

**UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA - UNESP
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
CÂMPUS DE MARÍLIA**

SELMY MENEZES DE SOUSA

O papel da filosofia para a formação em Schiller

MARÍLIA

2020

SELMY MENEZES DE SOUSA

O papel da filosofia para a formação em Schiller

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP) para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área: História da Filosofia, Ética e Filosofia Política

Linha de pesquisa: História da Filosofia e Ética

Orientador: Márcio Benchimol Barros

Agência financiadora: CAPES

Marília

2020

S725p

Sousa, Selmy Menezes de

O papel da filosofia para a formação em Schiller / Selmy Menezes de Sousa. -- Marília, 2020

79 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista (Unesp), Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília

Orientador: Márcio Benchimol Barros

1. Filosofia Estética. 2. Friedrich Schiller. 3. Formação. I. Título.

Sistema de geração automática de fichas catalográficas da Unesp. Biblioteca da Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília. Dados fornecidos pelo autor(a).

Essa ficha não pode ser modificada.

SELMY MENEZES DE SOUSA

O PAPEL DA FILOSOFIA PARA A FORMAÇÃO EM SCHILLER

Dissertação para obtenção do título de Mestre em Filosofia, da Faculdade de Filosofia e Ciências, da Universidade Estadual Paulista – UNESP – Campus de Marília, na área de concentração História da Filosofia, Ética e Filosofia Política

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Prof. Dr. Márcio Benchimol Barros
Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” – UNESP – Faculdade de Filosofia e Ciências, Campus de Marília.

Prof. Dr. Ubirajara Rancan de A. Marques
Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” – UNESP – Faculdade de Filosofia e Ciências, Campus de Marília.

Prof.^a Dr.^a Selma Aparecida Bassoli
Presentemente sem vínculo institucional.

Marília, 28 de fevereiro de 2020

Aos meus pais, irmãos e amigos, que tanto amo.

AGRADECIMENTOS

Meu primeiro plano a longo prazo terminou. Depois de quase uma década, chegou a hora de dizer adeus a Marília. Tenho em mãos um bocado de expectativas e à minha frente um cinza sem fim - uma falta de porto num futuro a trovejar. Como é triste prever a tempestade e não poder parar o tempo na calma de agora. Porém, no caos a vida existe, persiste, há beleza no abismo e prazer na caminhada. Por bem, aprendi a me sentar na beira desse vazio e balançar as pernas; essa página é reservada aos que me ensinaram essa proeza.

Agradeço aos meus pais, Valéria e Jether, que me colocaram no mundo e me permitiram a delícia de ser humana. Por me amarem incondicionalmente, por lerem o que escrevo, perdoarem o que penso, por me abraçarem quando chego e abençoarem quando parto. Devo a eles o que há de melhor em mim; se sei o valor do amor e da vida é porque Valéria me ensinou o que é abrigo e Jether o que é vontade. Talvez um dia eu me torne tão forte e feliz quanto ora imaginam, ora desejam que eu seja.

Lido mal com a vida prática; por isso agradeço também a Thiago, que me lembra de comer, de dormir e que viver é simples. Desejo que o universo lhe dê infinitas vezes todo o bem que me fez e faz, sou grata por todos esses anos de amor e cuidado.

À moça mais bela e contente, Selma, que me dá o prazer de sua companhia e de suas ideias, agradeço as conversas, a filosofia da boa que partilhamos à mesa, os conselhos e as confidências. A Lucio, sou grata por sua amizade e pelas belezas que dela não param de brotar. A Camila, Marquinho e Frê, agradeço o companheirismo. Aos meus amigos todos agradeço por terem tornado esses anos suportáveis, por me darem a maior de todas as alegrias: a de não ser só. Agradeço todos os colos, os copos, os choros e risos.

Especialmente sou grata ao meu orientador Prof. Dr. Márcio Benchimol, por sua paciência e delicadeza. Agradeço cada reunião de orientação e por me mostrar que nesse caminho não há somente pedras, mas também flores – e muitas.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001. Agradeço, portanto, à CAPES, pelo auxílio financeiro.

Agraço aos membros da banca, Prof.^a Dr.^a Selma Bassoli e Prof. Dr. Ubirajara Rancan, pelo apoio. Por fim, agradeço à UNESP por me formar.

“Para que serve toda a criação poética?” Eu te direi, Leitor, mas diga-me primeiro para que serve a realidade.

Goethe e Schiller

RESUMO

No centro do pensamento schilleriano está o problema da formação da humanidade – a questão acerca da *Bildung*. O estudo das cartas sobre *A educação estética do homem* (1795) revela uma profunda ligação entre as noções de *Bildung* e *Spiel* (jogo), daí a famosa sentença do autor: “o homem joga somente quando é homem no pleno sentido da palavra, e *somente é homem pleno quando joga*”. Onde há jogo, há formação. O jogo está na arte, mas não apenas; está na história, na filosofia, na alegria pelo cumprimento do dever, está na brincadeira da criança, está na natureza... o que define, afinal, o *jogo* schilleriano? Essa é a primeira questão que impulsiona esta pesquisa. Schiller parece sugerir que o jogo está na vida, e que especificamente na vida do homem o jogo está em toda atividade que tem em si mesma seu sentido e objetivo. Diante da complexidade do tema propusemos um recorte: em que medida a filosofia participa da ideia de jogo? Qual o papel da filosofia para a *formação*? Buscamos em toda a sua obra uma possível resolução, debruçamo-nos sobre seus textos teóricos e literários, mas sobretudo sobre suas *Cartas* estéticas, suas correspondências pessoais e, ainda, sobre o texto *O que significa e com que finalidade se estuda a História Universal*, referente à sua preleção inaugural como professor de história e filosofia na Universidade de Jena, em 1789. Estaria no plano histórico a principal contribuição da filosofia para a formação? O estudo das obras mencionadas leva a crer que sim. A atividade filosófica, através da reflexão que realiza sobre a história e sobre o destino da humanidade, liga-se à *Bildung* por ser a única capaz de tanto compreender o processo histórico pelo qual o homem se *humaniza*, como também de orientar esse processo, indicando a direção a ser tomada. A arte é parte fundamental do processo histórico de formação (como conhecidamente afirma Schiller e bem sabem todos os que se dedicam à interpretação de seu pensamento), mas é a filosofia que descobre e afirma isso e, portanto, pode guiar conscientemente o processo de formação em direção ao futuro. Este trabalho possui o objetivo de verificar essa hipótese.

Palavras-chave: Schiller; Formação; Bildung; Filosofia

ABSTRACT

The problem of humanity's formation – the *Bildung* problem – is placed at the center of Schillerian thought. The study of the *Letters on the Aesthetic Education of Man* (1795) reveals a profound connection between the notions of *Bildung* and *Spiel* (play), hence the famous sentence of the author: “man only plays when he is a man in the full sense of the word, and he is only a full man when he plays”. Where there is playing, there is formation. There is playing in art, but not only there; it is also present in History, in Philosophy, in the joy of fulfilling duty, in childrens play, in nature ... But what, indeed, defines the Schillerian concept of playing? This is the first question to move this research. Schiller seems to suggest that playing is part of life, and that specifically the life of man. Playing is in every activity that contains in itself its meaning and purpose. In view of the complexity of the theme, we propose the following outline: to what extent does Philosophy participate in the idea of playing? Thus, what is the role of Philosophy for formation? We looked for a possible solution to these questions in his work as a whole. We studied his theoretical and literary texts, but, above all, we examined his *Aesthetic Letters*, his personal correspondences and also the text *What is and why we study Universal History* (free translation), corresponding to his inaugural lecture as a professor of history and philosophy at the University of Jena, in 1789. Does Philosophy's most important contribution to formation of humanity lay in the field of man's historical development process? The study of Schiller's work suggests that it does. Philosophical activity, by means of its comprehension of history and of the destiny of humanity, is linked to *Bildung* because it is the only way of both understanding the historical process by which man becomes human, as well as guiding this process, indicating the direction to be taken. Art is a fundamental part of the historical education of man (as Schiller is well known to have said and as everyone who is dedicated to the interpretation of his thought is aware). Philosophy, however, unveils and affirms that statement. Therefore, it can consciously guide the education process towards the future. This work aims to verify this hypothesis.

Keywords: Schiller; Formation; *Bildung*; Philosophy.

SUMÁRIO

Introdução.....	10
1 Forma e formação.....	12
1.1 Formação em Schiller.....	22
2 Sobre o jogo em Schiller.....	31
2.1 Ação recíproca entre os impulsos formal e sensível: sobre a unidade da natureza humana que deve se refletir na própria sociedade.....	39
2.2 Jogo e formação.....	46
3 Filosofia e formação.....	55
3.1 História Universal: sobre o desenvolvimento da humanidade.....	62
3.2 Sobre a contribuição da filosofia para a compreensão da História Universal....	70
Conclusão.....	73
Referências.....	75
Bibliografia consultada.....	77

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa trata de um período e problema específico da história da filosofia alemã, e seu objetivo é compreender qual função tem a própria filosofia dentro de uma determinada proposta estético-filosófica acerca da *Bildung*. Perguntamos a Schiller se a filosofia, assim como a arte, possui uma função indispensável no processo de formação da humanidade.

Friedrich Schiller (1759 – 1805) é conhecido e reconhecido, ao lado de Goethe, como um dos maiores nomes da literatura alemã, para além de literato, foi também médico, historiador e filósofo. Em sua produção filosófica de maior relevância e que sintetiza toda a sua perspectiva, as *Cartas sobre a educação estética do homem* (1795), Schiller arquiteta uma teoria sobre a natureza humana que se liga à uma crítica à sociedade moderna, à uma proposta de educação pela arte e à uma perspectiva histórica do desenvolvimento humano. Ao questionar o papel da filosofia para a formação em Schiller, partimos não de uma lacuna em seu pensamento, mas de uma questão que ecoa por toda a sua obra.

Para esclarecer as bases da filosofia schilleriana partimos de uma explanação acerca do problema da formação no contexto do neoclassicismo alemão. No primeiro capítulo abordamos a questão entre *forma e formação* nos apoiando sobretudo na obra *Reflexões sobre a imitação das obras gregas na pintura e na escultura* (1755), de Winckelmann (1717 – 1768), a fim de explicar como se articulam as ideias que definem a *Bildung* como pleno e harmônico desenvolvimento de todas as faculdades e capacidades humanas. Em seguida nos debruçamos sobre a noção de *Bildung* para o próprio Schiller, demonstrando que a preocupação com a *formação* é algo que o acompanha desde a juventude e que essa preocupação provém do caráter humanístico de seu pensamento; demonstrando também que Schiller compreende a *Bildung* em dois níveis: um que diz respeito à formação do indivíduo e outro à formação do homem em geral.

Que papel tem a filosofia no processo de formação dos indivíduos e no processo de formação da humanidade como um todo? É a pergunta que introduz o segundo capítulo desta dissertação. Para respondê-la nos aprofundamos na questão da formação, abordando o conceito que, segundo Schiller, corresponde àquilo que fundamenta e possibilita o pleno desenvolvimento do homem – o conceito de *jogo*.

O jogo é o caminho para a formação, no jogo está dada a liberdade que é pressuposta nesse processo de desenvolvimento. A liberdade aparece em toda atividade que tem em si mesma seu sentido e objetivo, ou seja, que está fora da esfera da necessidade. O jogo é um voltar-se da vida a si mesma, um fruir da própria vida pelo qual ela se desenvolve e se

compreende. Para Schiller o jogo é exteriorização prazerosa de força “excedente”, é a força de vida que se transborda quando não está voltada à sobrevivência e o mero exercício de suas potencialidades é fonte de prazer e condição da formação. O jogo, então, como condição da formação da humanidade, caracteriza toda atividade em que se releva essa pura exteriorização e desenvolvimento de uma potencialidade humana.

Sendo assim, nossa pergunta central ganha um contorno mais claro e se afunila: como a filosofia participa da ideia de jogo? A partir do texto *O que significa e com que finalidade se estuda a História Universal?* (1789), demonstramos como, em Schiller, a filosofia contribui para a formação tanto dos indivíduos como para a formação da humanidade. Apresentamos essa problemática no terceiro capítulo e com ela encerramos este trabalho.

Nossa intenção é contribuir para os estudos daqueles que se dedicam à interpretação do pensamento schilleriano, e quiçá acalentar os corações daqueles que se dedicam à filosofia, principalmente neste conturbado momento histórico e político no qual vivemos, em que o valor e proveito de nossa atividade vem sendo questionados.

1 FORMA E FORMAÇÃO

O tema desta pesquisa é a noção de formação dentro do contexto do neo-humanismo alemão, do Classicismo de Weimar, mais especificamente dentro do contexto do pensamento schilleriano. Para nos aproximarmos dessa noção convém recapitularmos brevemente os fundamentos do movimento neoclássico na Alemanha do século XVIII.

O Humanismo, como se sabe, corresponde ao conjunto de valores que compõe o pano de fundo do Renascimento – movimento cultural, econômico, político e artístico que, do século XIV até meados do século XVII, idealizou a superação dos valores metafísico-religiosos que regiam o mundo medieval, idealizou o *renascer* do homem. O movimento humanista está ligado então ao desejo de criação de uma nova cultura, baseada não mais em Deus e em dogmatismos, mas sim no homem e em sua razão; foi um movimento de valorização da própria humanidade que antes era vista como algo menor e baixo.

A criação de uma nova cultura postula a necessidade de um modelo cultural, isto é, a escolha de uma cultura que sirva como exemplo. Nasce daí o movimento classicista, o Classicismo é, no geral, a retomada das culturas antigas como modelos para a criação do “novo” homem (moderno), para a criação de uma nova sociedade iluminada pela razão.

A princípio o movimento renascentista (na Itália) tomou a cultura greco-romana como matriz cultural. Até então não havia de fato uma distinção entre as culturas grega e romana e como essa diferença não se colocava não houve um abandono completo da tradição judaico-cristã, visto que essa tradição, a partir de certo momento, passou a influenciar fortemente a cultura romana; a Reforma Protestante, que se insere nesse contexto (século XVI), revela de certa forma essa contradição, pois ela compreende a absorção de alguns valores humanistas por parte da própria igreja católica.

Contudo, a Reforma foi um movimento sobretudo religioso e, apesar de ter nascido sob ideias “libertárias” de inclinações humanísticas, acabou criando uma espécie de redoma que bloqueou ou retardou na Alemanha o racionalismo que crescia no resto da Europa. O movimento pietista, oriundo da Reforma, intensificou ainda mais esse retardo. Quando no século XVIII o movimento humanista chega finalmente à Alemanha, chega já com uma nova roupagem, por conta principalmente da ligação dos alemães com a antiga Grécia, que provém do desejo deles de encontrar uma matriz cultural independente da tradição cristã e luterana.

De modo geral, todo o movimento neoclássico tem uma profunda reverência pela cultura grega, pois nesse período a Grécia estava sendo de fato redescoberta, haja vista o

verdadeiro frenesi, em toda a intelectualidade europeia, provocado pelas escavações em Pompeia e Herculano (que à época compunham o Reino de Nápoles).

É nesse cenário que surge a figura e a importância de Winckelmann, considerado o pai da arqueologia moderna em função de seus estudos sobre essas escavações; sua obra postula a fixação dos alemães pelos antigos gregos.

Os estudos de Winckelmann dão à antiga Grécia toda uma especificidade até então desconhecida e ao perfilar essa cultura acaba estabelecendo o binômio *clássico - moderno* (o que mais tarde viraria o binômio *clássico - romântico*), isto é, acaba estabelecendo as diferenças entre as culturas clássica e moderna. Essa distinção, que no fundo se revela também como uma crítica, dá-se principalmente na esfera da arte e nesse registro se concentra na noção de forma.

Winckelmann critica a arte barroca na intenção de restituir o gosto pela arte clássica. Defende a retomada da noção clássica de forma, compreendida como algo orgânico (como um co-pertencimento de todos os elementos sensíveis), em detrimento da noção moderna desse mesmo conceito, entendido como uma estrutura abstrata que preexiste à obra de arte.

A ideia, de origem neoplatônica, do belo como uma ordem orgânica que também se expressa na unidade do ser vivente vem a influenciar marcadamente o pensamento de Winckelmann de maneira muito clara e forte na questão da escultura. O paradigma do belo para Winckelmann é a escultura grega - que retrata sobretudo o corpo humano, o homem como organismo; o paradigma é um belo orgânico vivo. Winckelmann participa dessa retomada de um pensamento humanista (cuja primeira aparição é na renascença italiana e depois, com esse *novo* Renascimento, reaparece na forma desse neo-humanismo alemão) e em sua obra essa tendência neo-humanista se manifesta no privilégio que concede à escultura, especialmente à escultura grega como representação do humano.

Em sua obra *Reflexões sobre a imitação das obras gregas na pintura e na escultura* de 1755, Winckelmann critica Bernini na intenção de criticar os princípios da arte barroca no geral. Bernini, um dos maiores nomes na escultura e pintura do período Barroco, teria dito que deixou de ter como modelo a arte grega depois de perceber que todas as belezas ali concentradas poderiam ser encontradas na natureza, e portanto melhor seria procurar a fonte do belo na própria natureza e não nas obras de arte. Ao que Winckelmann responde: Bernini mesmo afirma que só pôde reconhecer o belo na natureza depois de o ter visto nas obras de arte – se não fosse essa formação através da obra de arte, ele não seria capaz de reconhecer o belo na natureza (WINCKELMANN, 2016, p.47).

A noção de Winckelmann acerca da forma na arte revela suas inclinações neoplatônicas: para ele o artista é (deve ser) capaz de revelar em sua obra a essência das coisas, a obra de arte deve estar para além do sensível; o artista deve *revelar* a beleza que aparece dispersa por toda a natureza. Sobre as dificuldades da natureza para criar o belo, Winckelmann escreve que a natureza não criará facilmente um corpo tão perfeito como o de *Antinous Admirandus* e que as proporções do *Apolo de Belvedere* são *mais* que humanas. Lê-se ainda o seguinte em suas *Reflexões sobre a imitação das obras gregas na pintura e na escultura*:

Creio que a imitação dessas duas obras permite mais rapidamente o aprendizado, pois o artista encontra, numa, a soma do que se encontra disperso em toda a natureza e, na outra, o ponto a que pode elevar-se acima de si mesma a mais bela natureza, com coragem e sabedoria. A imitação ensinará a pensar e conceber com firmeza, pois aqui se revelam os limites extremos tanto do belo humano como do belo divino. (2016, p. 48)

O escultor do *Antinous Admirandus* conseguiu reunir numa única obra as belezas que são dispersas em vários corpos da natureza, em várias criações naturais; no *Apolo de Belvedere*, por sua vez, o artista foi capaz de imprimir algo que está para além da natureza sensível imediata. Winckelmann quer que se restitua o gosto pela arte clássica e sugere que os artistas de sua época tomem como exemplo as esculturas gregas, que revelam o conceito de beleza dos antigos gregos. A postura de Winckelmann (e de certa forma todo o movimento neoclássico) é na verdade uma reação à arte barroca. Compreender os princípios da arte barroca auxilia na compreensão da sua distinção em relação à arte clássica.

O Barroco é uma arte da profusão, uma arte da dobra, do retorcido, uma arte que visa produzir uma espécie de maravilhamento, uma espécie de êxtase sensível, é uma arte exuberante, cheia de detalhes e adornos. O Barroco é uma arte do enfeite, do ornamento; uma arte que procura provocar uma espécie de estupefação do sujeito diante da obra. As obras de Bach, de Vivaldi, a grande música desse período revela essa grandiosidade cheia de detalhes que caracteriza a arte barroca como a arte do complexo. A arte barroca é aquela que gira em torno de si mesma, é uma arte do retorcido, da espiral.

Winckelmann defende o contrário disso. O que Winckelmann ressalta da arte grega é justamente sua simplicidade, sua clareza, sua unidade imediata, a nitidez dos contornos. A arte clássica também é grandiosa, mas possui uma grandiosidade sóbria, que não tem a ver com a maravilha, com o encantamento: pelo contrário, é uma arte que induz à sobriedade, à serenidade, à contemplação serena, tranquila.

