as condições para que seja realizado no mundo. (SUZUKI, Intr. PIS, 1991, p. 11). Vemos que o pensamento de Schiller faz uma movimentada trajetória do material ao ideal e vice-versa. Primeiramente, ele analisa a realidade de seu tempo e, ajudado pela filosofia de Kant, busca um ideal propondo a formação do estado estético através do jogo entre razão e sensibilidade. Como mostrou Suzuki, do texto EE para o texto PIS, ele reforça a convicção da possibilidade da realização concreta de homens transformados e de uma sociedade justa.

CONCLUSÃO

Como construir um Estado e uma política justa com indivíduos moral e sensivelmente despreparados? Esse foi o desafio que Schiller procurou enfrentar. Pensando que o Estado, suas instituições e toda a sociedade são compostos por indivíduos, é natural que se pense que tais instâncias serão o reflexo exato da qualidade do caráter de seus indivíduos. Portanto, não há lei, constituição ou fórmula política capaz de oferecer uma solução para tais problemas. “Seria o caso de esperarmos tal obra do Estado?” Ele próprio responde dizendo na Carta VII que seria: “Impossível, pois o Estado em sua forma presente originou o mal...”. Para Schiller, o Estado teria de ser refundado dentro de um contexto humanitário mais elevado. Mas não há como refundar o Estado sem antes transformar a consciência dos cidadãos.

Schiller atacou o coração do problema: é preciso, primeiramente formar, educar, preparar e dar condições para que o indivíduo exerça sua sensibilidade e suas ações com nobreza de caráter. Então a ordem não seria criar uma constituição que conduzisse e servisse de normas aos indivíduos, antes, era preciso preparar o cidadão para que se conscientizasse da importância da qualidade de suas ações. Sobre o caráter da época, Schiller diz na Carta VI que: “*O egoísmo fundou o seu sistema em pleno seio da sociedade*”.

Uma forma de vida social com alto grau de perversidade estimulava o egoísmo. Esse sistema, em franca expansão que dava o tom e ditava as regras, contribuiu para desumanização do indivíduo e da sociedade ao longo do tempo. Schiller percebeu que não se tratava de uma sociedade livre, mas de homens de coração frio e preocupados com seus negócios.

É importante ressaltarmos que Schiller tinha, como uma de suas inspirações, o modelo da sociedade grega. A noção de perfeição moral como harmonia das forças vitais do homem, era algo que Schiller já alimentava inspirado em uma Grécia olímpica idealizada. Era um tempo de homens de caráter íntegro, bons e belos ao mesmo tempo. Schiller afirma nas cartas sobre EE que o homem grego, ao contrário do homem moderno, era capaz de representar seu tempo.

Depois de ver os meios mais óbvios, a política e a filosofia falharem, Schiller propõe o inusitado caminho da educação do caráter pela arte.

No primeiro capítulo, explanamos o contexto cultural e histórico do século XVIII no qual Schiller viveu. Ele mostrou que todos os instrumentos para a condução de uma sociedade digna tinham falhado. Daí a tese principal de Schiller nas cartas sobre EE: a formação de uma cultura estética como pressuposto para a política.

Mostramos ainda, no primeiro capítulo, que a utilização da arte como instrumento para a formação do homem e a ideia de arte autônoma não representam contradição. Como foi

mostrado, a educação estética promove a liberdade das potencialidades humanas e prepara para a liberdade. Kant foi de fundamental importância para que Schiller pudesse amparar filosoficamente sua reflexão sobre a educação estética. Não temos dúvidas do quanto kantiano é o nosso autor, também não podemos ignorar seus desconfortos com alguns aspectos da filosofia de Kant.

Achamos um tanto arriscado assumirmos a afirmação de Ricardo Barbosa, porque há muito mais concordância com a filosofia de Kant do que oposição. Onde ele afirmou que Schiller desenvolve um caminho “*contra Kant*”, preferimos entender tratar-se apenas de um ajuste. Dois aspectos de discordância com a filosofia de Kant se destacam: o primeiro está no fato de Schiller ter defendido a possibilidade da participação da sensibilidade no cumprimento do dever, fato que Kant não admitia. O outro aspecto foi o conceito radicalizado de liberdade que Schiller denominou liberdade estética. Nesse conceito, razão e sensibilidade são pensados com igual grau de relevância. Schiller expande a ideia de liberdade considerando a natureza mista do homem, e chamando à vida o que Kant separou, a sensibilidade.