A partir dessas considerações torna-se mais clara a diferença entre as noções de forma na arte barroca e na arte clássica. Winckelmann compreende que a obra de arte se constitui de um conjunto de elementos sensíveis que estão intrínseca e ontologicamente ligados entre si, num profundo co-pertencimento, como os órgãos que crescem juntos uns com outros dentro de um corpo vivo, crescem de tal forma unidos que o crescimento de um interfere no do outro, estão profundamente interligados e todos fazem parte de um único organismo. Winckelmann considera que a estética grega transitava entre aquilo que é humano e aquilo que é divino. Como ponto de partida da imitação artística, havia a beleza do homem, concreta, real e perfectível a partir de uma constituição pública favorável ao cultivo do belo corpo; mas havia também a noção da beleza ideal (revelada pelos artistas), pela qual a beleza no mundo deveria se orientar.

As raízes neoplatônicas dessa noção de forma como algo orgânico ficam claras a partir desta ideia de que a matéria é forjada por algo essencial de outra ordem – a forma que *plasma* a matéria. Winckelmann toma as antigas estátuas gregas como o grande paradigma dessa noção de forma por representarem justamente a forma humana, pois revelam de alguma maneira o ideal do humano, a *forma* da humanidade. Esse privilégio que Winckelmann concede às estátuas gregas está ligado diretamente à preocupação maior de todo humanismo: a pergunta acerca do que é o homem. O que é o homem? Algo maior que os exemplares da espécie? Qual é a essência, a forma da humanidade?

Para Winckelmann os gregos eram já privilegiados pelo próprio clima, pelas circunstâncias naturais que favoreciam a boa constituição corpórea, e isso se refletia na beleza se seus corpos; os gregos levavam adiante essa tendência natural através de exercícios e toda uma série de cuidados para produzir corpos cada vez mais belos. Contudo, os artistas gregos iam para além disso e levavam essa tendência a outro patamar, eram capazes de alcançar a beleza ideal que não pode ser dada pela natureza (que está sempre sujeita a obstáculos). Os antigos gregos eram capazes de captar e reproduzir a unidade do conjunto, a *forma*, diferentemente dos homens modernos:

Parece naturalmente provável que na formação dos belos corpos gregos, como nas obras dos mestres antigos, havia mais unidade no conjunto de sua estrutura, uma mais nobre ligação das partes, uma plenitude mais acentuada, sem as tensões produzidas pela magreza, sem as concavidades e as depressões dos nossos corpos modernos. (2016, p. 46)

Percebe-se então que o conceito de forma da arte clássica gira em torno destas noções: unidade do conjunto, nobre ligação das partes, plenitude – são elementos desse conceito.

Forma é, então, aquilo que se manifesta imediatamente na sensibilidade (no sensível) como uma unidade, ou seja, aquilo que é possível reconhecer imediatamente como uma unidade, aquilo que se destaca. A ideia de contorno é usada repetidas vezes por Winckelmann para a expressão do conceito de forma, e mais uma vez as estátuas gregas servem como perfeito exemplo, exemplo da extraordinária noção dos antigos gregos acerca do contorno, da forma das coisas.

Existe uma proporção nas esculturas gregas, uma tal harmonia entre as partes, que ao contemplá-las percebemos o equilíbrio que faz de todos aqueles elementos uma unidade reconhecível imediatamente. Como quando estamos diante de uma árvore, de uma árvore frondosa em que temos uma infinidade de galhos, flores, folhas, e a quantidade de elementos não impede que a vejamos como uma coisa só, a árvore se impõe imediatamente como uma unidade em nossa percepção sensível. A forma é algo que sem mediação alguma se apresenta no sensível como uma unidade, está ligada àquilo que se percebe ainda nas intuições da sensibilidade, pela visão principalmente.

Winckelmann é um homem dos olhos, é uma característica sua. Antes de conhecer as artes plásticas (inclusive a arte grega) teve toda uma formação literária, conhece a literatura grega em profundidade, mas ele é um homem voltado por natureza às artes plásticas, à visão, ao mundo dos olhos. Todo classicismo no fundo é tributário do paradigma do olhar. Isso já está em Platão – as ideias são contempladas, são coisas que são vistas, não pelos olhos físicos, mas pelos da alma, pelos olhos da razão. O ideal é algo que é visto, que é contemplado.

O ideal de beleza grego pode ser compreendido a partir da contemplação das estátuas gregas. Sobre uma estátua em especial, a de *Laocoonte*, há uma famosa discussão inaugurada por essa obra de Winckelmann sobre a imitação da arte clássica.

Laocoonte é um personagem da *Ilíada*, um adivinho tebano responsável por alertar os troianos para que não aceitassem o presente que receberiam dos gregos (o cavalo de madeira que, secretamente, carregava vários guerreiros). Laocoonte tem um fim trágico, Poseidon manda uma serpente marinha que o puxa para a água, morde-o e o afoga junto com seus filhos. Pela contração dos músculos da estátua é possível perceber que Laocoonte está todo transido de dor, seu corpo está todo retorcido. Contudo, a expressão de sua face é serena, Laocoonte não grita.

Por que ele não grita? A discussão gira entorno dessa questão e Winckelmann sugere uma resposta que inicia toda uma controvérsia. Lessing escreve sobre o tema, Schopenhauer também, vários pensadores se dedicam à problemática e elaboram distintas conclusões. Winckelmann escreve o seguinte:

Enfim, o caráter geral que, antes de tudo distingue as obras gregas, é uma nobre simplicidade e uma grandeza serena tanto na atitude como na expressão. Assim como as profundezas do mar permanecem calmas, por mais furiosa que esteja a superfície, da mesma forma a expressão nas figuras dos gregos mostra, mesmo nas maiores paixões, uma alma magnânima e ponderada. (2016, 53)

Essa caracterização dada por Winckelmann acerca da arte grega será importantíssima para todo o Classicismo, essa ideia de nobre simplicidade e grandeza serena será constantemente citada, estará no vocabulário de todos os artistas e estetas ligados ao Classicismo. Reflitamos primeiramente sobre essa noção de *nobre simplicidade*.

O simples não é apenas o contrário do complexo, é o contrário do composto. O simples é aquilo que é uno, que não tem partes, que é unitário, que se apresenta como uma unidade. Winckelmann defende a simplicidade nesse sentido de uma coisa só: mesmo que a obra de arte apresente vários elementos ela se apresenta imediatamente como uma unidade, uma unidade perceptível sem mediações, dá-se, portanto, na esfera da sensibilidade. A unidade é aquilo que preexiste aos elementos e impede que eles se desgarem se tornando independentes. Essas noções desembocam na ideia de forma; forma, como escreve o próprio Kant, é aquilo que dá unidade a uma multiplicidade.

E por que nobre? O que é uma simplicidade *nobre*? A nobreza aqui é compreendida em dois sentidos, num sentido moral e noutro mais concreto. Esse nobre pode ser entendido como aquilo que possui uma grandeza moral, que exprime uma grandeza de alma, que não se deixa abalar pelo sofrimento, que permanece sempre equilibrado, que é contido, como a figura de Laocoonte; e esse nobre pode ser entendido também como aquilo que está centrado em si mesmo, algo que está numa unidade fechada em si mesma, que é autorreferente, que não se mistura, como os gases nobres, que não se misturam.

Sendo assim, a bela forma é sempre aquela que é autorreferencial, aquela em que tudo remete a ela mesma – por isso tem um caráter tão forte, uma força hipnótica. A bela forma atrai o nosso olhar porque todos os seus elementos se ligam entre si e todos se referem uns aos outros. Na bela forma não há nada sobrando, também nada faltando, todas as suas partes se ligam formando um único todo. A bela forma, como dirá Schiller, é aquela que explica a si mesma.

Pensemos agora na *grandeza tranquila*. Voltemos às estátuas gregas. Tais obras são sempre imponentes, cheias de vida, de vigor; apresentam de fato algo sobre-humano, algo divino, que é cheio de potência, ou seja, elas possuem uma grandeza. Mas essa grandeza, que

nos enche de admiração e reverência, está sempre submetida à uma grandeza da alma, esse vigor vital, essa força física está submetida à uma alma magnânima, controlada por uma alma também grande – é a ideia da nobreza também num sentido moral. Há sempre uma ligação entre o estético e o ético, o belo é uma manifestação visível de uma perfeição não apenas da natureza, do corpo, mas também da alma.

O que é uma bela alma? É, por exemplo, a alma de Laocoonte, que se mantém serena mesmo diante de toda dor física causada pelo veneno da serpente que enrijece seus músculos, que se mantém tranquila mesmo diante da explosão de força que está sentindo, mantém sua dignidade humana sobre toda e qualquer adversidade. Winckelmann escreve que a bela alma se revela na fisionomia de Laocoonte:

[...] e não somente na face, em meio ao mais intenso sofrimento. A dor que se revela em todos os músculos e tendões do corpo e que, se não examinarmos a face e outras partes, cremos quase sentir em nós mesmos, à vista do baixo ventre dolorosamente contraído, esta dor, digo, não se manifesta por nenhuma violência, seja na face ou no conjunto da atitude. Laocoonte não profere gritos horríveis como aquele que Virgílio canta: a abertura da boca não o permite; é antes um gemido angustiado e oprimido, como Sadolet o descreve. A dor do corpo e a grandeza da alma estão repartidas com igual vigor em toda a estrutura da estátua e por assim dizer se equilibram. Laocoonte sofre como o Filoctetes de Sófocles. Seu sofrimento nos penetra até o fundo do coração, mas desejaríamos poder suportar o sofrimento como essa grande alma. (2016, 53)

A beleza da alma está implicada nessa grandeza tranquila, silente. A estátua grega apresenta uma força vital bastante grande, mas essa força está sempre sob o controle de uma alma serena, contida, sempre existe uma contenção, uma grandeza que se contém, que não explode, que não grita – como Laocoonte.

A tranquilidade da estátua grega não é algo que fica apenas na estátua, essa serenidade que ela expressa passa para aquele que a contempla. A contemplação da estatuária grega, portanto, tem um caráter ético, no sentido de que ela induz à serenidade, à uma atitude de tranquilidade. Ao contemplar a estatuária grega o próprio observador é de alguma forma atingido pela mesma grandeza de alma que expressa a estátua, o observador sente a mesma serenidade, o mesmo equilíbrio; ou seja, a tranquilidade, a serenidade, a grandeza da estátua, da escultura, ela se transmite.

Pode-se dizer que o que vemos aqui é o nascimento desse paradigma de uma contemplação objetiva, distanciada, que foi tão importante na estética do século XVIII e XIX, aquilo que Benjamin vai chamar de “aura da obra de arte”, que induz à contemplação serena;

aquilo que Schopenhauer diz acerca do silenciamento da vontade quando no momento da contemplação estética, na qual o sujeito vai para além do sensível e capta as ideias que estão por trás da aparência.

Contemplemos por um momento a estátua de Laocoonte para que tentemos nos aproximar da perspectiva de Winckelmann:

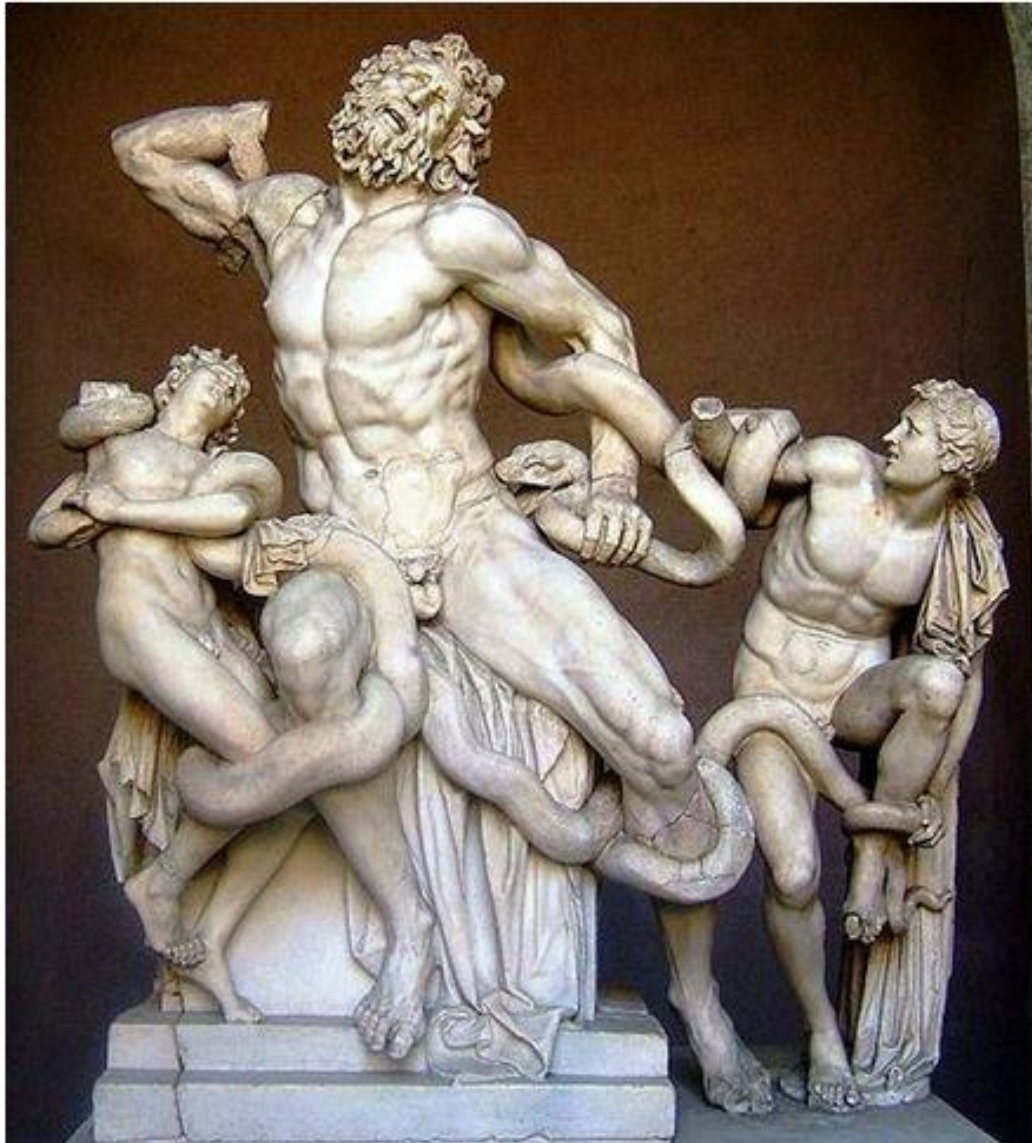


Figura 1 – Laocoonte.

Fonte: <http://brasilartesciclopedias.com.br/tablet/temas/laocoonte.php>

Reparemos na fisionomia de Laocoonte:



Figura 2 – Face de Laocoonte

Fonte: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Laocoonte_-_particolare.jpg

A arte deve infundir calma, tranquilidade, a contemplação artística deve ser serena, isto é, nela devem ser afastadas todas as paixões; o artista, o contemplador, deve ser totalmente objetivo, deve buscar o puro ver, todas as excitações devem ser afastadas. Esses são os princípios e noções que compõem a forma da arte grega. Vê-se claramente, assim, sua distinção em relação à forma da arte barroca. Enquanto o Barroco busca o maravilhamento, a surpresa, o choque, o encantamento pela profusão, para Winckelmann isso é mal gosto: a verdadeira arte, a arte grega, não tem nada a ver com isso. O excesso que Winckelmann está criticando na arte barroca ressurgirá mais tarde na arte romântica, e daí virá a querela entre o Classicismo e o Romantismo.

A proposta de Winckelmann de que os artistas deveriam imitar as obras clássicas foi de fato acatada, houve realmente no século XVIII um renascimento da arte grega na Europa. Muitas obras produzidas nesse período ratificam essa afirmação. Tomemos como exemplo a estátua de Antônio Canova, *Eros e Psiquê*, esculpida no final do século XVIII:



Figura 3 – Eros e Psiquê

Fonte: <http://mundo-e-arte.blogspot.com/2014/09/escultura-antonio-canova.html>

Novamente identificamos facilmente a nitidez dos contornos, apesar de ser um conjunto de duas personagens nota-se claramente a unidade da obra; na imagem há uma unidade formal imediatamente identificável, imediatamente perceptível, acompanhada pela suavidade dos contornos. Tudo isso é característico dessa retomada da arte grega. Nota-se que a imitação proposta por Winckelmann não permaneceu apenas na teoria, produziu-se de fato arte grega no período moderno.

É ácida a crítica de Winckelmann dirigida aos artistas do Barroco:

Não merecem aplausos a seus olhos senão as obras onde dominam atitudes e ações extraordinárias, a que acompanhe um ardor sem medida; declaram-nas executadas com espírito e, como dizem, com “franchezza”. Sua noção mais cara é o contraste, que para eles constitui a máxima de todas as qualidades; por sua própria autoridade eles a atribuem a uma obra perfeita. Exigem de suas figuras uma alma que, como um cometa, se afasta de sua órbita. [...]. Todas as ações humanas iniciam pelo violento, pelo efêmero; o que é calma, fundamental, só vem em último lugar. Ora, essas últimas qualidades necessitam tempo para serem admiradas; não pertencem senão aos grandes mestres: as paixões violentas são próprias de seus discípulos. (2016, p. 54)

É preciso que aprendamos a admirar a *calma* e o *fundamental*, é preciso superar as paixões violentas – vê-se claramente a distinção entre os valores clássicos e modernos como um todo. Na Modernidade vive-se na pressa e no cultivo daquilo que é supérfluo, para que serve nesse mundo a essência das coisas? Como escreve Schiller (1995, p. 26), a utilidade é o grande ídolo do tempo.

1.1 Formação em Schiller

A partir desses elementos é possível compreender de maneira geral qual era a atmosfera estético-filosófica da Alemanha no século XVIII e a razão da profunda reverência dos alemães daquela época para com os antigos gregos. Para melhor compreender essa atmosfera convém somar a tudo isso um vislumbre das condições práticas daquela região naquele momento.

A Alemanha não possuía ainda o status de nação, pois encontrava-se fragmentada em uma coleção de pequenas unidades políticas, não havia um Estado alemão, muito menos uma identidade cultural bem definida. É durante o século XVIII que os ares da Modernidade chegam àquelas províncias, o povo começa a abandonar a vida rural e as cidades passam a crescer, a representar e ditar o ritmo do progresso. Mesmo com essas mudanças a Alemanha se sente um tanto quanto alheia às reformas políticas que aferventam certas regiões europeias, tais como a Inglaterra ou a própria França. Enquanto na França explodia a guerra civil, os alemães, apesar da simpatia pelos ideais da Revolução, viam com reservas a postura revolucionária. Os alemães sentiam também a necessidade da unificação do povo, da criação de uma nação com real identidade, da libertação do povo, mas a busca pela satisfação dessa necessidade se dá ali muito mais na esfera da arte do que na esfera política, real e concreta, muito mais na esfera teórica, filosófica, do que na prática.

A problemática da *formação humana* (*Bildung*) é cara aos alemães dessa época justamente por esse interesse pela busca de uma unidade cultural que elevasse a Alemanha ao título de nação, essa busca por uma identidade está intimamente ligada ao problema maior acerca da definição do humano. A questão “o que significa ser um alemão?” se conecta à questão “o que significa ser um homem?”, que implica também uma outra “o que significa ser um homem moderno?”. Outra pergunta que a essas se liga e que no fundo as engloba é: o que o homem deve se tornar? Para onde deve caminhar a humanidade?