Em SGD (1997), temos uma mostra do desconforto na ideia de beleza moral através da bela alma. Schiller entende que a participação da sensibilidade tem mais a contribuir no cumprimento do dever do que Kant pensava. Schiller insistia em considerar a natureza mista do homem.

Para Schiller, as ideias e a vida sensível deveriam chegar a uma máxima aproximação. Se por um lado, a perfeição poderia apenas ser pensada; por outro, ela deveria ser um ideal que o homem perseguiria e se aproximaria através de um longo trabalho de revolução dos sentimentos.

O pensamento de Schiller, sobretudo, nas cartas sobre EE, constitui-se numa tentativa de aproximação entre a vida (não somente enquanto uma energia, mas também enquanto toda presença apreendida pelos sentidos) e a forma (todo aspecto do pensamento, a dimensão da razão). Essa aproximação dos impulsos é contemplada no terceiro impulso denominado impulso lúdico. Ele representa a forma viva, o que significa as qualidades estéticas dos fenômenos, as quais constituem a nossa visão da beleza.

No segundo capítulo, abordamos a formação do estado estético como condição imprescindível para a liberdade. O caminho apontado por Schiller foi a busca do equilíbrio entre razão e sensibilidade através do jogo, tema que tratamos em uma seção exclusiva. Isso significa criar um espaço onde a coexistência de tais forças não implique uniformização, mas, uma harmonia onde, sabendo, cada uma da existência da outra, nenhuma exceda nem se retire.

Assim, a ação conjunta das duas naturezas promove um espaço vazio e tenso ao mesmo tempo. Vazio, porque permite a expressão de toda potencialidade humana; tenso, porque dinâmico.

Enquanto artista, Schiller produziu suas obras que já sinalizavam uma possibilidade para uma mudança no homem e na política. Mas, foi justamente na reflexão filosófica que ele concentrou seu esforço para esse fim. Iniciamos nossa reflexão com o entendimento de que o objetivo principal de uma educação estética em Schiller era político, fato que ficou claro em algumas passagens apresentadas.

O estado estético nos permite vislumbrar uma possibilidade real, a de que o indivíduo que se cultiva e enobrece seu caráter, possa alcançar a liberdade. É muito mais a criação de uma condição para que a potencialidade humana se realize do que a condução arbitrária para qualquer finalidade.

No terceiro capítulo, o estado estético é apresentado como condição para a realização daquilo que todos os esforços usados no século XVIII não conseguiram, a reconstrução do homem e da sociedade. Retomamos aqui o que foi tratado na Introdução desta dissertação, a condição do homem moderno, que é o homem cindido. Mesmo diante da decadência de seu tempo, Schiller mantinha o ideal de um passado glorioso do homem grego que estabelecia uma relação harmoniosa com toda a realidade e, por isso, era capaz de representar o seu tempo.

Ao ter essa plenitude grega idealizada como modelo de um mundo harmonioso, Schiller apresentou nas Cartas uma crítica ao seu tempo.

Embora Schiller veja, no modelo grego citado por ele, a perfeição e a harmonia da potencialidade humana, vislumbra a reconstrução do presente, tendo como norte o ideal a ser construído. Essa projeção de um ideal futuro foi bem tratada por Schiller na figura do poeta sentimental. O filósofo troca a melancolia da perda do paraíso para a reconstrução humana através da reflexão. Nesse aspecto, a filosofia de Kant foi muito importante por oferecer um modelo ideal dado pela razão que deveria nortear e guiar as ações.

Barbosa comenta que, além de um ideal de humanidade, há no pensamento de Schiller a expectativa de uma formação efetiva do homem no mundo. Na Carta XXII, Schiller diz que não se tratava apenas de educar a sensibilidade, mas criar condições para que o supremo bem seja criado no mundo. Beleza é a condição para que o homem realize seu supremo fim. Com isso, entendemos que o significado de beleza se estende à qualidade da ação humana, o que promove a aproximação entre arte e moralidade.