No antigo mundo grego os alemães encontram o modelo cultural do qual pretendem partir, um mundo ainda intocado pelos valores modernos, no qual viviam indivíduos de

alguma forma mais humanos que os modernos. Schiller mesmo escreve: qual homem moderno seria capaz de disputar a humanidade com um homem grego (SCHILLER 1995, p.40)? A perspectiva de que a antiga Grécia foi um momento privilegiado da humanidade é comum à sua época, e Schiller anda na esteira dessas ideias todas que tratamos nas páginas anteriores. A ideia de *formação humana* defendida por Schiller, por Goethe, está diretamente ligada ao que eles acreditavam que compunha os valores da antiga sociedade grega.

A noção orgânica de forma que permeia toda a cultura grega está diretamente ligada aos princípios da *Paideia*, do conjunto de valores e práticas que regiam a educação e a vida dos antigos gregos. A noção de *Bildung* do neoclassicismo alemão, compreendida como pleno e harmônico desenvolvimento de todas as faculdades e potencialidades do homem, provém da *Paideia* grega – processo pelo qual o homem se humaniza, pelo qual se torna verdadeiramente homem na medida em que se aproxima de sua *forma* ideal.

Inserir-se nesse contexto a filosofia schilleriana e explica-se por ele sua ligação com o problema da formação. Entendemos que a formação é para Schiller uma preocupação que o acompanha desde a juventude e provém do caráter eminentemente humanístico de seu pensamento, uma preocupação com o ser humano e com as condições de sua plena realização.

Demonstrar que a formação corresponde ao problema central do pensamento de Schiller é algo por si só problemático. Pois é possível (e mais recorrente) interpretar a filosofia schilleriana como uma filosofia da arte apenas, ou *também* como uma filosofia da liberdade. Essa nossa interpretação se fundamenta no fio condutor que vemos atravessar toda a obra de Schiller: a questão acerca do homem.

Como afirma Riedel¹, há um *trilho antropológico* que marca uma continuidade no pensamento schilleriano, isto é, existe uma questão central que norteia toda a sua filosofia, uma questão *antropológica*, ou seja, relativa ao homem, à sua essência e suas muitas formas de existir no mundo.

Schiller pensa a *Bildung* em dois níveis: no que respeita à formação do indivíduo e corresponde ao desenvolvimento pleno e harmônico de suas faculdades racionais e sensíveis; e no que respeita à formação da humanidade em geral e corresponde ao processo histórico que tem início na Antiguidade e se dirige ao futuro

A questão central é então: o que é o homem e como ele se realiza enquanto tal, ou seja, como ele se *forma*? A resposta à essa pergunta, que já amadurecida (mais refinada e refletida) é apresentada nas *Cartas sobre a Educação Estética da Humanidade* (1795. Doravante esse

¹ RIEDEL. A viragem antropológica: Schiller como pensador da “época da charneira”. 2007, p.37.

texto será designado como *Cartas Estéticas*), germinou ainda no tempo em que Schiller estudava Medicina na Karlsschule em Stuttgart². A tese expressa nas *Cartas Estéticas*, que sob conceitos bastante abstratos (impulso formal, impulso sensível) define a natureza do homem como sendo *mista*³(entre razão e sensibilidade), já aparece no *Ensaio sobre a correlação entre a natureza animal do homem e sua natureza espiritual* (escrito como trabalho de conclusão de curso em 1780) sob a ideia de que o homem é a *mais íntima mistura* entre duas naturezas, uma espiritual e outra animal; assim também como a ideia de *impulso lúdico* presente nas *Cartas Estéticas* (impulso responsável pela interação harmoniosa entre os impulsos formal e sensível) já aparece no *Ensaio*.

Entendemos que Schiller, entrelaçando conhecimentos de distintas áreas, tece nas *Cartas Estéticas* uma teoria a respeito da natureza humana que se liga a uma crítica política à estrutura da sociedade moderna, a uma proposta de educação pela beleza e a uma perspectiva histórica do desenvolvimento humano.

Sendo *mista*⁴ a natureza do homem, a *mais íntima mistura* entre matéria e espírito, surgem duas questões de extrema relevância, uma ligada à formação da humanidade e outra à sua liberdade. De que maneira o ser humano pode se desenvolver com plenitude, sendo ele naturalmente cindido, como que filho de dois mundos antagônicos? E como pode ser livre, se é chamado a atender as exigências de duas naturezas aparentemente contrárias? Como formar o homem de maneira harmônica em direção à liberdade? Como desenvolver plenamente a racionalidade sem “atrofiar” a sensibilidade e vice-versa?

Schiller parte da ideia de que este conflito entre razão e sensibilidade não é algo da *natureza* do homem, mas sim algo *histórico*. Em sua perspectiva filosófica acerca da história do homem⁵, Schiller defende que foi necessário o estabelecimento desse conflito. Pois para que a razão pudesse conhecer a si mesma e encontrar suas leis puras, foi necessário que ela se isolasse em determinados indivíduos. Se a razão não se separasse da sensibilidade nunca teria chegado aos grandes feitos que conseguiu no ocidente, não teria elaborado uma análise do infinito, com o cálculo diferencial de que Leibniz e Newton reivindicam a paternidade; ou

²Karlsschule – academia militar fundada em 1770 pelo duque Karl Eugen na cidade de Stuttgart, capital do ducado de Württemberg.

³ SCHILLER, Friedrich. *A Educação Estética do Homem*. São Paulo. Iluminuras. 1995, p. 103

⁴ “[...] sua [do homem] natureza mista” (SCHILLER. 1995, nota da p.103.)

⁵ Baseada sobretudo nas ideias de Winckelmann, mas também nas de Friedrich August Wolf (1759 – 1824) e outros pensadores.

uma crítica da razão pura, com Kant⁶. Esses e outros grandes nomes da história do pensamento jamais teriam nascido se não fosse essa separação.

Houve, porém, um período em que a humanidade esteve inteira, em que não havia separação entre intelecto e sensibilidade? Sim, o da Grécia Antiga.

Naqueles dias do belo despertar das forças espirituais, os sentidos e o espírito não tinham ainda domínios rigorosamente separados; a discórdia não havia incitado ainda a divisão belicosa e a demarcação das fronteiras. A poesia não cortejara a espirituosidade, nem a especulação se rebaixara pelo sofisma. [...]. Por mais alto que a razão se elevasse, trazia sempre consigo, amorosa, a matéria, e por fina e rente que a cortasse, nunca a mutilava. Embora decompusesse a natureza humana e a projetasse, ampliada em suas partes, em seu magnífico círculo divino, não a dilacerava, mas a mesclava de maneiras diversas, já que em deus algum faltava a humanidade inteira. Quão diferente é a situação entre nós outros modernos! Também entre nós se projetou a imagem da espécie, ampliada em suas partes, nos indivíduos - mas por fragmentos, não em combinações diferentes, de modo que, para reconstituir a totalidade da espécie, é preciso indagar, um por um, todos os indivíduos. Entre nós, é-se tentado afirmar, as faculdades da mente manifestam-se também divididas na experiência, tal como o psicólogo as distingue na representação, e não vemos apenas sujeitos isolados, mas também classes inteiras de pessoas que desenvolvem apenas uma parte de suas potencialidades, enquanto as outras, como órgãos atrofiados, mal insinuam seu fraco vestígio. (1996, p. 40)

É sob o pano de fundo da cultura grega que Schiller tece sua crítica à Modernidade. Na sociedade moderna a natureza humana projeta-se em fragmentos nos próprios indivíduos; na Antiga Grécia, projetava-se na figura do Olimpo, numa sociedade ideal em que a natureza humana se *mesclava* em cada deus. De onde nasce esta superioridade do antigo homem grego em comparação ao moderno? Schiller responde: “[...] aquele recebia suas forças da natureza, que tudo une, enquanto este a recebe do entendimento, que tudo separa” (1995, p. 40).

A Antiga Grécia constitui uma fase privilegiada da humanidade na qual razão e sensibilidade chegaram ao ponto máximo de desenvolvimento unitário - a partir de então, se a razão quisesse ir adiante tinha de se separar da sensibilidade. O homem moderno vive o resultado histórico dessa separação.

A razão teve de se separar dos sentidos e de certa maneira se desenvolver *contra* os sentidos. Assim sendo, o antagonismo entre razão e sentidos presente na cultura moderna não ocorre por acaso, mas decorre de todo um processo histórico de formação humana. Toda cultura europeia moderna é o resultado desses séculos e séculos de independência da razão em

⁶ Cf.: *Cartas Estéticas*, carta VI, p.44. Op. cit.

relação aos sentidos, e dessa quebra que teve de ocorrer para a própria evolução da humanidade.

Contudo, esse desenvolvimento tem seus efeitos colaterais: a razão se desumaniza quando se separa da sensibilidade, e vice-versa. Distante da sensibilidade, a razão se torna estranha ao ser humano, torna-se tirânica, acaba se convertendo apenas numa força disciplinadora, organizadora, mecânica. Assim como a razão, a sensibilidade também se desumaniza por essa separação, torna-se animalesca, viciosa, por vezes violenta. Essa desumanidade se reflete na sociedade moderna.

Na Modernidade a natureza humana está fragmentada e Schiller assinala claramente que essa fragmentação está diretamente ligada à estrutura da sociedade moderna, à divisão do trabalho:

Eternamente acorrentado a um pequeno fragmento do todo, o homem só pode formar-se enquanto fragmento; ouvindo eternamente o mesmo ruído monótono da roda que ele aciona, não desenvolve a harmonia de seu ser e, em lugar de imprimir a humanidade em sua natureza, torna-se mera reprodução de sua ocupação, de sua ciência. (1995, p. 41)

A profissão é alienante, coloca o indivíduo numa redoma própria de ignorância que o impele a não se aprimorar de forma integral, e por isso, escreve Schiller, frequentemente o pensador abstrato tem “um coração *frio*, pois desmembra as impressões que só como um todo comovem a alma”, e o homem de negócios, por sua vez, tem “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” (1995, p. 43). Por sua estrutura interna a sociedade moderna, diferentemente da grega, é incapaz de criar homens inteiros. Ao invés disso, produz homens bárbaros e selvagens, que no ritmo de seus corações frios e estreitos se afastam mais e mais de sua própria humanidade.

O homem opõe-se a si mesmo como bárbaro “quando seus princípios destroem seus sentimentos” e como selvagem “quando seus sentimentos imperam sobre seus princípios”, escreve Schiller, e continua: “O selvagem despreza a arte e reconhece a natureza como sua soberana irrestrita; o bárbaro escarnece e desonra a natureza, mas continua sendo escravo de seu escravo por um modo freqüentemente mais desprezível que o do selvagem” (1995, p. 33). O homem moderno está dividido em duas classes: os selvagens e os bárbaros. Aqui podemos interpretar suas palavras num sentido social, Schiller está refletindo sobre aquilo que precedeu a Revolução Francesa e de certa maneira sobre aquilo que a sucedeu.

Essa divisão entre razão e sensibilidade (entre espírito e matéria) se reflete na estrutura do corpo social, na sua segmentação em estratos sociais antagônicos. Uma parte da humanidade se privou de todas as conquistas da razão, de todas as conquistas do espírito e se desumanizou, degenerou-se numa quase animalidade. Todas as classes “subalternas” que são privadas de todo esplendor da cultura, que são apenas exploradas decaem na condição de *selvagens*. Mas não há nenhuma intenção depreciativa na utilização deste termo: Schiller está dizendo apenas que uma parte da sociedade está privada de tudo aquilo que a razão conquistou.

Os que têm acesso à cultura estão então em melhores condições? Aqueles que em princípio representariam a parte “racional” da humanidade, os homens esclarecidos? Schiller responde que não. A aristocracia é *bárbara*. Bárbaro é aquele que não compreende o significado da cultura; parece um homem cultivado, mas em seu interior zomba de toda ordem social, dá-se a ares de intelectual moralista e refinado, mas é um fariseu, um hipócrita desonesto. O selvagem despreza a cultura porque não a conhece, o bárbaro a escarnece por ser na verdade um ardiloso, veste-se com as galas da cultura, do refinamento, mas no fundo é desumano.

Vivendo num sistema que supervaloriza a racionalidade em detrimento da sensibilidade em alguns e em outros o contrário, encerrado em sua função social o homem moderno não possui nem o tempo nem o incentivo necessário para se formar com plenitude, isto é, desenvolver ao máximo, sem constrangimentos, seus lados racional e sensível.

Schiller faz um diagnóstico da cultura ocidental, compreende que ela sofre porque uma razão tirânica se apossou de cada esfera da existência, fragmentando a vida de tal maneira que a até o próprio ser humano, outrora inteiro, tornou-se parte. Schiller escreve que à sociedade moderna não falta luz, mas calor, não razão, mas sentimento - falta educação estética⁷. Essa falta impede a humanidade de se tornar madura o suficiente para criar “a maior de todas as obras de arte” - “a verdadeira liberdade política” (1995, p. 25).

Desde as primeiras cartas, Schiller deixa claro que o caminho trilhado através do problema estético conduz à resolução prática do problema político (1995, p. 26). O problema político ao qual Schiller se refere diz respeito à conjuntura da Revolução Francesa: o projeto

⁷ Na carta de 13 de julho de 1793 escrita ao Príncipe de Augustenburg, Schiller escreve: “[a] necessidade mais urgente da nossa época parece-se ser o enobrecimento dos sentimentos e a purificação ética da vontade, pois muito já foi feito pelo esclarecimento do entendimento. Não nos falta tanto quanto ao conhecimento da verdade e do direito quanto em relação à eficácia deste conhecimento para a determinação da vontade, não nos falta tanta luz quanto calor, tanta cultura filosófica [científica] quanto estética” (2009, p. 79-80)

falhou, a guerra não plantou no plano concreto as sementes ideais de “Liberdade, Igualdade e Fraternidade”. A razão disso é o fato de o ser humano não ter alcançado ainda um nível de humanidade compatível com a tarefa de transformar a sociedade – que sempre foi gangrenada pela força – num Estado moral governado pela razão: o homem não está suficientemente educado para isso.

O insucesso da empreitada revolucionária se justifica nessa distância entre o indivíduo e sua própria humanidade. A Revolução Francesa não poderia ter tido outro resultado senão mesmo o *Período do Terror* que a sucedeu: como o homem comum, cindido, seria capaz de lutar por uma humanidade que ele mesmo desconhece? Como poderia lutar por igualdade, se não sente dentro de si aquilo que torna igual aos outros; por liberdade, se não a vive; por fraternidade, se não a experimenta?

A criação da verdadeira liberdade política depende de uma humanidade íntegra, como explica Rosenfeld em sua *Introdução às Cartas*: “Cabe a uma nova humanidade íntegra e perfeita, criar o Estado moral, e não ao Estado moral, imposto pela revolução, criar a nova humanidade” (1991, p. 24). O momento para a transformação da sociedade parecia propício, escreve Schiller, mas não encontrou *uma estirpe que lhe fosse receptiva* (1995, p. 35), *um coração sociável* (1995, p. 36-37).

A humanidade precisa reaver sua integralidade, a exemplo do que foi um dia a sociedade grega. É preciso recuperar *livremente* a unidade que *naturalmente* compunha a formação dos antigos gregos. Schiller aponta para outro caminho que não o da revolução, ele acredita numa transformação natural da sociedade, acredita na educação humana por meio do *jogo* entre os impulsos, que se revela sobretudo na arte – mas não apenas nela.

A ação recíproca entre os impulsos formal e sensível, o *jogo*, ou melhor dizendo, a *brincadeira*⁸ entra razão e sensibilidade, é possível a partir do impulso lúdico. Como o objeto do impulso sensível é a *vida* em seu sentido mais amplo, escreve Schiller, e o objeto do impulso racional é a *forma* (Gestalt) em seu significado próprio e figurado; o objeto do impulso lúdico é, então: “[...] *forma viva*, um conceito que serve para designar todas as qualidades estéticas dos fenômenos, tudo o que em resumo entendemos no sentido mais amplo por *beleza*” (1995, p. 81). A beleza é a própria integralidade humana, nela a totalidade se torna possível porque o que a origina é *a própria unificação*. Na *Carta XV* Schiller escreve que “a gênese desta [da beleza] ainda não está explicada; pois para isso exigir-se-ia

⁸ O termo alemão *Spiel* pode ser traduzido tanto por *jogo* como por *brincadeira*. Apesar de a versão usual e consagrada nas traduções em língua portuguesa dos textos de Schiller ser *jogo*, acreditamos que *brincadeira* melhor expressa o sentido do conceito schilleriano, uma vez que não implica *competição*, *vitória* ou *derrota*, mas sim livre dispêndio prazeroso de energia.

compreender *a própria unificação*, a qual permanece imperscrutável para nós como toda ação recíproca entre o finito e o infinito” (1995, p. 82).

Ao intuir o belo o espírito encontra um feliz meio-termo entre a lei e a necessidade e por isso experimenta sua liberdade: “Se o espírito encontra, ao intuir o belo, um feliz meio-termo entre a lei e a necessidade, é justamente porque se divide entre os dois, furtando-se à coerção de um e de outro” (1995, p. 83)⁹.

A oposição entre os impulsos é superada no estado de jogo, sensibilidade e entendimento emudecem seus conflitos e entram em acordo. Pois para Schiller cada impulso põe limite à liberdade exatamente por cercear a atuação do outro. Como no jogo ambos os impulsos se harmonizam e atuam conjuntamente, esse cerceamento cessa, pondo o homem em liberdade. O constrangimento dá lugar à espontaneidade e a unidade humana se faz ver no fenômeno da beleza. Vê-se que em Schiller as noções de beleza e liberdade se exigem mutuamente. O sentido de sua filosofia é compreendido mais pelo conjunto de suas ideias do que por um rigor conceitual propriamente dito. É no *jogo* da beleza, e apenas nele, escreve Schiller, que o homem encontra e experimenta sua humanidade.

No livre jogo entre os impulsos o homem experimenta sua integralidade, vivencia um momento de totalidade que não lhe é dado por nenhuma outra experiência: “Irresistivelmente seduzidos por um, mantidos à distância por outro, encontramos-nos simultaneamente no estado de repouso e movimento máximos, surgindo aquela maravilhosa comoção para o qual o entendimento não tem conceito e a linguagem não tem nome” (1995, p. 85).

Deve-se, contudo, notar que o que está por trás do conceito de *jogo* é a questão da *formação*. Schiller aponta para a arte como principal instrumento de formação pelo fato de nela o jogo aparecer com maior clareza. A arte preserva no mundo sensível a natureza humana que se fragmentou ao longo do tempo:

A humanidade perdeu sua dignidade, mas a arte a salvou e conservou em pedras insígnies; a verdade subsiste na ilusão, da cópia será refeita a imagem do original. Do mesmo modo que *sobreviveu* à natureza nobre, a arte nobre também marcha à frente desta no entusiasmo, cultivando e estimulando. Mesmo antes de a verdade lançar sua luz vitoriosa nas profundezas dos corações, a força poética já apreende seus raios, e os cumes da humanidade brilharão, enquanto a noite úmida ainda pairar sobre os vales. (1995, p. 54)

⁹ A noção schilleriana de jogo e sua relação com a beleza acompanha a perspectiva kantiana até certa medida. A relação entre *beleza* e *liberdade* é algo propriamente schilleriano.

O *jogo* está na arte, mas não apenas nela. A cultura estética visada por Schiller está para muito além da atividade artística (da produção e/ou contemplação de obras de arte). A *Bildung* compreende a formação humana como um todo, como o desenvolvimento harmônico de todas as potencialidades do homem. A arte proporciona uma experiência de integralidade, mas essa experiência estética não é capaz de por si só transformar a humanidade, a experiência estética só é transformadora quando refletida e ordenada dentro de um plano histórico de formação.

A *Bildung*, então, depende de quê? Que papel tem o conhecimento científico para a formação da humanidade? Que papel nela tem a História, a Filosofia? E em que medida esses conhecimentos se distinguem no pensamento schilleriano? Em que medida fazer ciência ou estudar História também não é filosofar? Não é desimportante o fato de Schiller ter escolhido justamente meios filosóficos para explicar a natureza do homem, pensar as circunstâncias políticas do seu momento e expressar a importância da arte dentro do plano histórico de formação. Que papel tem, então, a própria filosofia dentro do plano de formação proposto por Schiller?

Para tentar resolver essa questão voltemos à noção schilleriana de *jogo*. Sendo o jogo o caminho para a formação, nossa pergunta se transforma: em que medida a filosofia participa da ideia de jogo?

2 SOBRE O JOGO EM SCHILLER

Schiller escreve que quando a abstração chega à sua altura máxima, ela tem de distinguir duas coisas no homem: seu estado e sua pessoa (1995, p. 63). O tema aqui é o da antropologia; o problema central da filosofia schilleriana é, como já escrevemos, o próprio homem, a definição de humanidade. A princípio Schiller define a natureza humana em termos de *matéria* e *espírito*, perspectiva essa que aparece em suas produções desde os escritos médicos até as cartas da *Educação estética do Homem* (1995). Acontece, contudo, que a partir da décima primeira carta há uma inflexão no texto, uma quebra, e Schiller passa a aproximar sua linguagem de uma terminologia kantiana.

Convém lembrar que essas cartas originais, enviadas ao príncipe de Augustenburg, queimaram-se em 1794 no incêndio que ocorreu no castelo do destinatário; Schiller as reescreveu a partir das cópias que tinha, publicando-as em 1795 na revista *As Horas*. A primeira versão não continha uma declarada influência kantiana e era consideravelmente mais poética. Na versão publicada Schiller quis dar ao texto um tom mais abstrato e filosófico.

Schiller usa agora os termos *estado* e *pessoa*, uma oposição que no fundo reflete aquilo que no início conceituava como matéria e espírito. O estado mantém uma relação direta com a sensibilidade, com a receptividade, com as sensações que são sempre mutáveis; e a pessoa seria aquilo que permanece e que, portanto, se identifica com a razão, com a parte racional e espiritual do homem. A partir da *Carta XI*, Schiller passa a usar um vocabulário kantiano, mas isso não significa que não há traços do kantismo em suas obras e cartas anteriores. A carta em questão se inicia da seguinte maneira:

Quando sobe à maior altura de que é capaz, a abstração alcança dois conceitos últimos, nos quais para e é obrigada a reconhecer seus limites. Ela distingue no homem aquilo que permanece e aquilo que se modifica sem cessar. Ela chama o permanente de sua *pessoa*, o mutável de seu *estado*. [...]. Por distinguirem-se no homem, enquanto ser finito, a pessoa e o estado, não se pode fundar o estado na pessoa nem a pessoa no estado. Fosse esse último o caso, a pessoa teria de modificar-se. Fosse o primeiro, o estado teria de perdurar; em qualquer um dos casos, portanto, a personalidade ou o estado cessariam. Nós somos não porque pensamos, queremos, sentimos; e pensamos, queremos ou sentimos não porque somos. Nós somos porque somos. Nós sentimos, pensamos ou queremos porque além de nós existe algo diverso. (1995, p. 63-64)

Essa problemática acerca do *estado* e da *pessoa* (que define a condição humana) é fundamental para que compreendamos a noção de *jogo* em Schiller e, posteriormente, aquilo que a difere da concepção kantiana do termo.

A noção de *estado* schilleriana pode ser comparada à noção kantiana da faculdade sensível no que diz respeito à capacidade humana de receber, de intuir o mundo. A todo momento nossa consciência é preenchida por um determinado conteúdo, pelas sensações causadas pelos objetos do mundo exterior, sensações que variam incessantemente: ora sentimos fome, ora raiva, angústia, amor, medo, sensações que nos colocam num constante torvelinho de emoções, algo sempre se apresenta à consciência e a preenche por um determinado momento. Apesar do fluxo contínuo e incessante pelo qual tudo muda o tempo todo, a consciência percebe algo imutável, algo que permanece sob toda alternância e mutabilidade dos estados. Aquilo que somos, e que Schiller designa como *pessoa*, não se confunde em momento algum com os estados determinados pelos quais passamos.

No trecho citado Schiller afirma que “sentimos, pensamos ou queremos porque além de nós existe algo diverso”. Schiller coloca o sentir, o pensar e o querer como três modalidades do estado. O pensar faz parte então do estado? A *pessoa* (ligada àquilo que permanece) não é a razão? Como então o pensamento faz parte do estado? Poderíamos questionar. A questão é que o pensamento e a faculdade da razão são coisas distintas – o intelecto é permanente, o pensamento não. O pensamento é entendido aqui a partir de uma chave psicológica, como experiência da consciência, como conteúdos, representações que se sucedem na consciência.

Em contraposição ao *estado*, a *pessoa* então é aquilo que permanece em meio ao fluxo constante de pensamentos e sensações que preenchem a consciência a todo momento¹⁰. Em Schiller, a pessoa está identificada com a razão pura (em termos kantianos), com a razão que não é determinada pela experiência, pela empiria, pela sensibilidade.

Estado e *pessoa* correspondem então às duas metades do ser humano, assim como a matéria e o espírito, e cada uma é independente da outra, como afirma Schiller. Nenhuma pode, portanto, ser reduzida à outra. A *pessoa* não pode ser fundada no *estado*, porque senão seria variável, e o estado não pode ser fundado na pessoa, porque senão seria constante: “Somente no sujeito absoluto todas as determinações perduram *com* a personalidade, porque provêm *da* personalidade. Tudo o que a divindade é, ela é *porque* é, conseqüentemente, ela é tudo eternamente, pois é eterna.” (1995, p. 63).

¹⁰ É inevitável associarmos isso à oposição aristotélica entre a substância e os acidentes, como se os *estados* fossem os acidentes e a *pessoa* a substância

No caso do ser absoluto não existiria essa divisão entre estado e pessoa, porque tudo o que o ser absoluto é deriva dele mesmo, ele não é afetado por nada, todos os seus estados decorrem de sua própria essência; por isso a divindade é necessária, pois ela é porque é. O homem não é absoluto, somos finitos e isso significa que existem coisas fora de nós, coisas que se opõem à nossa existência, essas coisas nos afetam e essa afecção é o que causa os estados. Por isso Schiller escreve que “*sentimos, pensamos e queremos* porque além de nós existe algo diverso” (Idem, p.64). O *estado* não deriva da *pessoa*, o *estado* é uma consequência do fato de sermos finitos e existirem coisas que estão fora de nós. Deus, o sujeito absoluto, não é afetado por nada que esteja fora dele, porque não existe nada fora dele. O homem, por outro lado, é finito, limitado e, portanto, determinado por coisas externas.

Nós somos porque somos, afirma Schiller, isso quer dizer que tudo o que pertence à nossa *pessoa* deriva dela mesma. Schiller usa o termo “inteligência pura” para se referir à pessoa, que corresponde então à estrutura intelectual compartilhada por todos os humanos¹¹.

O estado então está para a faculdade sensível como a pessoa está para a razão pura. Essa razão, esse aparato intelectual está em todo ser racional e precisa de conteúdo para se desenvolver. O pressuposto desse conteúdo é o próprio tempo, condição de todo vir a ser. Sem o tempo, escreve Schiller: “[...] isto é, sem vir a ser, ele nunca seria um ser determinado; sua personalidade existiria enquanto disposição, mas não de fato. Somente pela seqüência de suas representações o eu que perdura torna-se fenômeno para si mesmo” (1995, p. 64). O estado *decorre*, tem de possuir um fundamento, tem de ser causado.

Se existisse apenas a pessoa (como na ideia do ser absoluto), não haveria o tempo, pois nada decorreria. Para Deus, portanto, não há tempo, a rigor Deus não possui estados, pois todas as suas determinações derivam dele próprio; não há variação no ser absoluto. No homem há a mutabilidade, e ele só é consciente dessa variação porque algo nele permanece, sua pessoa.

Schiller dá uma interpretação do estado e da pessoa a partir dessas relações de passividade e atividade, ou seja, sensibilidade e razão. O estado é provocado pela sensibilidade, por essa faculdade receptiva passiva, o estado tem a ver com a passividade, com as impressões que recebemos do mundo exterior e que preenchem nossa consciência o tempo todo.

¹¹ Se todos compartilham o que Schiller chama de pessoa, tudo aquilo que chamamos de individualidade deriva então do estado? É um ponto nebuloso do raciocínio schilleriano, cabe uma dúvida aqui, mas talvez configure uma dúvida profunda suficientemente para animar outra monografia. É preciso levar em conta que Schiller está tentando escrever “kantianamente”, o que muitas vezes causa alguma confusão, algum embaraço.

A pessoa, a inteligência pura, a natureza racional, é aquela responsável por trazer toda a multiplicidade advinda da sensibilidade à unidade da razão, do conceito, do conhecimento. A pessoa, como a faculdade do entendimento de Kant, é aquilo que reúne a massa de sensações, a massa de percepções imediatas que nos vem por todos os sentidos, e a organiza trazendo-a para a unidade. A pessoa é o “eu penso” kantiano, ela é a representação que acompanha todas as outras, e que deve necessariamente acompanhá-las. A pessoa, a razão, unifica todas as representações, ordena a massa dos dados em objetos que se distribuem no espaço e no tempo, em que se relacionam através de leis de causalidade. Ou seja, de um lado temos uma faculdade receptiva que passivamente intui o mundo, e de outro uma faculdade ativa que o ordena, que cria um mundo ordenado a partir de todas essas sensações. Percebe-se que Schiller acompanha Kant até aqui. O que vemos é a tentativa de Schiller de “kantianizar” sua própria filosofia. Leiamos a seguinte passagem:

Portanto, o homem tem, primeiramente, de *receber* da atividade ou a realidade (que a inteligência suprema haure de si mesma), e ele a recebe pela via da percepção, como algo existente fora dele, no espaço, ou como algo alternante nele, no tempo. Essa matéria que nele alterna é acompanhada por seu eu que nunca alterna – e permanecer sempre *ele mesmo* em toda alternância, isto é, fazer das percepções a experiência, a unidade do conhecimento, e de cada uma das espécies de fenômeno no tempo a lei de todos os tempos, esta é a prescrição que lhe é dada por sua natureza racional. Na medida somente em que se modifica, ele *existe*; na medida somente em que permanece imutável, *ele* existe. O homem, pois, representado em sua perfeição, seria a unidade duradoura que permanece eternamente a mesma nas marés da modificação. (1995, p. 64-65)

Vê-se sem grandes dificuldades que no diz respeito ao conteúdo Schiller acompanha o raciocínio de Kant. Entretanto, reparemos nas palavras destacadas em itálico: “Na medida somente em que se modifica, ele *existe*; na medida somente em que permanece imutável, *ele* existe.” (1995, p. 64-65). A primeira diferença que notamos nas duas argumentações (de Schiller e Kant) está de fato na forma, no estilo da escrita, há uma maestria na linguagem schilleriana, uma delicadeza e poeticidade no jogo de palavras que é rara em Kant.

Na passagem citada Schiller está dizendo que se não fossem os estados o “eu” não existiria. Se não fossem as percepções não teríamos consciência de nada; o eu toma consciência de si na medida em que percebe as coisas que existem para além dele próprio. O eu não existe quando não há conteúdo na consciência. Na medida em que permanece imutável o *ele* existe, ou seja, na medida em que algo permanece, a pessoa existe, o eu existe. Na

medida em que se modifica, ele *existe*, ou seja, o estado, a variabilidade é o que confere existência, efetividade à pessoa.

Se existisse apenas o estado *ou* a pessoa, o eu não teria noção de si mesmo. O animal, por exemplo, costuma-se dizer que sua consciência é fluida, isto é, que sua consciência acompanha necessariamente as determinações do estado, sem escapar disso em momento algum, sem nunca perceber nada que seja permanente – dessa fluidez constante decorre a inexistência do eu. O eu também não existe quando há apenas a pessoa, seria o caso do ser absoluto? Se os estados permitem a consciência, e se deus não tem estados (somente determinações de si mesmo), deus então não tem consciência de si?

Schiller elabora e embaralha suas ideias de tal forma que deixa sem resposta aqui e ali uma série de profundas questões, questões que influenciam a história da filosofia. Essa problemática acerca da consciência de deus que conhecidamente é explorada por Hegel (1770 – 1831), tem claramente ligações com a filosofia schilleriana. Hegel, que era um leitor de Schiller, desenvolve essa problemática em suas reflexões acerca do espírito absoluto¹².

Em Schiller, a plena consciência¹³ depende, então, de uma interação entre a pessoa e o estado. No homem ideal a pessoa e o estado harmonizam-se em unidade, o homem surge do laço entre razão e sensibilidade; sem a interação dessas duas faculdades ele, como já dissemos, não seria consciente do mundo nem de si mesmo:

Sua personalidade, considerada apenas em si mesma e independente de toda matéria sensível, é apenas disposição para uma possível exteriorização infinita; enquanto não intui e não sente, ele nada mais é do que forma e capacidade vazia. [...]. Enquanto apenas sente e deseja, atuando somente por mero desejo, ele nada mais é que mundo, se por este nome entendemos o mero conteúdo informe do tempo. Conquanto apenas a sensibilidade faça de sua capacidade uma força real, é apenas sua personalidade que faz de sua atuação algo que lhe seja próprio. Para não ser apenas mundo, portanto, é preciso que ele dê forma à matéria; para não ser apenas forma é preciso que ele dê realidade à disposição que traz em si. Realiza a forma quando cria o tempo e contrapõe a modificação ao que perdura e a multiplicidade do mundo à eterna unidade de seu eu; forma e matéria, quando suprime de novo o tempo, quando afirma a alternância no que perdura e submete a multiplicidade do mundo à unidade de seu eu. (1995, p. 65)

¹²Para Hegel a ideia absoluta de fato não está consciente de si mesma, ela é só em si, e não para si. Por isso ela tem de se transformar em natureza e depois em espírito. É pelo espírito, que é o ser humano (por ser razão e natureza ao mesmo tempo), que o absoluto toma consciência de si mesmo. Através da consciência do homem a razão conhece a si mesma, o ser absoluto conhece a si mesmo.

¹³ Não a partir do texto das Cartas (exclusivamente) mas da obra schilleriana tomada como um todo, é possível pensar que Schiller considera sim algum tipo de inconsciência, um tipo de percepção que não é consciente, uma percepção sem apercepção. Essa é uma problemática que merece também algum estudo, e participa daquelas questões deixadas em aberto nas entrelinhas dos textos de Schiller...

O homem não é apenas mundo, nem só uma disposição “para uma possível exteriorização infinita”, a unidade de seu eu se dá a partir dessas duas naturezas: “[d]aí nascem as duas tendências opostas no homem, as duas leis fundamentais da natureza sensível-racional. A primeira exige realidade absoluta; [...]. A segunda exige formalidade absoluta [...]” (1995, p. 65). A natureza do homem, então, é mista: sensível-racional.

Sendo assim, para se realizar com plenitude, a humanidade deve dar matéria à forma e forma à matéria, o homem é solicitado a cumprir essa dupla tarefa, escreve Schiller, por duas forças opostas que o impelem a agir. A partir daqui a dualidade da natureza humana passa a ser exposta em termos de impulsos:

O primeiro destes impulsos, que chamarei sensível, parte da existência física do homem ou de sua natureza sensível, ocupando-se em submetê-lo às limitações do tempo e em torná-lo matéria: não lhe dar matéria, pois disso já faria parte uma atividade livre da pessoa que a recebe e a distingue daquilo que perdura. Matéria não significa, aqui, senão modificação ou realidade, que preencha o tempo; este impulso exige, portanto, que haja modificação, que o tempo tenha um conteúdo. Este estado do tempo meramente preenchido chama-se sensação, e é somente através dele que se manifesta a existência física. (1995, p. 67)

O impulso sensível é o que coloca no mundo o homem, torna-o “um momento de tempo preenchido”, é o que lhe torna finito: “[...] assim como toda forma só aparece numa matéria e todo absoluto apenas por intermédio dos limites, o impulso sensível é aquele ao qual se prende, por fim, toda a aparição da humanidade” (1995, p. 68). Embora seja a condição de toda a existência humana, o impulso sensível é também o que impossibilita sua perfeição. Ainda no mesmo parágrafo Schiller escreve: “[c]om ligas indestrutíveis, acorrenta ao mundo sensível o espírito que se empenha pelo mais alto, e faz voltar aos limites do presente a abstração que marcha livremente para o infinito”. A livre abstração que marcha em direção ao infinito é, pois, fruto do outro impulso, do impulso formal:

O segundo impulso, que pode ser chamado de impulso formal, parte da existência absoluta do homem ou de sua natureza racional, e está empenhado em pô-lo em liberdade, levar harmonia à multiplicidade dos fenômenos e afirmar sua pessoa em detrimento de toda alternância do estado. Por não poder a pessoa, enquanto unidade absoluta e indivisível, estar jamais em contradição consigo mesma, por sermos nós mesmos em toda a eternidade, o impulso que reclama a afirmação da personalidade jamais pode exigir algo diferente daquilo que tem de exigir por toda a eternidade; decide, portanto, para sempre como decide para agora, e ordena o mesmo que ordena para sempre. Compreende, pois, toda a seqüência de tempo, vale dizer: suprime o tempo e a modificação; quer que o real seja necessário e eterno, e que o

eterno e necessário sejam reais; em outras palavras: exige verdade e justiça. (1995, p. 68-69)

Pelo impulso formal o homem suprime o tempo, eleva-se para além da privação material, encontra as leis absolutas da razão e da moral e se enobrece em direção ao homem na ideia – à humanidade. Entretanto, se em sua alma existem apenas esses dois impulsos, aparentemente antagônicos, como é possível a recuperação da unidade de sua natureza? E Schiller responde:

É verdade que suas tendências se contradizem, mas, é preciso notar, não nos mesmos objetos, e o que não se encontra não pode se chocar. O impulso sensível exige modificação, mas não eu ela se estenda à pessoa e a seu âmbito, ou seja, que ela seja alternância dos princípios. O impulso formal reclama unidade e permanência – mas não quer que o estado se fixe juntamente com a pessoa, que haja identidade da sensação. Não são, portanto, opostos por natureza, e se aparentam sê-lo é porque assim se tornaram por uma livre transgressão da natureza ao se desentenderem e confundirem suas esferas. Vigiar e assegurar os limites de cada um dos dois impulsos é tarefa da cultura, que deve igual justiça aos dois e não busca afirmar apenas o impulso racional contra o sensível, mas também este contra aquele. Sua incumbência, portanto, é dupla: em primeiro lugar, resguardar a sensibilidade das intervenções da liberdade; em segundo lugar, defender a personalidade contra o poder da sensibilidade. A primeira ela realiza pelo cultivo da faculdade sensível; a outra, pelo cultivo da faculdade racional. (1995, p. 71, grifo nosso)

O impulso sensível pede a multiplicidade, a alternância, mas não da pessoa; e por outro lado o impulso formal pede a permanência, a unidade, mas não dos estados. Pensando conceitualmente, a rigor, os impulsos formal e sensível não se contradizem. Os impulsos sensível e formal são opostos, mas não contraditórios, são tendências distintas que coexistem no interior da natureza humana.

Schiller não fala de uma possível unidade que pode acontecer, ele afirma que é preciso *reconstituir* a unidade humana, isto é: ela já existiu – na Grécia Antiga. Aqui podemos nos aprofundar na questão da História em Schiller, em sua perspectiva filosófica acerca do processo histórico pelo qual a humanidade se forma. Como escrevemos, Schiller pensa a formação da humanidade em dois planos, num plano individual e num plano histórico. A formação é algo que deve ser buscado no indivíduo (a partir da harmonização entre seus impulsos), mas a formação também possui um significado histórico.

A oposição entre razão e sensibilidade, que Schiller apresenta a partir da ideia dos impulsos constitutivos do homem, o impulso racional e sensível, no fundo reflete o conflito

histórico entre dois movimentos intelectuais: o Iluminismo e o Romantismo (ou, mais precisamente, *Sturm und Drang*, movimento pré-romântico alemão).