Percebemos uma evolução no pensamento de Schiller do âmbito ideal para o real. No âmbito das ideias, ele apresenta a solução através da formação humana, as quais necessitam encontrar condições favoráveis para que se efetivem no mundo. Todas as outras forças — ou

impulsos — impõem uma influência particular, mas o impulso estético, unicamente, possibilita o ilimitado. Podemos concluir que há uma facilitação tanto para o conhecimento quanto para a moral, uma vez que nenhuma força domina arbitrariamente os ânimos. O estado estético, logo, promove a transformação do homem para que passe do estado rude e seja moralmente qualificado, podendo responder de maneira livre aos impulsos que sobre ele exercem influências. Schiller resumiu assim essa ideia: “Não existe maneira de fazer racional o homem sensível sem torná-lo antes estético.”

Schiller mantém a coerência de seu pensamento na busca pela harmonia dos opostos: Razão e sensibilidade, matéria e forma, poeta ingênuo e poeta sentimental. No que se refere ao poeta ingênuo e ao poeta sentimental, ele demonstra a importância da aproximação dos dois: “Ambos, pois, embora de modo inteiramente oposto, cairão no vazio; porque ambos, um objeto sem espírito e um jogo do espírito sem objeto, nada são no juízo estético.” (SCHILLER, EE, 1990, p. 95).

Assim, concluímos que Schiller propõe as condições para a máxima aproximação entre matéria e forma, entre o ideal e o mundo material. Muito embora a arte tenha sido apresentada como o principal recurso, permanece autônoma. Isso porque ela não indica explicitamente nenhum favorecimento a qualquer interesse, ela simplesmente proporciona a formação do estado estético, situação em que a potencialidade humana encontra liberdade para se efetivar no mundo. Schiller chamou isso de jogo estético. Dessa forma, a arte cumpre um papel importante e continua autônoma.

Essa dissertação termina ressaltando a importância e atualidade de Schiller. A atualidade de nosso pensador e artista está no fato de nos vermos em semelhante desarmonia como em sua época. Uma crise sem precedentes, cuja intensidade maior iniciou-se no século XVIII, vem contaminando toda a história com eficiência assustadora. O egoísmo apontado por Schiller ocupou a alma humana de tal forma que todos os valores se reduziram a um único, ao econômico⁷. Trata-se do espírito capitalista reinando absoluto sobre o homem moderno, influenciando toda a sua vida e dando o tom em suas relações mais significativas para com o mundo. Talvez Schiller tenha iniciado uma crítica do capitalismo, antecipando um tema que ocupou toda a vida de Marx.

⁷ Marcuse (2007), por exemplo, O homem unidimensional aqui, contesta de modo contundente o que ele vê como o pensamento unidimensional universal — a aceitação acrítica e conformista das estruturas, das normas e dos comportamentos existentes. Ele argumenta que os membros das sociedades ocidentais, tanto capitalistas, quanto comunistas, devem reafirmar sua individualidade e sua liberdade pessoal contra a opressão do status quo tecnológico.

Por que Schiller é atual? Porque a política e a própria arte até hoje não puderam livrar o homem de seu egoísmo. Por isso, é pertinente falar de moralidade em uma sociedade entregue aos seus desejos, é pertinente falar de beleza em uma sociedade onde a liberdade encontra-se profundamente ferida, é pertinente a reflexão filosófica em um mundo tão pragmático e tecnológico como o nosso. Schiller propôs a formação do homem completo harmonizando todos os seus impulsos pelo impulso lúdico. Buscou formação de um homem com grau de generosidade tal que se satisfizesse com a simples contemplação dos objetos. Um homem livre do egoísmo que ampliasse suas relações com o mundo para além da apropriação, um homem livre capaz de produzir impacto na moral e na política.