O que pretendia o Iluminismo? O que afirmava sobre o homem a filosofia das luzes? Afirmava que o homem é essencialmente um ser racional e, portanto, que a razão deve dominar a sensibilidade. A filosofia iluminista prega, no geral, que a racionalidade deve triunfar sobre as tendências da sensibilidade.

Por outro lado, quais são os valores do Romantismo? Qual a tendência romântica que se manifesta também nesse pré-romantismo alemão que é o *Sturm und Drang*? A perspectiva é completamente oposta: a essência humana não é exatamente a razão, o que há de mais profundo no homem é algo de pré-racional, da ordem do instinto, da pulsão, do sentimento. Essa dimensão humana, essa parte do homem que foi tão negligenciada pela filosofia das luzes, é ela que deveria se sobressair; seria preciso resgatar a importância desse lado não racional, pré-racional ou irracional do homem. O Romantismo surge como uma reação a essa supervalorização da razão que há no movimento Iluminista.

O Romantismo se inicia na Inglaterra, lá surge ainda no século XVIII uma série de poetas e romancistas cujas obras têm essa característica da ênfase ao sentimento, ao lado subjetivo. Quando chega à Alemanha, o Romantismo dá origem ao *Sturm und Drang*, movimento que se costuma localizar na década que vai de 1770 a 1780. O Romantismo e o Classicismo de Weimar surgem então ao mesmo tempo; não são movimentos que se sucedem um ao outro: são na verdade duas vertentes que partem de um valor em comum: a sensibilidade. Mas são concepções distintas, que ora se sobrepõem, ora estão em luta uma contra a outra. Tanto no plano intelectual quanto no campo da arte existe uma estética clássica (que é representada por Schiller, Goethe e tantos outros artistas) e uma estética romântica, e o principal ponto de cisão entre essas duas tendências é a questão da *forma*.

O Romantismo rejeita ou tende a rejeitar a ideia clássica de forma; ele defende a liberdade da criação, a expressão imediata da subjetividade, defende uma arte espontânea, que seja uma expressão imediata do sentimento, que não passe pela racionalização, que seja uma expressão do mundo interior.

O Classicismo alemão, que surge a partir desses valores do *Sturm und Drang*, guarda algo dessa valorização do sensível, do sentimento, do corpóreo, mas ele ao mesmo tempo resgata a ideia de forma. É o que acontece com Goethe, que na juventude integrou as fileiras do *Sturm und Drang*, quando parte em sua viagem à Itália no final da década de 1780. Lá Goethe conhece mais profundamente a arte clássica e percebe ali uma ideia de forma que é perfeitamente compatível com a arte voltada ao sentimento. O que há no Romantismo é uma

tendência à libertação da forma, uma crítica que vai se acirrando, coisa muito perceptível na música. Na música se verifica essa oposição entre Romantismo e Classicismo, sobretudo a partir da obra de Beethoven, que é o iniciador do Romantismo na música. A música romântica *tende* a rejeitar os preceitos formais de composição; trata-se de um discurso sonoro totalmente livre, que *parece* vir apenas da fantasia do compositor; seus sentimentos e fantasias se sobrepõem a todas as regras.

Para os classicistas, e paradigmaticamente para Schiller, razão e sensibilidade devem caminhar juntas, e isso ocorre sobretudo na arte. A arte necessita de sensibilidade, mas também de forma, de uma ordenação racional. Por isso Schiller vai qualificar a beleza como *forma viva* (1995, p.81). Nesta fórmula, vida faz referência ao sensível, o impulso sensível é o impulso à vida; mas a beleza também é *forma*. O que é então a *forma viva*? O organismo. Aqui vemos novamente a tradição neoplatônica que está no pensamento schilleriano: o organismo é a forma viva. A forma da obra de arte é uma forma orgânica, no sentido de que a obra de arte deve crescer de dentro de si mesma, a evolução de uma obra de arte deve ser como a de um organismo vivo, como a evolução de uma planta, por exemplo, o desenvolvimento de um botão que organiza a matéria numa forma que é viva, a forma se revela na medida em que o próprio ser se desenvolve, cresce junto com ele.

Sendo assim, nessa oposição que Schiller coloca entre o impulso sensível e o impulso formal, está dada implicitamente essa tensão que existe entre Iluminismo e Romantismo. Schiller terá uma posição conciliadora, pois para ele o homem é racional e sensível, e só se aproxima de sua plena natureza na medida em que reconhece isso. Razão e sensibilidade fazem parte da essência humana e nenhuma tem ou deve ter preponderância sobre a outra. Para Schiller, as tendências do Iluminismo e do Romantismo devem se harmonizar. Daí a necessidade de se resgatar a unidade entre razão e sensibilidade.

2.1 Ação recíproca entre os impulsos formal e sensível: sobre a unidade da natureza humana que deve se refletir na própria sociedade.

No homem moderno vemos esse antagonismo entre razão e sensibilidade e isso é um dado histórico – não faz parte da natureza humana. Esse antagonismo não é algo da natureza do homem, mas sim uma necessidade histórica. Como vimos no primeiro capítulo, para Schiller a razão teve de se separar da sensibilidade para que encontrasse seus princípios puros, mas agora o homem está cindido e precisa resgatar sua unidade essencial, a exemplo do que foi um dia o homem grego.

A Grécia Antiga é o paradigma da grande cultura, da cultura que é necessário resgatar, de uma *humanidade* que é preciso resgatar. O grego não padecia desse antagonismo que vemos no homem moderno, no homem grego razão e sensibilidade atuavam em conjunto. Esse é um elemento típico do Classicismo e do neo-humanismo alemão. A Grécia é o exemplo da *formação*, da cultura que leva o homem à sua realização. Os homens gregos podiam estar “atrasados” em relação aos homens modernos em vários aspectos (na ciência, na tecnologia etc.), mesmo assim eram homens inteiros. O homem moderno está dividido, ele é às vezes racional, às vezes sensível, e, para além disso, dentro dessas duas esferas há o estilhaçamento do humano, a desumanização da qual falamos anteriormente¹⁴, que decorre do afastamento entre as faculdades humanas. O homem moderno, preso a uma única atividade por causa da divisão do trabalho que caracteriza sua sociedade, fica acorrentado em seu estreito círculo e não desenvolve seu ser com harmonia e plenitude, desenvolve apenas uma ínfima parte de sua humanidade. Na Antiga Grécia, o ser humano se desenvolvia por inteiro em todas as suas faculdades e potencialidades; no grego, como pensa Schiller, isso se mostrava como uma harmonia entre o sensível e o racional.

Os homens modernos têm consciência de que estão afastados da natureza, é uma coisa factual e objetiva, esse afastamento é concreto e perceptível, somos inaturais. É geral à época de Schiller, a constatação da inaturalidade da cultura moderna, de que o homem moderno deixou para trás uma unidade com a natureza, e esse evidentemente não é um abandono inventado: trata-se do próprio desenrolar histórico da Europa, que sai de uma vida rural pré-capitalista e rapidamente passa a se configurar em grandes centros urbanos, e assim a vida muda completamente. O homem moderno se vê então nostálgico de uma época mais simples, mais natural, em que havia uma unidade com a natureza. Essa perspectiva não está apenas em Schiller, está numa infinidade de autores, está no espírito da época.

Pode-se pensar que o homem moderno perdeu sua unidade com a natureza, mas no lugar disso ganhou a razão, essa é a perceptiva iluminista. Já Schiller pensa que em tudo, inclusive no que tange à razão, os gregos superam os modernos: para Schiller os gregos são nossos mestres mesmo nas coisas com as quais nos consolamos de não sermos mais naturais. Os gregos são então a imagem do humano, o grau máximo que o homem já atingiu, o homem em sua totalidade. Schiller chega a perguntar, quem entre os modernos seria capaz de disputar com um grego o prêmio da humanidade? Quem é mais humano? Na Modernidade, para

¹⁴ C.f. p. 26

criarmos a imagem da humanidade é preciso reunir uma multidão, na Antiga Grécia, era possível encontrar a humanidade em cada homem, cada grego era um ser humano por inteiro.

O grego então aparece como ideal de formação que é necessário resgatar. Contudo, é preciso resgatar essa unidade elevando-a a outro nível, a um nível superior. É preciso recuperar *livremente* aquilo que nos gregos era natural, inconsciente, irrefletido, *ingênuo*. O homem moderno é *sentimental*, ele reflete, ele percebe essa cisão e tem consciência da necessidade de neutralizá-la. Mas na sociedade moderna não existe o homem, existem apenas fragmentos do homem, existem apenas bárbaros e selvagens, por isso a tentativa revolucionária foi improfícua. No fundo a Revolução Francesa, com a qual as Cartas claramente dialogam, foi uma tentativa de libertar o homem, de emancipá-lo. Para Schiller a via revolucionária jamais daria certo, porque o homem está cindido. Para que a sociedade se regenere, para que a humanidade reencontre sua unidade, é preciso que de alguma forma volte a existir o homem, tal como existia na Grécia. Como isso pode ocorrer na Modernidade? Através do *jogo*, que se revela sobretudo na arte, através do cultivo da unidade humana.

É tarefa da cultura aproximar razão e sensibilidade, cultivando igualmente e ao máximo essas duas faculdades. A cultura, isto é, o cultivo do homem, deve cumprir uma dupla tarefa: proporcionar à faculdade receptiva (sensível) o máximo de contato possível com o mundo e conquistar para a faculdade determinante (racional) a máxima independência e desenvoltura. Schiller conclui: “quando as duas qualidades se unificam, o homem conjuga a máxima plenitude da existência à máxima independência e liberdade, abarcando o mundo em lugar de nele perder-se e submetendo a infinita multiplicidade dos fenômenos à unidade de sua razão” (1995, p. 73); e finaliza a Carta XIII afirmando o seguinte:

A exuberância das sensações tem de ser sua fonte honrosa [do caráter humano]; a sensibilidade tem de afirmar seu âmbito com força vitoriosa e resistir à violência que o espírito gostaria de fazer-lhe pela atividade antecipadora. Numa palavra: o impulso material tem de ser contido em limites convenientes pela personalidade, e o impulso formal deve sê-lo pela receptividade ou pela natureza. (1995, p. 75)

Razão e sensibilidade devem, e vão harmonizar-se a partir da ação recíproca entre os dois impulsos humanos: sensível e formal. Uma harmonia absoluta é possível apenas no campo da abstração, jamais na realidade física. A ideia de reciprocidade entre os impulsos é um dos pilares da filosofia estética schilleriana, a ação recíproca deve ser compreendida em seu sentido mais profundo, Schiller escreve que a eficácia do impulso sensível funda e limita e a do impulso formal; Márcio Suzuki explica essa problemática da seguinte forma: “O que

está em questão é a noção de causalidade na ação recíproca entre os dois impulsos. Ou seja, um é atuante, eficaz, sobre o outro (que é efeito daquele) e vice-versa” (1995, p. 155, nota 48).

A partir da interação harmoniosa entre os impulsos, através da ação recíproca entre razão e sensibilidade, entre o impulso sensível e formal, o homem se aproxima do ideal de sua humanidade (sem jamais alcançá-lo). Deste ideal, porém, o indivíduo se afasta quando satisfaz apenas um ou outro impulso de sua natureza.

Schiller escreve que a relação recíproca entre os impulsos formal e sensível é uma tarefa da razão – que o homem só é capaz de realizar plenamente quando se encontra na perfeição de sua existência. A perfeição da existência humana se realiza apenas na ideia de humanidade pura, a busca eterna pela totalidade é infinita¹⁵. O que é preciso para que o homem ascenda à ideia de sua própria humanidade? Schiller responde:

“Ele não deve empenhar-se pela forma à custa de sua realidade, nem pela realidade à custa da forma; deve, antes, procurar o absoluto pelo determinado e o determinado pelo absoluto. Deve contrapor-se um mundo por ser pessoa, e ser pessoa por se lhe contrapor um mundo. Deve sentir por ser consciente e ser consciente por sentir”. O homem não pode experimentar a sua concordância com esta Idéia, com 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. Existissem casos em que ele fizesse simultaneamente esta dupla experiência, em que fosse consciente de sua liberdade e sentisse a sua existência, em que se percebesse como matéria e se conhecesse como espírito, nestes casos, e só nestes, ele teria uma intuição plena de sua humanidade [...]”¹⁶. (1995, p. 77-78)

É necessário que os dois impulsos sejam satisfeitos simultaneamente, sobre isso Schiller escreve que, se casos dessa espécie pudessem existir: “[...] despertariam no homem um novo impulso, que, exatamente porque os outros dois atuam conjuntamente nele, seria oposto a cada um deles tomado isoladamente, e considerado com razão como um novo impulso” (1995, p. 78). Da ação recíproca entre o impulso sensível e formal nasce um terceiro: o impulso lúdico.

O impulso lúdico, aparentado com os outros dois impulsos – porém completamente distinto de um e outro – consegue em si harmonizar o devir e a permanência, a variação e a unidade, o estado e a pessoa. Pelo impulso lúdico, então, a liberdade se torna possível, porque

¹⁵ Schiller escreve: “É a *Idéia de sua humanidade*, [...] um infinito, portanto, do qual [o homem] pode aproximar-se mais e mais no curso do tempo sem jamais alcançá-lo” (1995, p. 77)

¹⁶ As aspas no início do trecho citado são de Schiller, ele o faz na intenção de destacar o próprio texto.

por ele o homem não é obrigado a atender as exigências da razão *ou* da sensibilidade, pois satisfaz ambas ao mesmo tempo: “[n]a mesma medida em que toma às sensações e aos afetos a influência dinâmica, ele os harmoniza com as idéias da razão, e na medida em que despe as leis da razão de seu constrangimento moral, ele as compatibiliza com o interesse dos sentidos” (1995, p. 79). A liberdade, para Schiller, se funda na unidade humana, na interação harmoniosa entre razão e sensibilidade, e aqui seu raciocínio se separa do de Kant. Na verdade, Schiller parece “schillerizar” a filosofia kantiana. Ele escreve que:

Numa filosofia transcendental, em que é decisivo libertar a forma de todo o conteúdo e manter o necessário puro de todo contingente, habituamo-nos facilmente a pensar o material como um empecilho e a sensibilidade numa contradição necessária com a razão, porque ela lhe obstrui o caminho justamente *nessa operação*. Um tal modo de representação não está de forma alguma no espírito do sistema kantiano, embora possa estar na *letra* do mesmo. (1995, p. 72)

A relação entre *forma viva* e liberdade é algo propriamente schilleriano. Alcançamos aqui o ponto alto da filosofia schilleriana, seu conceito mais caro, o conceito de forma viva, que se identifica com a beleza e a liberdade. A beleza, escreve Schiller:

[...] não é nem estendida a todo o âmbito do que é vivo nem se encerra nele. Um bloco de mármore, embora seja e permaneça inerte, pode mesmo assim tornar-se forma viva pelo arquiteto e escultor; um homem, conquanto viva e tenha forma, nem por isso é uma forma viva. Para isso seria necessário que sua forma fosse viva e sua vida, forma. Enquanto apenas meditamos sobre sua forma, ela é inerte, mera abstração; enquanto apenas sentimos sua vida, esta é informe, mera impressão. Somente quando sua forma vive em nossa sensibilidade e sua vida se forma em nosso entendimento o homem é forma viva, e este será sempre o caso quando o julgamos belo. (1995, p. 81-82)

O homem se torna forma viva, isto é, a beleza de sua integralidade aparece, quando harmoniza sua razão com seu vivo sentimento, quando suas faculdades agem reciprocamente. A beleza é, então, o próprio ideal de humanidade, pura liberdade, pois nela se funda a possibilidade da unidade e da realização humana; ela é resultado, escreve Schiller, do livre jogo entre os impulsos humanos, entre as faculdades sensível e inteligível.

O objeto do impulso sensível é a *matéria*, a vida em seu sentido mais amplo, vida no sentido da consciência de algo, vida no sentido das percepções, das sensações advindas do mundo que intuímos. O objeto do impulso formal é a *Gestalt*. Ao conceituar a *forma viva* (*Lebende Gestalt*), Schiller, ao invés de usar o termo *Form*, usa o termo *Gestalt*, que possui um sentido muito mais plástico, sensível. O conceito de *Form* tem um sentido mais abstrato,

diz respeito à unidade do pensamento, do conhecimento, que é exigida pelo impulso formal. Schiller de uma forma sintomática dá preferência ao termo *Gestalt*, pois está conscientemente direcionando o conceito de forma para uma noção de forma sensível. Schiller escreve, que se houver objetos nos quais os dois impulsos fundamentais se conjugam, esses objetos serão um símbolo da humanidade realizada. Esses objetos existem e são os objetos belos.

A experiência da beleza é sensível (evidentemente, porque ela é dada na sensibilidade), mas também é uma experiência intelectual. Com o objeto belo não nos relacionamos de maneira apenas receptiva, não ficamos somente recebendo impressões, a atitude contemplativa não é uma atitude meramente passiva: nela o intelecto é atuante, ele percebe as impressões, mas ao invés de paralisá-las num conceito ele as perscruta, o intelecto esquadrinha o objeto belo, a atitude contemplativa é ativa e consiste nesse perceber, nesse esquadrinhar. É o intelecto que percebe as ligações entre as partes do objeto que é belo. Na experiência da beleza o intelecto deixa de perseguir conceitos e se reduz à essa espécie de inspeção da forma sensível que se apresenta imediatamente.

Pensemos sobre essa noção de forma viva que por excelência é o organismo, sobre essa noção que está na raiz neoplatônica do pensamento classicista, que está em Schiller, como também em Winckelmann, em Goethe etc. O organismo é uma forma viva e se constitui pelo fato de que a matéria é organizada de determinada maneira bela, suas partes se formam juntas e harmoniosamente. Tudo o que pressupõe uma ordem, uma harmonia entre as partes, está dentro do conceito de belo desde a tradição neoplatônica e platônica.

O mecanismo, conceito que historicamente se opõe ao conceito de organismo, também é uma totalidade. Mas o que caracteriza o mecanismo é justamente o fato de ser formado por partes que se concatenam e que não possuem uma relação ontológica entre si, como o relógio, por exemplo. As partes do relógio são dispostas de forma a compor uma unidade, mas suas engrenagens, molas e parafusos não nasceram juntos, não se formaram em conjunto, foram forjados separadamente e depois organizados, e organizados por um princípio exterior.

O organismo é uma unidade cuja ordem vem de um princípio interior e se expressa na interdependência de suas partes. Diferentemente de um relógio, em que é possível retirar suas peças e depois recolocá-las sem prejuízo algum de sua unidade, o organismo é uma totalidade que depende da constante ligação entre as suas partes: a retirada de um órgão influencia negativa e necessariamente no funcionamento do corpo em geral.

Um dos elementos mais marcantes que fundamentam a crítica schilleriana à revolução é a noção de sociedade como organismo vivo. Schiller escreve que a sociedade não é como um mecanismo em que é possível parar seu funcionamento no caso de um concerto

necessário. O problema maior está na passagem “orgânica” do Estado natural para o Estado ético. A grande dificuldade reside, de acordo com Schiller: “no fato de que a sociedade física não pode cessar um instante sequer no tempo, enquanto a sociedade moral se forma na Idéia, de que a existência do homem não pode correr perigo por causa de sua dignidade” (1995, p. 28). Schiller escreve o seguinte:

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, as engrenagens são trocadas enquanto giram. É preciso, portanto, procurar um suporte para a subsistência da sociedade que a torne independente do Estado natural que se quer dissolver. (1995, p. 28-29)

A sociedade é um organismo vivo e, portanto, suas necessárias transformações não podem ser impostas, elas têm de acontecer naturalmente. O Estado ideal deve *nascer* a partir de uma humanidade plena e harmoniosa, não será o resultado de uma bruta revolução. Só assim a existência do homem não correrá perigo enquanto ele busca sua dignidade. O Estado ético não pode surgir de maneira brusca, deve ascender suavemente, por isso, escreve Schiller, a sociedade precisa de um apoio durante o tempo em que suas *engrenagens são trocadas enquanto giram*, ela precisa de um suporte que a sustente enquanto o Estado natural é substituído pelo ético:

Esse suporte não se encontra no caráter natural egoísta e violento do homem, que visa muito mais à destruição que à conservação da sociedade; encontra-se tampouco em seu caráter ético, que pela pressuposição deve ser primeiro formado e com o qual, por ser livre e nunca aparecer, o legislador não poderia contar com segurança e no qual não poderia influir. Seria preciso separar, portanto, do caráter físico o arbítrio, e do moral a liberdade – seria preciso que o primeiro concordasse com leis e que o segundo dependesse de impressões; seria preciso que aquele se afastasse um pouco da matéria e este dela se aproximasse um tanto –, para engendrar um terceiro caráter, aparentado com os outros dois que estabelecesse a passagem do domínio das simples forças para o das leis, e que longe de impedir a evolução do caráter moral, desse à eticidade invisível o penhor dos sentidos. (1995, p. 29)

Apenas pelo predomínio de um tal caráter a transformação do Estado natural poderá ser inofensiva à própria sociedade, e somente ele pode assegurar a duração do Estado moral.

A revolução tem um potencial imenso de destruição, ela é violenta por natureza e por isso capaz de aniquilar a cultura, acabar com tudo num sentido prático, bibliotecas podem ser e são queimadas, museus, obras e instituições das mais diversas podem simplesmente sumir durante uma revolução; Schiller quando escreve as cartas está com essa preocupação em

mente. Sua perspectiva acerca do plano revolucionário é totalmente negativa, Schiller acredita numa transformação orgânica da sociedade, numa transformação fundada não no caráter físico do homem e nem em seu caráter moral, e sim em seu terceiro caráter - estético.

2.2 Jogo e formação

Como ocorre o jogo entre os impulsos que resulta na experiência estética pela qual percebemos a beleza e nos aproximamos de nossa humanidade? Para darmos os primeiros passos em direção à resolução dessa pergunta, voltemos a questão da organicidade da bela forma.

O organismo, como vimos, é uma totalidade cuja partes possuem entre si uma relação intrínseca, uma ligação ontológica, uma ordem promovida a partir de seu próprio centro, de sua própria unidade. A correlação entre o objeto belo e o organismo, entre a beleza e os seres organizados, é algo que se inicia na terceira crítica kantiana. A *Crítica do Juízo* (1790) inaugura a ideia da comunidade entre o belo e o orgânico que surge na filosofia moderna. Essa ideia é recebida com entusiasmo por quase toda classe intelectual do momento, pois na verdade ela nasce no interior dos valores de uma época voltada à concretude, à compreensão da vida a partir da observação do mundo real e do conhecimento que dele provém¹⁷.

Na crítica de 1790 Kant traça uma relação entre três coisas que nos enchem da maior admiração: a ordem da natureza (como um todo), os organismos e os objetos belos. De onde nasce essa admiração? Da compatibilidade que percebemos entre essas coisas e nosso próprio intelecto.

A ciência revela a natureza como algo cheio de regularidades e essa ordem aparentemente perfeita entre suas partes nos causa uma grande admiração, pois a natureza se mostra compatível com o intelecto humano. O intelecto exige essa relação entre tudo e a natureza mostra que de fato todas as coisas se relacionam entre si. Assim ela satisfaz nosso desejo de ordem, de unidade, por isso as descobertas científicas que nos revelam a natureza como um todo ordenado nos enchem de uma sublime admiração.

Os organismos também nos enchem de uma profunda admiração pelo mesmo motivo, possuem uma ordem interna tão perfeita que não podem ser explicados por um ponto de vista mecânico. É impossível explicar o nascimento de uma folha de capim partindo apenas de leis

¹⁷ Goethe foi introduzido à filosofia kantiana pelo próprio Schiller e quando entendeu a relação entre forma bela e organismo na *Terceira Crítica* declarou que era isso mesmo que sempre havia pensado. Em 1790 escreve *A metamorfose das plantas*, onde trabalha suas ideias acerca da irmandade entre o belo e o orgânico.

mecânicas, de acasos, do choque entre as partículas. A perfeição é tanta que tem de pressupor uma inteligência que lhe tenha originado e dado uma finalidade. O intelecto percebe uma finalidade no organismo que explica a sua ordem. Os olhos, por exemplo, são formados por uma infinidade de organelas, de pequenas partes que se relacionam em vista de um objetivo: enxergar. Não conseguimos entender como os olhos se formaram senão para possibilitar a visão; para Kant, há sempre uma finalidade que preside a ordem a formação dos seres orgânicos.

Em terceiro lugar, a forma bela nos enche de admiração pois ela também se mostra num fenômeno que está de acordo com o nosso intelecto. Como a natureza e os seres orgânicos, o objeto belo se revela como uma unidade cujas partes se relacionam e se ligam a partir de uma ordem interior. Entretanto, o objeto belo nos causa admiração não apenas pelo fato de ser compatível com o nosso intelecto, mas também por estimulá-lo. O objeto belo não apenas satisfaz o intelecto, mas também o estimula. Como e por que isso ocorre?

Kant chama o intelecto de faculdade dos conceitos, mas o belo agrada sem conceito algum. Como assim?

Na experiência do conhecimento em geral o conceito é algo que sempre se imprime numa determinada intuição. Quando a faculdade sensível intui uma árvore, é a faculdade do entendimento que encontra o conceito e determina “isso é uma árvore”. O mundo é intuído como uma massa disforme de dados e é a faculdade do entendimento a responsável pela categorização e ordenação desses dados. Quando vemos um cachorro é ela que diz “isso é um cachorro”; o conceito paralisa a intuição e torna desnecessária qualquer intuição posterior. Toda intuição deve necessariamente ser trazida a um conceito, daí surge o conhecimento.

Diante de toda intuição procuramos um conceito no qual possamos encaixá-la e a tornar desnecessária, o conceito está sempre paralisando o intuir, interrompendo a fluidez das percepções sensíveis. Agora, isso não acontece na intuição do objeto belo, por quê?

O objeto belo não paralisa a intuição num conceito porque oferece ao intelecto a oportunidade de se exercer na própria sensibilidade, na própria intuição.

O intelecto na verdade não é apenas a faculdade dos conceitos, mas também a faculdade das regras, e o objeto belo exhibe uma série de regras internas, regras de formação dele mesmo, que o intelecto segue e se compraz em perscrutá-las. A beleza possui uma forma que não exige conceituação, ela se auto explica.

O objeto belo é hipnotizante justamente porque oferece ao intelecto, oferece à capacidade humana de discernir, um campo ilimitado. O objeto belo exhibe interrelações entre suas partes e das partes com o todo de maneira tão profunda e perfeita que o torna capaz de

prender a si o intelecto. O intelecto fica preso nas relações entre as partes do objeto belo e se compraz com isso, pois encontra ali o que está sempre procurando, regras e regularidades.

O intelecto se prende à intuição e abandona a necessidade de buscar um conceito que a explique e paralise. Na experiência estética, o intelecto se compraz em apenas perceber a ordem do objeto belo e deixa de lado a necessidade de conceituá-lo. Quando vemos uma flor que é bela não nos interessa em nada saber que essa intuição corresponde ao conceito de flor, o que interessa é apenas a intuição em si mesma, a aparência do objeto; não passamos nesse caso da intuição para o conceito, da aparência para a essência, de nada nos interessa saber que a flor em questão é uma margarida ou uma rosa, à qual família pertence, se tem essas ou aquelas características biológicas, quantos estames ou pistilos possui, só o que nos interessa é sua aparência. É nessa aparência que o intelecto vai *jogar* com a sensibilidade, vai *brincar* com a sensibilidade. O intelecto vai passeando pela ordem que se revela na aparência do objeto belo e vai percebendo todas as relações internas que sua forma possui, vai discernindo suas partes e compreendendo suas ligações.

Na experiência estética o intelecto se desfaz da necessidade de compreender toda a intuição através de um conceito e entra numa brincadeira com a sensibilidade justamente por isso. O intelecto passa ser guiado pela sensibilidade ao mesmo tempo que também a guia. Durante a contemplação estética o olhar do observador é direcionado pelo intelecto, é o intelecto que dirige aquele perscrutar do qual falamos, é o intelecto que guia esse esquadrihar que caracteriza a contemplação estética. Nela, o intelecto e a sensibilidade param de se opor e entram numa brincadeira, o intelecto leva a sensibilidade e vice-versa, esse é o sentido do jogo, do brincar que caracteriza a experiência estética.

No organismo vivo propriamente dito, a interrelação das partes, a unidade é percebida intelectualmente, por meio de conceitos. Na forma bela a própria aparência já concede unidade ao objeto, por isso a percepção dessa unidade é sempre imediata. A unidade da beleza é dada já na sensibilidade e o intelecto apenas acompanha essa revelação e acompanha a fluidez da intuição, passeando por entre as partes dessa unidade que se auto explica, que revela a si mesma sem mediação.

Essas ideias são kantianas e Schiller as acompanha até aqui. Para compreender o “salto” (para alguns) ou passagem que Schiller faz da beleza para a liberdade é preciso que nos debrucemos sobre a questão da *seriedade* dos impulsos – que na experiência estética deixa de existir, ou se neutraliza. Mas retomemos previamente à questão da forma viva.

Forma viva é um conceito contraditório, no sentido de que ele traz em si a mesma contradição que está na oposição entre *pessoa* e *estado*. Identificada com a pessoa, a forma

(*Gestalt*) é algo permanente, algo imóvel que se apresenta-se simultaneamente (sem tempo) no espaço. Vida, pelo contrário, é algo que está em movimento, é um desenvolver, um desenrolar, algo que pressupõe a mudança, que ocorre no tempo evidentemente. Forma viva é, então, a forma que se movimenta.

No contexto das *Cartas*, Schiller está falando de uma forma parada, da beleza dos objetos imóveis, mas em *Sobre Graça e Dignidade* (1793) Schiller estende esse conceito de beleza para o movimento, ali ele vai falar do movimento belo, do movimento que tem graça, simplicidade. Mas nas *Cartas* a questão é a beleza dos objetos que não se movimentam, da forma (*Gestalt*) que é viva.

Nesse ponto do raciocínio podemos voltar novamente às esculturas gregas, pois elas revelam com excelência a forma que apesar de parada tem uma certa vitalidade, elas revelam uma forma que tem força, vigor. As esculturas gregas parecem congelar um momento de movimento, elas estão paradas, mas ao mesmo tempo paradas no meio de um movimento. As esculturas gregas antigas possuem uma vitalidade tão grande que é possível imaginar que a qualquer momento sairão do pedestal e viverão. Ou seja, as esculturas gregas não são inertes, elas têm uma vitalidade, um vigor, uma organicidade.

Importa também pensar na questão da forma viva em relação ao próprio sujeito que as percebe. A forma viva *vivifica* aquele que a contempla: a beleza nos põe também em movimento, põe em movimento todas as nossas faculdades mentais. A forma bela solicita ao mesmo tempo nosso intelecto e nossa sensibilidade, ela não apenas parece em movimento, mas também induz ao movimento, esse movimento interno que é a brincadeira entre razão e sensibilidade. Schiller entende que nesse movimento se dilui a seriedade dos impulsos formal e sensível. Ele escreve o seguinte:

As reivindicações do impulso material como as do impulso formal são *sérias*, por que, no conhecimento, um se refere à realidade das coisas e o outro à sua necessidade; pois que, na ação, o primeiro visa à manutenção da vida e o segundo à preservação da dignidade, visando os dois, portanto, à verdade e à perfeição. A vida, porém, torna-se menos importante quando a dignidade interfere, e o dever não mais constrange quando a inclinação atrai; também a mente aceita com mais liberdade e calma a realidade das coisas, a verdade material, tão logo esta encontre a verdade formal, a lei da necessidade, e já não se sente tensa com a abstração, tão logo a intuição imediata possa acompanhá-la. Numa palavra: quando entra em comunidade com as Idéias, o real perde sua seriedade por tornar-se *pequeno*, assim como o necessário perde a sua por tornar-se *leve* ao encontrar a sensibilidade. (1995, p. 83)

As exigências dos impulsos fundamentais, formal e sensível, diz Schiller, são *sérias*. *Sério* aqui é o contrário do *jogo*, o contrário da *brincadeira*, a *brincadeira* é algo que não é sério, o sério tem aqui o sentido de obrigatoriedade, daquilo que coage a alguma coisa. Tanto no conhecimento quanto na ação os dois impulsos fundamentais atuam, e tanto no conhecimento quanto na ação as exigências dos impulsos são sérias.

No conhecimento, o impulso formal nos obriga a tentar reduzir a multiplicidade das sensações ao conceito, às leis da natureza, tenta trazer tudo à unidade, enquanto o impulso sensível nos projeta em direção à sensibilidade, às sensações, a querer sentir e experimentar. Na ação o impulso formal também é sério porque ele nos obriga moralmente a seguir as leis da moral, os princípios da moral, obriga-nos a seguir o *imperativo categórico* e a com isso deixar de lado nossas inclinações, nossos desejos, nossos impulsos. A lei moral é séria porque ela nos obriga, coagindo-nos sempre a uma determinada ação.

O impulso sensível também possui inclinações sérias, porque não podemos descuidar de suas exigências, não podemos abandonar nossa materialidade ou abstrair suas implicações, não podemos ignorar nossa animalidade que é também essencial. O nosso desejar, os nossos impulsos precisam também ser satisfeitos, eles nos impõem necessidades e por isso são sérios.

Assim, tanto as exigências do impulso formal quanto as exigências do impulso sensível são sérias, porque elas nos obrigam a alguma coisa ou nos arrastam para uma determinada direção.

Pelo impulso lúdico essa seriedade se dissipa. Por quê? Para entendermos isso é necessário compreender a razão de sentirmos como sérias as exigências dos impulsos fundamentais. Por que sentimos essas exigências como algo que nos obriga? Por que sentimos essa obrigação? Justamente pela oposição entre as exigências de cada um dos impulsos.

Se não fossem as exigências do impulso sensível não perceberíamos como sérias as exigências do impulso formal, porque elas não encontrariam nenhuma oposição, nada que estivesse contra elas. Mas há algo em nós que resiste, por isso sentimos as exigências racionais como sérias, como algo que nos obriga. Sentimos como sérias as exigências da sensibilidade porque sentimos se lhes contrapor as exigências da nossa natureza racional, e vice-versa. As exigências da sensibilidade são sérias porque elas encontram a oposição (ou muitas vezes encontram a oposição) das exigências do impulso formal. É essa oposição que torna sérias as exigências tanto do impulso sensível quanto do formal.

Já no impulso lúdico, em que os impulsos caminham na mesma direção, não existe essa oposição, ela desaparece em meio à brincadeira. A seriedade se desfaz no jogo, toda necessidade desaparece, não somos mais obrigados a nada, ao brincar nada nos obriga.

Pensemos numa criança brincando (exemplo usado pelo próprio Schiller para indicar a liberdade que caracteriza o *jogo*): não é por ordem nenhuma que ela brinca, ela o faz por pura espontaneidade, por uma força de vida excedente que quer transbordar, a criança brinca por brincar, a brincadeira é a expressão da sua natureza espontânea.

Da mesma forma ocorre na arte, na contemplação ou na produção da obra de arte. Na fruição da beleza somos totalmente livres, pois estamos jogando, na brincadeira não somos coagidos por nenhuma necessidade, seja da razão, seja dos sentidos. Sobre o impulso lúdico, pelo qual percebemos e vivenciamos a beleza, Schiller escreve que:

O impulso sensível exclui de seu sujeito toda espontaneidade e liberdade; o impulso formal exclui do seu toda dependência e passividade. A exclusão da liberdade é necessidade física, a da passividade é necessidade moral. 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, portanto, toda necessidade, libertando o homem tanto moral quanto fisicamente. (1995, p. 78)

O impulso lúdico torna possível a liberdade, pois dissipa a necessidade que caracteriza as exigências dos impulsos formal e sensível. O impulso lúdico suprime a necessidade dos outros dois impulsos a partir da *supressão de toda contingência*. A supressão de toda contingência é possível da seguinte forma, segundo Schiller:

O impulso sensível torna contingente a nossa índole formal, e o impulso formal torna contingente nossa índole material, à medida que aquele nos constrange fisicamente, e este, moralmente; ou seja, é contingente se nossa felicidade concorda com nossa perfeição, ou esta com aquela. O impulso lúdico, portanto, no qual ambas atuam juntas, tornará contingentes tanto nossa índole formal quanto a material, tanto nossa perfeição quanto nossa felicidade; justamente porque torna *ambas* contingentes, e porque a contingência também desaparece com a necessidade, ele suprime a contingência nas duas, levando forma à matéria, e realidade à forma. Na mesma medida em que toma às sensações e aos afetos a influência dinâmica, ele os harmoniza com as idéias da razão, e na medida em que despe as leis da razão de seu constrangimento moral, ele as compatibiliza com o interesse dos sentidos. (1995, p. 79)

A experiência estética é uma experiência de totalidade, por isso nela não nos sentimos coagidos pela razão nem pela sensibilidade, porque na verdade satisfazemos as exigências de ambas ao mesmo tempo. A seriedade dessas exigências desaparece porque no fundo são atendidas simultaneamente.

Nessa altura Schiller questiona: não estamos reduzindo ou depreciando o belo, a experiência da beleza, quando usamos o termo *jogo*, a ideia de *brincadeira*? A brincadeira não é uma coisa frívola? E Schiller responde: “Este nome é plenamente justificado pela linguagem corrente, que costuma chamar jogo tudo aquilo que, não sendo subjetiva nem objetivamente contingente, ainda assim não constrange nem interior nem exteriormente” (1995, p. 83). O brincar (*Spiel*) nada tem de frívolo, pelo contrário, é o que há de mais necessário, é pelo jogo que o homem se realiza, a brincadeira revela a natureza humana. No estado de jogo entramos em contato com a nossa mais profunda e genuína natureza, a beleza desnuda a humanidade:

Não errará jamais quem buscar o Ideal de beleza de um homem pela mesma via em que ele satisfaz seu impulso lúdico. Se em seus jogos de Olímpia os povos gregos rejubilam com competições de força, velocidade e flexibilidade sem derramamento de sangue, e com a disputa mais nobre dos talentos, e se o povo romano se deleita com a agonia de um gladiador batido ou de seu adversário líbio, a partir deste único traço é compreensível para nós por que temos de buscar as figuras ideais de uma Vênus, uma Juno, um Apolo não em Roma, mas na Grécia. A razão, entretanto, diz: o belo não deve ser mera vida ou mera forma, mas forma viva, isto é, deve ser beleza à medida que dita ao homem a dupla lei da formalidade e realidade absolutas. Com isso, ela afirma também: o homem deve somente *jogar* com a beleza, e somente *com a beleza* deve jogar. (1995, p. 84)

A realização humana é possível somente a partir do brincar, daí a conhecida afirmação schilleriana: “Pois, para dizer tudo de uma vez, o homem joga somente quando é homem no pleno sentido da palavra, e *somente é homem pleno quanto joga*” (1995, p. 84). O jogo é, portanto, um momento de espontaneidade, de experiência de totalidade, de contato direto com o que há de mais essencial em nós, nossa própria humanidade. Vê-se que o conceito de jogo em Schiller é mais abrangente que a ideia de jogo em Kant. Na filosofia kantiana não há essa ligação entre beleza e liberdade, identificada por Schiller.

Em Schiller o jogo está diretamente ligado à ideia de formação, pois o jogo é aquilo que emancipa o homem, que liberta o homem, é aquilo que *humaniza* os indivíduos. Essa ideia, que identifica a emancipação do homem com o brincar, será retomada por Lukács, por Marcuse e outros pensadores. Por que é tão significativa essa ideia do brincar como um agir totalmente livre, espontâneo, que não está determinado por nenhuma necessidade? Porque ela se contrapõe diretamente à ideia do *trabalho*.