REFERÊNCIAS

- BARBOSA, R. *A especificidade do estético e a razão prática em Schiller*. *Kriterion Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, Ed. UFMG, n. 112, vol. XLVI, p. 229-242, dez/2005.
- _____. *Limites Do Belo*. Belo Horizonte: Relicário, 2015.
- _____. *Schiller e a Cultura Estética*. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 2004.
- BURKE, Edmund. *Uma Investigação filosófica sobre a origem de nossas ideias do sublime e do belo*. Campinas, SP: Papyrus, 1993.
- CASSIRER, Ernest. *A filosofia do Iluminismo*. Trad. Álvaro Cabral. SP. Ed. UNICAMP – 1992.
- CECCHINATO, Giorgia. Sobre o interesse sentimental para o ingênuo em Schiller a partir de uma nota sobre Kant. *Viso Cadernos de estética aplicada* – Revista eletrônica de estética, n. 15, 2014. Disponível em: <http://revistaviso.com.br/pdf/Viso_15_GiorgiaCecchinato.pdf>. Acesso em: 15 jan. 2018.
- DESCARTES, R. *Discurso do método*. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Os Pensadores)
- DUARTE, Rodrigo. *A arte*. São Paulo: Ed. WMF Martins fontes LTDA, 2012.
- EAGLETON, Terry. *As ideologias da Estética*. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.
- FIGUEIREDO, V. A. *Arte e Natureza*. Por uma teoria objetiva do belo. *Kriterion Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, n. 98, p. 77-100, dez/98.
- _____. *Kant e a Crítica da Razão Pura*. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 2005.
- GIMENEZ, Marc. *O que é estética?* Trad. Fulvia M. L. Moretto. Rio Grande do Sul: Ed. Unisinos, 1999.
- GOETHE, Johann. *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*. Trad. Nicoline Simone Neto. São Paulo: Ed. 34, 2015.
- GUYER, Paul. Símbolos da liberdade na estética kantiana. *O que nos faz pensar*, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro - PUC-Rio, v. 7, n. 09, p. 73-92, out. 1995. Disponível em: <<http://www.oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqfnfp/article/view/84>>. Acesso em: 28 jan. 2018.
- HABERMAS, Jurgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Trad. Luiz Sergio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Trad. Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forence Universitária, 2012.
- _____. *Crítica da Razão Prática*. São Paulo: Martin Claret, 2003.

_____. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

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

_____. Resposta à pergunta: o que é o Esclarecimento? In: *Textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 1974b.

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

MARCUSE, Herbert. *A dimensão Estética*. Lisboa: Edições 70, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. Assim falou Zaratustra. *Nietzsche*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores). Disponível em: < <https://pt.scribd.com/document/338346177/Friedrich-Nietzsche>>. Acesso em: 15 fev. 2018.

RANCIERE, Jacques. *A partilha do Sensível*. Trad. Mônica Costa Neto. São Paulo: Ed. 34, 2012.

ROSENFELD, Anatol. *Texto/Contexto II – Schiller antiromântico*. São Paulo: Edusp, s/d. p. 267-275.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Romantismo uma questão alemã*. Trad. Rita Rios. São Paulo: Ed. Estação Liberdade, 2010.

_____. *SCHILLER*. La invencion del idealismo alemán. Barcelona: Tusquets, 2006.

SCHILLER, Friedrich. *Do Sublime ao Trágico*. Trad. e ensaios Pedro Sussekind e Vladimir Vieira. São Paulo: Autêntica, 2011. 126 p.

_____. *A Educação Estética do Homem Numa Série de Cartas*. Trad. Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. São Paulo: Editoras Iluminuras, 1990. p. 162.

_____. *Fragmento das Preleções sobre Estética do Semestre de Inverno de 1792-93*. Trad. Ricardo Barbosa. Belo Horizonte: UFMG, 2004. 84 p.

_____. *Kallias ou Sobre a Beleza*. Trad. Ricardo Barbosa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002. 129 p.

_____. *Poesia Ingênua e Sentimental*. Trad. Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1991. 148 p.

_____. Sobre Graciosidade e Dignidade. In: SCHILLER, F. *Textos sobre o Belo, o Sublime e o Trágico*. Trad. Teresa R. Cadete. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1997. p. 97-230.

SÜSSEKIND, Pedro. Schiller e os Gregos. *Kriterion Revista de Filosofia*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, n. 112, vol. XLVI, p. 243-259, dez. 2005.

SUZUKI, Márcio. Introdução. In: SCHILLER, Friedrich. *Poesia Ingênua e Sentimental*. Trad. Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1991. 148 p.

SZONDI, Peter. *Ensaio Sobre o Trágico*. Trad. Pedro Sussekind. Rio de Janeiro: Zahar ed., 2004.

VIEIRA, Vladimir Menezes. *Entre Razão e Sensibilidade*. A Estética Pós-Kantiana e o Problema da Cisão entre sensível e supra-sensível. 2009. Tese (Doutorado) — Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2009. Disponível em: < <http://pct.capes.gov.br/teses/2009/31001017022P1/TES.PDF>>. Acesso em: 20 dez. 2017.