O *trabalho* é um agir determinado pela necessidade, o trabalho é necessário para que o homem exista. A brincadeira, o jogo, o brincar só emerge nos momentos em que não somos

coagidos por nenhuma necessidade, o brincar está num nível de realidade em que a necessidade cessou, ele só existe quando a necessidade não impera sobre o homem, ou seja, apenas quando não estamos *trabalhando*. Essa perspectiva é inesperada “somente na ciência”, escreve Schiller (1995, p. 84), isto é, inesperada para os modernos, pois “já de há muito vivia e atuava na arte e no sentimento dos gregos”, Schiller afirma que os antigos gregos “transpunham para o Olimpo aquilo que deveria ser realizado na terra”, desenhavam na figura dos deuses aquilo que deveria ocorrer no mundo, na sociedade concreta:

Guiados pela verdade desta afirmação, fizeram desaparecer da frente dos deuses ditos tanto a seriedade e o trabalho, que marcam o semblante dos mortais, quanto o prazer iníquo, que lhes alisa a face vazia; libertaram os perenemente satisfeitos das correntes de toda finalidade, dever ou preocupação, fazendo do *ócio* e da *indiferença* o invejável destino do estamento divino: um nome apenas mais humano para a existência mais livre e mais sublime. (1995, p. 84)

Onde os gregos projetaram seu ideal de humanidade não existe o trabalho. Uma das coisas que caracteriza os antigos deuses gregos é a falta do trabalho, os deuses são perfeitos também por não trabalharem, eles vivem no *ócio*.

O *ócio*, do qual provém o termo grego *Scholé*, é a condição da *Paidéia* (conceito do qual se origina a noção da *Bildung*), *Scholé* significa “lugar de *ócio*” e desse conceito deriva a palavra “escola”. O aprendizado, a humanização dos indivíduos, depende do *ócio*, depende da falta de coerção imposta pela necessidade do trabalho. O *ócio* não é a vagabundagem, não designa a circunstância daquele que está sem rumo, que vive errante. O *ócio* implica uma atividade, começa onde termina o trabalho, mas não é inação. Diferentemente do trabalho, o *ócio* possibilita o agir totalmente espontâneo, a ação livre, ação que não é determinada por nenhuma necessidade e que, portanto, não está presa às exigências sociais e concretas do trabalho.

A relação antitética entre trabalho e jogo está claramente estabelecida na última das *Cartas Estéticas*:

Mesmo ao irracional a natureza deu mais que a simples privação, lançando na obscura vida animal uma centelha de liberdade. Quando o leão não sente fome e não há outra fera a desafiar-lo, a força ociosa cria um objeto; o bramido cheio de ânimo ecoa no deserto, e, num dispêndio sem finalidade, a força vigorosa compraz-se em si mesma. O inseto volteia ao sol com feliz vitalidade, e seguramente não será um grito de necessidade o que ouvimos na melodia do pássaro canoro [...] O animal trabalha quando uma privação é o móbil de sua atividade e joga quando a profusão de força é este móbil, quando a vida abundante instiga-se à atividade (1995, p. 140).

Nota-se com isso que a ideia de jogo em Schiller ultrapassa o conceito kantiano de relação entre entendimento e sensibilidade, já que não se pode atribuir entendimento, no sentido que Kant empresta a esse termo, aos animais. Vemos que o jogo, em Schiller, significa antes de tudo uma exteriorização prazerosa de força “excedente”, ou seja, de uma força que é não empregada na mera sobrevivência. A vida volta para si mesma e goza de si mesma quando não está determinada por nenhuma necessidade, e o jogo é exatamente esse puro fruir de si mesma, sem qualquer interesse além desse. Por isso mesmo, a *formação* se relaciona tão intimamente com o *jogo*, pois neste está dada a espontaneidade e liberdade que é pressuposta na formação, como atividade que tem seu sentido e seu objetivo em si mesma. Como sabemos, a *Bildung*, entendida como plena realização do homem, só pode ocorrer num campo que está para além da esfera da necessidade, identificando-se assim essencialmente ao jogo. O homem só pode ser homem *quando joga*, ou seja, quando deixa de ser tiranizado pela necessidade, o que é o caso quando meramente *trabalha*. Por isso pode-se inclusive dizer que no fundo a filosofia schilleriana possui um conteúdo, um apelo e uma crítica social muito forte, já que aponta o caráter embrutecedor e desumanizante do trabalho – o trabalho não liberta.

O jogo é um transbordamento da vida mesma, um movimento da vida em direção a si mesma, pelo qual ela se desenvolve e se compreende. Nessa pura fruição está contido o descobrir-se a si mesma, descobrir suas potencialidades e desenvolvê-las, por isso liga-se à ideia de *Bildung* e à paideia, a noção grega de formação. O mero exercício das nossas potencialidades é fonte de prazer e condição da formação. Logo, o jogo não se restringe à arte, mas caracteriza toda atividade que tem esse caráter de pura exteriorização e desenvolvimento de uma potencialidade ou talento humano.

3 FILOSOFIA E FORMAÇÃO

A filosofia participa da ideia de formação, tanto no plano individual quanto histórico, porque é uma atividade que nasce do interesse do homem por si mesmo, é uma atividade que não se justifica por nenhuma necessidade exterior.

Na obra que corresponde à sua aula inaugural como professor de história e filosofia na Universidade de Jena¹⁸, no texto *O que significa e com que finalidade se estuda a História Universal?* (1789), isso fica claro a partir da caracterização que Schiller faz do “espírito filosófico” em contraste com o “espírito do ganha-pão”. Somente ao primeiro interessa a História Universal, que para Schiller corresponde à história do homem – “História Universal” é a história da formação da humanidade.

Já nas palavras introdutórias Schiller responde à pergunta contida no título do ensaio: “Vasto e fecundo”, diz ele, “é o domínio da história universal, em seus limites repousa todo o mundo moral”, e continua:

Através de todos os estados já vividos pelo homem, através de todas as mutáveis conformações dos modos de pensar, através de sua estultícia e sua sapiência, de sua degradação e seu enobrecimento, ela o acompanha; de todas as suas conquistas e de todas as suas renúncias, deve ela prestar contas. Não há nenhum dentre vós todos a quem a História não tenha algo importante a dizer; por mais diversos que sejam os caminhos de vossas vocações futuras, haverão elas de se tocar, algures, com a História. Uma vocação, porém, compartilhais todos da mesma maneira: a saber, aquela que haveis trazido convosco ao mundo: a de formarem-se como homens; e é aos homens que fala a História. (1868, p. 406, tradução livre)¹⁹

A História Universal é, para Schiller, o processo de formação da humanidade, por isso através dela se revelam “todos os estados já vividos pelo homem”, isto é, descortinam-se

¹⁸ O convite para esse cargo resultara da influência de Goethe, de quem Schiller à época não era ainda um amigo. A princípio Schiller sentiu-se inseguro com tal convite, pensando que talvez seus ouvintes pudessem estar mais familiarizados com a “História Universal” do que ele próprio; entretanto, como escreve Barbosa, Schiller acreditou que este seria um passo importante, um passo que riscaria seu nome da infame “lista dos vagabundos literários” (2009, p. 10). Mesmo receoso e sem remuneração, aceitou a docência.

¹⁹ “Le domaine de l’histoire est vaste et fécond : il embrasse tout le monde moral. Elle accompagne l’homme à travers toutes les situations où il s’est vu placé, toutes les formes successives de ses opinions, sa folie et sa sagesse, sa décadence et son progrès; il faut qu’elle nous rende compte de tout ce dont il s’est appauvri et enrichi. Il n’est personne parmi vous à qui l’histoire n’ait quelque chose d’important à dire : toutes vos carrières, quelque différentes que puissent être vos futures vocations, touchent par quelque point à l’histoire; mais il est une vocation qui vous est commune à tous tant que vous êtes, que vous avez apportée au monde en naissant, celle de vous développer et de vous former comme hommes, et c’est à l’homme que parle l’histoire. (1868, p. 406)

todas as formas assumidas por ele ao longo do tempo, todas as faces do fenômeno humano. E por que é necessário o estudo da História Universal? Simplesmente porque somos homens, a História Universal interessa a toda humanidade.

A História fala sobre e para o homem e tal conhecimento não requer nenhum esclarecimento acerca de sua finalidade, ao menos não no campo da teoria; a História Universal é, antes, aquilo que impulsiona todo puro desejo de conhecimento, é a busca do homem por si mesmo. Sua finalidade é uma só e corresponde àquela que todos trazem consigo ao nascer: formar-se como homem. O sentido do conhecimento acerca da História Universal é prático, ele serve à *formação* – ao processo pelo qual o homem se *humaniza*.

Seguindo seu raciocínio, Schiller mantém a problemática acerca da finalidade de determinados estudos e distingue dois “tipos humanos” (o *espírito ganha-pão* e o *espírito filosófico*) e os conhecimentos que lhes correspondem, ele afirma:

É diferente o plano de estudos que se prescreve o estudioso ganha-pão [*Brotgelehrter*], ao menos distinto daquele estabelecido por uma cabeça filosófica. O primeiro se esforçará única e exclusivamente em preencher as condições as quais o tornarão capaz de assumir um emprego de cujas vantagens fará bom proveito, e só ativará as forças de seu intelecto para melhorar sua situação material e satisfazer um mesquinho desejo de fama. Para alguém assim, já desde o princípio de sua trajetória acadêmica, não há nada de mais importante do que distinguir cuidadosamente entre as ciências chamadas de ganha-pão [*Brotstudien*] de todas aquelas que satisfazem o espírito apenas como espírito. (2018, p. 307)

O termo “*Brotgelehrter*” é uma expressão tipicamente alemã que se refere ao interesse daqueles que pragmaticamente buscam apenas assegurar um emprego que lhes garanta uma estabilidade financeira e certo apreço social. Tal pragmatismo resulta sempre no desinteresse pela reflexão teórica, pelos fundamentos conceituais e universais do conhecimento, resulta no desinteresse pelas ciências que, nas palavras de Schiller, satisfazem o espírito apenas enquanto espírito.

O estudioso ganha-pão considera perdido todo o tempo dedicado às ciências que não dizem respeito à sua profissão, pois não compreende a ligação entre sua ciência e as outras, não vislumbra a totalidade do conhecimento e seu valor em si mesmo. Mesmo sua própria ciência não lhe importa tanto quanto os bens que conquista através dela, Schiller escreve que, “tendo atravessado o seu percurso e atingido seus objetivos, ele deixa em um canto as ciências que o conduziram até o fim – afinal, por que ainda se ocupar delas?” (2018, p. 307-308).

Quando alcança seus objetivos, quando ascende financeiramente e garante certo reconhecimento social, o espírito do ganha-pão passa a ser movido apenas pelo desejo de

preservar sua condição. As pessoas que possuem esse espírito são por natureza conservadoras, fazem de tudo para manter as coisas como e onde se encontram – por mesquinhez, preguiça e arrogância. Por quê?

O espírito ganha-pão é motivado por amor às coisas e não à sabedoria, escolhe sua profissão a partir do dinheiro e apreço que pode vir a lhe render, não é por nenhum impulso interno que o estudioso ganha-pão escolhe seu ofício, nenhum chamado pessoal, nenhuma inclinação. O conhecimento que o trabalho lhe exige, adquire-o forçosamente, sem ânimo algum, pois para ele, sua ciência não possui valor em si mesma, ele estuda o necessário enquanto for preciso. Toda a ampliação de seus estudos o perturba, escreve Schiller, “porque dá mais trabalho e porque torna inútil o que aprendera antes” (2018, p. 308). O estudioso ganha-pão encara o estudo como um fardo e por isso teme ter de rever seus princípios diante de uma nova descoberta em sua área; tem medo de que seu conhecimento se torne obsoleto e seu trabalho perca o valor.

Schiller questiona: “Quem gritou mais contra os reformadores do que a horda dos estudiosos ganha-pão? Quem freia [mais] o progresso de revoluções úteis no conhecimento do que eles? Toda luz que seja acesa por meio de um gênio feliz, não importa em que ciência, torna sua indigência visível” (2018, p. 308). Aqueles que possuem o espírito do ganha-pão são mesquinhos quando interpelados acerca de seus valores, preguiçosos diante da necessidade de ampliar seus conhecimentos e arrogantes ao serem reconhecidos em notório erro. Schiller escreve que:

Eles lutam exasperadamente, com malícia, com desespero, pois, ao lutar em defesa de todo um sistema de ensino, lutam por sua própria existência. Por essa razão, não há inimigo mais irreconciliável, não há funcionário mais invejoso, ninguém mais disposto a denunciar heresias do que o estudioso ganha-pão. (2018, p. 308)

Essa malícia e desespero são resultados da postura conservadora dos estudiosos ganha-pão, nada lhes perturba mais que a inevitável novidade e contra ela apontam todas as suas armas. O novo lhes causa uma infinidade de terríveis receios.

O que mais caracteriza o estudioso ganha-pão é sua incapacidade de reconhecer o valor do conhecimento em si mesmo, o valor do seu trabalho em si mesmo. Quanto menos encontra valor em seu próprio trabalho, mais se compraz nas recompensas que dele provém. Schiller escreve:

Não é pelo tesouro de pensamentos que ele recebe seu pagamento; seu pagamento provém do reconhecimento externo, dos lugares de honra, das provisões. Caso lhes falte, quem poderia ser mais infeliz do que o estudante pragmático? Ele terá vivido, trabalhado e se preocupado em vão; ele terá buscado a verdade em vão se a verdade não se transformar em ouro, em elogios no jornal, em apreço de príncipes. (2018, p. 308)

Quando pensamos nas profissões escolhidas pelos estudiosos ganha-pão logo nos vêm à mente os ofícios mais ligados ao mundo prático, os trabalhos mais objetivos como os de um construtor, um médico, um advogado etc. Mas o espírito do ganha-pão anda também por entre os ditos “intelectuais”, por entre os homens cultivados, artistas, letrados. Schiller escreve: “É digno de pena o homem que, de posse das mais nobres ferramentas – a arte e a ciência –, não almeja nem deseja nada além do assalariado, de posse das piores ferramentas! Que, enquanto anda pelo reino da liberdade, carrega consigo uma alma de escravo!” (2018, p. 308).

Mais ainda digno de pena é o *jovem de gênio*, escreve Schiller, “cujo percurso que seria naturalmente belo, é desvirtuado por doutrinas e exemplos danosos para esse triste caminho, e acaba persuadido a assimilar detalhes direcionados para sua futura profissão” (2018, p. 308). Não esqueçamos que Schiller proferiu tais palavras para uma plateia de estudantes, entendamos que *jovem de gênio* é todo aquele que reconhece seus talentos, que sente suas inclinações, que percebe em si impulsos de formação, desejos de autodesenvolvimento.

Quando se deixa levar pelos princípios do mundo do trabalho, o jovem de gênio acaba profundamente triste ao se perceber como mais uma peça nas engrenagens mortas da utilitarista e fragmentada sociedade moderna; ele não encontra ligação entre sua atividade e seu desejo de formação e isso lhe causa grande frustração:

Logo sua ciência profissional, transformada em um mosaico, lhe causará desgosto; nele despertarão desejos que esses detalhes não poderão satisfazer e seu gênio se voltará contra o seu destino. Tudo o que ele faz parece ser fragmentado, ele não vê finalidade em sua ação e ele não pode suportar esta ausência de sentido. O que há de cansativo e trivial em sua ocupação profissional o arrasta para o chão e a isso ele não consegue resistir com uma coragem alegre, algo que só acompanha o claro conhecimento e a perfeição vislumbrada. (2018, p. 308)

O jovem de gênio sente a necessidade de encontrar harmonia, uma ligação coerente entre tudo que existe, portanto, ele sente a necessidade também de uma harmonia consigo mesmo e com tudo aquilo que o rodeia. A distância que percebe entre a finalidade de seus

afazeres e de suas inclinações o faz sentir-se isolado, “separado do contexto das coisas, pois ele abdicou de ligar sua atividade à grande totalidade do mundo” (2018, p. 308-309).

Quão diferente, escreve Schiller, comporta-se uma mente filosófica! Com o mesmo cuidado que o espírito do ganha-pão diferencia das demais sua própria ciência, “o filósofo se esmera em ampliar sua área e reestabelecer sua ligação com as outras ciências – eu digo *estabelecer*, pois somente a inteligência abstrata demarcou aquelas fronteiras [...]. Onde o estudioso ganha-pão separa, a inteligência filosófica une” (2018, p. 309). A separação entre as ciências não existe de fato, as partes de tudo que existe estão conectadas numa unidade assim como todas as áreas do saber, essa unidade, despercebida e/ou desvalorizada pelo espírito ganha-pão, corresponde à maior busca do espírito filosófico.

Diferentemente daqueles que possuem o espírito do ganha-pão, os que possuem o espírito filosófico compreendem o valor do conhecimento em si mesmo, não enxergam o mundo de maneira fragmentada e a relação que vislumbra entre as partes do todo é a fonte de seu maior prazer:

Todos os seus esforços se direcionam para o aperfeiçoamento de seu saber; toda sua nobre impaciência não pode ser acalmada até que todos os seus conceitos estejam ordenados em um todo harmônico, até que ele se encontre no ponto nodal de sua arte e de sua ciência e, a partir dele, possa, então, contemplar seu campo de estudos com um olhar satisfeito. Novas descobertas no círculo de sua atividade, que derrotam o estudioso ganha-pão, atacam seu espírito filosófico. (2018, p. 309)

O filósofo está sempre disposto a rever seus valores, sempre disposto a reordenar suas ideias ou até mesmo abandoná-las, a novidade não perturba os que têm um espírito filosófico, pois o filósofo compreende que novas descobertas podem aperfeiçoar seu conhecimento acerca do mundo, da humanidade e de si mesmo. Enquanto o espírito ganha-pão é movido pelo desejo de enriquecer, o espírito filosófico é movido pelo desejo de se formar, de se desenvolver:

Talvez essas novas descobertas preencham uma lacuna que ainda deixava deformada a totalidade de seus conceitos, ou ainda coloquem a última pedra que faltava em seu edifício de ideias que, justamente, o torna perfeito. Mas caso as descobertas venham a demoli-lo, caso um novo sistema de pensamentos, um novo fenômeno da natureza, uma nova lei no mundo físico destrua todo o seu edifício: - então, *ele terá amado a verdade mais do que o seu sistema* e, com prazer, trocará a antiga forma defeituosa por uma nova e mais bela. Sim, quando nenhum entrave externo abala seu edifício de ideias, então, ele é movido por um eterno impulso de aperfeiçoamento, ele mesmo é o primeiro a declará-lo insatisfatório e a reconstruí-lo de maneira

aprimorada. Através de formas de pensamento cada vez mais novas e mais belas, o espírito filosófico progride rumo a uma excelência cada vez mais elevada, enquanto o estudioso ganha-pão se protege, em uma eterna monotonia intelectual, na obviedade infrutífera de seus conceitos escolares. (2018, p. 309)

O espírito filosófico é o mais justo juiz dos méritos alheios, pois é suficientemente sagaz e inventivo para apropriar-se dos mais variados tipos de atividade, ele honra até mesmo a criação das coisas mais ínfimas. O filósofo compreende a relação de interdependência entre todos os saberes e atividades, vislumbra a totalidade das coisas, por isso todas as mentes trabalham para a mente filosófica, e todas as outras trabalham contra o estudioso ganha-pão, escreve Schiller; e mais: “A mente filosófica sabe assimilar tudo aquilo que a cerca, todos os pensamentos que a circundam; entre todas as mentes pensantes vige uma comunidade interna de todos os bens do pensamento, a conquista de um no terreno da verdade se torna uma conquista de todos” (2018, p. 310)

Os que são animados pelo espírito filosófico compreendem que o conhecimento é um bem humano que deve ser compartilhado, o estudioso ganha-pão, pelo contrário, enxerga a todos como uma ameaça, uma concorrência e, por isso, “erige uma cerca contra todos os seus vizinhos, a quem ele invejosamente nega luz e sol, e observa atentamente os muros deteriorados, que ele debilmente protege contra a razão prevalente” (2018, p. 310). O estudioso ganha-pão não se compraz em seu próprio trabalho, mas em tudo que por ele pode vir a conquistar, seu estímulo é sempre exterior a si mesmo; a mente filosófica, por sua vez, “encontra estímulo e recompensa em seu objeto, em seu próprio esforço. [...], para a mente filosófica, o trabalho se rejuvenesce pelo próprio trabalho” (2018, p. 310).

Para as pessoas de inclinação filosófica, nada importa mais que a ordem e a totalidade das coisas, as razões pelas quais o mundo encontra-se como está, as razões pelas quais a própria humanidade encontra-se tal como está. O filósofo é antes de tudo uma pessoa interessada na formação, no processo que revela o desenvolvimento da humanidade e, portanto, de si mesmo. Schiller escreve que até mesmo o pequeno se torna grande nas mãos criativas do filósofo, pois ele nunca perde de vista “o grande a quem serve”. O ganha-pão assimila sem nenhum pesar a fragmentação da sociedade, do trabalho, da vida; o filósofo não descansa enquanto não avista, mesmo que de longe, a harmonia e a totalidade do mundo.

O espírito filosófico não está apenas nos que se dedicam à filosofia, certamente que não. Ele está na verdade em todos aqueles que compreendem o valor do conhecimento em si mesmo, o valor de tudo que pode contribuir para o desenvolvimento da humanidade e o seu próprio. A profissão não determina o espírito de quem a exerce, é possível ter um espírito

ganha-pão mesmo no exercício de nobres ofícios, assim como também é possível ter um espírito filosófico mesmo no exercício das mais ordinárias atividades:

Não é o que se *prática* e se faz que distingue a mente filosófica. Onde quer que ela esteja e aja, sempre está no centro do todo; e, por mais distante que esteja de seus irmãos o objeto de seu trabalho, a mente filosófica lhes é afim e *próxima* através de um entendimento harmônico e dinâmico, no qual todas as mentes esclarecidas se encontram. (2018, p. 3010)

Existe, então, dois tipos de espírito, dois tipos humanos, um que escolhe suas ciências e atividades a partir dos bens que estas podem lhe render, e outro que escolhe suas ciências e atividades a partir do quanto estas podem contribuir para sua própria formação; “[d]evo prosseguir com esta descrição ou posso esperar que já esteja decidido em cada um dos senhores qual dos dois quadros, que lhes apresentei, devem escolher como modelo?”, pergunta Schiller, e continua: “Dessa decisão que os senhores devem tomar entre ambos, depende a minha recomendação ou não do estudo da História Universal. Só me diz respeito o *segundo* modelo [...]”; a História Universal não interessa aos que possuem um espírito do ganha pão, pois em sua condição “a própria ciência fica muito distante de sua finalidade mais elevada e será vendida a um preço alto com retornos muito baixos” (2018, p. 310).

O espírito ganha-pão não compreende o sentido do estudo da História Universal, porque ele não enxerga nenhum bem concreto que por ela possa receber. Nesse texto sobre a História Universal a ligação entre filosofia e formação está posta e clara. Schiller afirma que a História é buscada por aqueles que possuem um espírito filosófico, e ao mesmo tempo afirma que a História fala aos que possuem esse espírito porque ele é naturalmente interessado na formação.

Após afirmar que a História Universal interessa a todos, Schiller estabelece a quem esse conhecimento pode *verdadeiramente* beneficiar. A todos os homens, independentemente de seus temperamentos intelectuais, fala a História Universal; mas só aqueles que possuem um *espírito filosófico* compreendem o sentido de tal conhecimento.

Schiller parece sugerir que o interesse pela filosofia é um interesse formativo, é um interesse relacionado ao desejo pela *Bildung*, ao desejo de formação. Sendo assim, buscar a filosofia seria buscar também a formação; e a filosofia, então, assim como arte, seria um caminho para a humanização, para a plena realização dos indivíduos. Faz necessariamente parte do ideal de formação individual o desenvolvimento das capacidades intelectuais, e a filosofia é o terreno onde isso se dá.

Relacionando essas ideias às que expomos nos capítulos anteriores, podemos concluir que a filosofia participa da ideia de jogo porque nasce de uma pura necessidade humana de desenvolvimento intelectual. Mas a filosofia não contribui para a formação apenas num plano individual, a filosofia contribui para a formação da humanidade, pois é somente através dela que o homem reconhece o processo histórico no qual se desenrola a sua própria formação.

3.1 História Universal: sobre o desenvolvimento da humanidade

A principal contribuição da filosofia para a formação se dá no plano histórico, no processo histórico de formação, pois apenas ela é capaz tanto de compreender esse processo, através da reflexão que realiza sobre a História e o destino da humanidade, como também de orientar esse processo, indicando a direção a ser seguida.

Ainda no texto correspondente à sua preleção em Jena, depois de refletir sobre os dois tipos de espírito presentes na humanidade (o espírito ganha-pão, presente naquele que escolhe seu trabalho a partir da riqueza e honra que este pode lhe trazer; e o espírito filosófico, interessado sobretudo na formação) e os dois tipos de ciência que lhes correspondem (as ciências ganha-pão e as ciências que satisfazem o espírito apenas como espírito), Schiller se debruça sobre o próprio conceito de História Universal, e para isso começa pintando um panorama do que se sabia até então sobre a “evolução” da humanidade.

A perspectiva schilleriana acerca da diferença entre as culturas é absolutamente hierárquica. Ao comparar a cultura europeia (sobretudo a alemã) com a cultura de outras regiões do globo, Schiller declaradamente a toma como a mais avançada, a cultura superior à todas as outras. A imagem que elabora para exemplificar a grandeza da Europa diante do resto do mundo é a de um adulto rodeado por crianças de diferentes idades, que em seus diferentes níveis de infantilidade lhe lembram de seu próprio desenvolvimento. Schiller tem em mente as nações distantes e suas culturas recentemente descobertas pelas grandes navegações:

Uma mão sábia parece nos ter preservado estes povos primitivos até o momento em que nós, em nossa própria cultura, já teríamos feito progressos suficientes para fazermos uma aplicação útil para nós mesmos e fazer refletir o início perdido de nossa espécie. Mas como é vergonhoso e triste a imagem que esses povos nos dão de nossa infância! E não é nem mais no primeiro degrau que nós os olhamos. O ser humano começou de maneira ainda mais desprezível. Afinal, já podemos encontrar nesses povos corpos políticos, mas somente através de um esforço extraordinário o ser humano evoluiu para uma sociedade política. (2018, p. 311)

A História Universal, aquela que acompanha o desenvolvimento do homem, não é uma linha contínua: a espécie humana se manifesta em diferentes “níveis de humanidade” e as culturas revelam em que nível as sociedades estão, ou nas palavras de Schiller, em qual degrau. Do alto dessa escadaria evolutiva enxerga a Europa todas as outras culturas, dos “selvagens” Schiller pinta dois quadros, um daqueles mais “primitivos” e outro daqueles mais avançados, ambos dignos de pena:

O que nos contam desses selvagens os relatos de viajantes? Alguns os encontraram sem qualquer contato com as artes mais elementares, os encontraram sem o conhecimento do ferro, do arado, e alguns até sem o domínio do fogo. Alguns ainda vagueiam com animais selvagens em busca de comida e moradia, e, em muitos outros, a linguagem ainda mal passara do estágio de sons animais para os de signos compreensíveis. Ora não se encontrava o simples lado do *casamento*, ora qualquer conhecimento da *propriedade*, ora a alma tibia não conseguia registrar uma experiência repetida todos os dias; observa-se o quão descuidadamente o selvagem se desfazia do leito onde acabara de dormir, sem lhe ocorrer que ele tornaria a adormecer. (2018, p. 311)

Vê-se os critérios de Schiller, como um antropólogo/historiador do século XVIII, para identificar o nível de humanidade de um determinado povo. Seus critérios são no fundo os valores e conquistas de sua própria cultura; a falta de certos contratos sociais, como o casamento, por exemplo, é para Schiller um indicativo de “menoridade”, assim como a falta da propriedade privada, coisas que estão na base da cultura europeia. Chega a nos ser curioso o comentário de Schiller sobre os nômades; muito provavelmente não é por incapacidade de registrar experiências repetidas que eles não se estabelecem num único lugar, mas nota-se a partir daí a mentalidade da classe intelectual europeia daquela época.

E Schiller continua na descrição das descobertas feitas pelos viajantes europeus nos “mares distantes e costas remotas”, são muitas as peculiaridades descobertas entre esses povos distantes, mas o que se encontra por todos os lados é a guerra, no caso dos povos mais primitivos o prêmio do vencedor é a própria carne do inimigo, no caso dos povos que atingiram “outro nível cultural”, o que se encontra é um “quadro pavoroso de escravidão e despotismo” (2018, p. 311).

É miserável o ser humano em sua liberdade desprovida de leis, diz Schiller, nessa condição ele está sempre pronto a atacar e defender, assusta-se a cada ruído: “ele chama de *inimigo* tudo que lhe é novo; coitado do estrangeiro que é levado pela tempestade até suas costas marítimas! Não será aquecido por nenhuma fogueira acolhedora, não será celebrado por nenhuma regra de hospitalidade” (2018, p. 311). Schiller menciona as regras de

hospitalidade, nas Cartas sobre a educação estética do homem (1795) ele escreve algo que vai ao encontro disso, ele escreve que a *gentileza* é uma marca do homem cultivado, um sinal da sociedade esteticamente educada.

Mesmo quando um povo passa de um “corpo político” para uma “sociedade política” a cultura ainda tem muito a evoluir. Schiller afirma que:

[...] mesmo quando passa de uma solidão hostil para a sociabilidade, da carência para o bem-estar, do temor para a alegria – o quão bizarro e monstruoso ele se apresenta aos nossos olhos! Seu gosto tosco busca alegria na torpeza, beleza na distorção, glória na desmedida; suas virtudes nos despertam repulsa e aquilo que eles chamam de felicidade pode somente nos suscitar asco ou compaixão. (2018, p. 311-312)

O cenário desses povos ditos “selvagens” descrito por Schiller nos é perturbador, é quase impossível não receber sem alguma estranheza, mas nos serve para compreender a superioridade com que Schiller via a sociedade e cultura europeia. Mas a Europa em seu momento também teve seus mestres, “César e Tácito não nos achavam muito melhores mil e oitocentos anos atrás”, escreve Schiller.

Schiller então faz uma análise de sua própria época e cultura a fim de esclarecer os fatores que a fazem mais evoluída que as outras:

Aí, encontramos o homem seguro em sua conquista pacífica da propriedade, o mesmo homem a quem, anteriormente, um único vizinho poderia tirar o sono. A igualdade perdida quando ele entra na sociedade é recuperada através de leis sábias. Da opressão cega do acaso e da necessidade foge mediante o domínio muito mais suave dos contratos, tal como abandonou a liberdade dos animais para preservar a liberdade mais nobre dos humanos. (2018, p. 312)

Nota-se a influência de Rousseau em sua perspectiva, Schiller acompanha seu pensamento no que tange à liberdade advinda dos contratos sociais e a relativa paz que eles garantem. Mas no que tange ao estado da humanidade quando antes dos contratos, Schiller está mais afinado às ideias de Hobbes, compreendendo-o como um estado de guerra de todos contra todos.

Nas *Cartas* Schiller declaradamente aponta a divisão do trabalho como o principal motivo que levou a sociedade moderna à fragmentação, mas ao mesmo tempo afirma que o desenvolvimento da humanidade não poderia ter tomado outro rumo, foi necessária a divisão do trabalho, e nesse texto da História Universal é possível entender melhor o porquê dessa necessidade: “Com boa vontade, separaram suas ocupações, [...]. Com seus braços, o

camponês, agora, enche seu celeiro e, com as suas armas, o guerreiro protege sua região. A lei observa sua propriedade – e a ele cabe o direito inestimável de escolher seus próprios deveres” (2018, p. 312).

A divisão do trabalho foi necessária para que o homem finalmente pudesse parar de aplicar todas as suas forças apenas na manutenção de sua sobrevivência, essa divisão permite o mínimo equilíbrio preciso para que o homem tenha tempo e condições de ser formar: “Quantas criações artísticas, quantas maravilhas do esforço, quanta luz em todos os campos do saber desde que o homem deixou de se consumir inutilmente na triste defesa de suas próprias forças” (2018, p. 312).

Como visto anteriormente, nas *Cartas* Schiller elabora uma espécie de filosofia da história pela qual se compreende que foi necessária a separação entre razão e sensibilidade, para que a razão pudesse encontrar suas leis puras, e que esse desenvolvimento geral da razão humana se manifesta em indivíduos especiais. As ideias expostas nas *Cartas* e as expostas no texto sobre a História Universal confluem significativamente.

As luzes da modernidade clarearam caminhos pelos quais agora o “espírito criativo” da humanidade pode caminhar, desenvolver-se e se reconhecer nesse processo. A razão busca totalidade e seu processo de desenvolvimento auxilia a coesão da humanidade. No texto sobre a História Universal, ao discorrer sobre a condição do homem moderno (europeu), Schiller escreve: “Quebraram-se as barreiras que separavam, em um egoísmo hostil, as nações e os Estados. Todas as cabeças pensantes estão agora universalmente ligadas e toda a luz de seu século pode agora iluminar o espírito de um novo Galileu e de um novo Erasmo” (2018, p. 313)

Para Schiller, a Modernidade corresponde ao mais alto nível de desenvolvimento humano alcançado até o momento: “Deu-se um grande passo para o enobrecimento quando as leis se tornaram virtuosas, mesmo que os homens ainda não o fossem. O homem não é mais aterrorizado pela lei e constrangido pela consciência, mas é sustentado pelas leis da decência e da honra” (2018, p. 313). Mas a sociedade moderna não corresponde ao ápice da humanidade, a espécie ainda tem muito o que avançar. Schiller escreve que na Modernidade ainda permanecem resquícios bárbaros de tempos passados – que a era da razão deve superar. Na verdade, a razão usa a ser favor esses resquícios; o entendimento, afirma Schiller, deu uma finalidade para o legado bárbaro dos séculos anteriores e tornou inofensivo ou até mesmo útil aquilo que ainda não destruiu. Schiller enxergava então a sociedade europeia moderna com os mais bondosos olhos:

Por fim, nossos Estados – com que ardência, com que arte eles se integraram uns aos outros! Irmanados de maneira muito mais duradoura pela imposição benevolente da miséria do que anteriormente pelos acordos festejados! Uma guerra permanentemente encarniçada garante a paz e o amor próprio de um Estado o transforma em vigia do bem-estar do outro. A sociedade europeia de Estados parece ter se transformado em uma grande família. Os parentes podem até polemizar uns com os outros, mas não dilacerá-los. (2018, p. 313)

Num espaço de poucos séculos o homem mudou completamente os seus costumes e valores, e todas as habilidades que adquiriu nesse tempo, todos os impulsos artísticos, todas as criações da razão, escreve Schiller, nasceram de dentro do próprio homem. A humanidade se desenvolve a partir de si mesma como algo orgânico. O que impulsionou todas essas mudanças? Por quais circunstâncias passou o homem desde seu início até agora? O que o fez passar de “hostil habitante das cavernas para um pensador intelectualmente brilhante, para um cosmopolita culto? A História universal dá uma resposta a essa pergunta”, afirma Schiller (2018, 314).

É a História universal que explica toda a diversidade que existe na humanidade e nas culturas que desenvolve, pois ela é a única que acompanha o homem em todas as suas ações e por isso sabe as razões de todas as mudanças que sofreu desde que saiu da animalidade. O mesmo povo quando visto em diferentes espaços de tempo revela profundas diferenças; assim como gerações contemporâneas revelam também diferenças quando estão em países diferente; que diversidade de hábitos, leis e costumes, escreve Schiller, “[q]ue mudança brusca das trevas para as luzes, da anarquia para a ordem, da felicidade para a miséria, mesmo quando observamos o homem no pequeno pedaço do globo chamado Europa” (2018, p. 314).

Schiller compreende que todos os eventos, estados e configurações pelos quais passou a humanidade desde seu início, culminaram na cultura moderna europeia. Todas os conflitos, as guerras, as dominações de sociedades sobre outras, tudo confluíu para que a consciência do homem sobre si mesmo e sobre o mundo se desenvolvesse ao ponto em que se encontra hoje:

Até mesmo o fato de nos encontrarmos juntos, neste instante, com este grau de cultura nacional, com esta língua, esta moral, estes privilégios civis, com este padrão de liberdade de consciência, é talvez o resultado de todos os acontecimentos mundiais pretéritos: *toda* a História universal nos seria necessária ao menos para nos esclarecer esse momento. (2018, p. 314)

Para demonstrar que a Alemanha e a Europa no geral deviam sua atual configuração a todos os eventos passados que lhes ocorreram, Schiller faz uma recapitulação dos principais

conflitos históricos que a região enfrentou ao longo dos séculos desde seus primórdios, conflitos religiosos e políticos sobretudo.

Para que nos encontremos cristãos, escreve Schiller, foi preciso que o cristianismo surgisse do judaísmo e que encontrasse o Estado romano tal como o encontrou, para que se espalhasse triunfante pelo mundo e finalmente, derrubasse o trono de César, tudo quanto ocorreu foi necessário.

Dos conflitos entre o clero, os governantes e o povo, surgiu a relativa liberdade de que usufrui o homem europeu moderno. A paz de que desfruta é resultado de muitas guerras e lutas:

Por séculos, o Imperador da Alemanha precisou lutar com os papas, com seus vassallos e com seus vizinhos invejosos; a Europa precisou descarregar seus perigosos excessos nos túmulos da Ásia, a lamentável nobreza feudal viu esvair-se seu espírito de revolta sob leis draconianas, campanhas católicas e cruzadas: até que o caos desconcertante cessasse e as potências estatais beligerantes chegassem a um equilíbrio, cujo prêmio é a tranquilidade de que desfrutamos. (2018, p. 315)

Uma cultura, diante da necessidade de mudança, seja por um conflito, uma descoberta, uma carência, sempre tem de tomar uma outra cultura como exemplo. Essa é uma ideia que aparece no texto sobre a História universal assim como nas *Cartas*, e para Schiller a cultura de maior excelência que deve ser tomada como exemplo é sempre a antiga cultura grega. Schiller escreve que o espírito dos bárbaros nórdicos se reergueu a partir dos exemplos dos antigos gregos e romanos e que a erudição, para merecer o título de “escultora dos seres humanos”, teve de estabelecer “um laço com as musas e as graças”. Mas o ponto de maior importância aqui é que até mesmo a cultura grega deve seu esplendor à toda história atrás de si.

A estrutura pacífica da Europa, afirma Schiller (pensando na estrutura política que se desenhava à época), é resultado das incontáveis invenções, descobertas, revoluções estatais e religiosas que se *encontraram* ao longo do tempo; é resultado das incontáveis guerras, das alianças feitas e desfeitas. Mesmo nas ações mais triviais do cotidiano não podemos deixar de reconhecer nossa dívida com os séculos anteriores, “os mais diversos períodos da história da humanidade desaguardam na nossa cultura, assim como as mais diversas partes do globo em nosso luxo” (2018, p. 316), escreve Schiller. Resumidamente:

Desafia-se, portanto, uma longa sequência de eventos desde o momento presente até o começo do gênero humano, entremeados por uma relação de causa e efeito. Somente a inteligência infinita pode vê-los em sua *totalidade* e *completude*; ao homem são impostos limites mais estreitos. (2018, p. 316)

Somente uma inteligência infinita, ou seja, algo divino, Deus, poderia compreender a ligação entre todos os eventos que compõem o processo de desenvolvimento da humanidade. O homem não possui uma inteligência infinita, sua razão é limitada e incapaz de abarcar a totalidade das coisas e de si mesmo no que tange à sua própria história. Não é possível ao homem reconhecer todos os acontecimentos que determinaram as direções que sua espécie tomou desde que surgiu. O que nos impede de tomar conhecimento acerca de toda a história do mundo (que inclui a história da humanidade)? Schiller cita quatro razões.

A primeira razão é que inúmeros eventos não foram testemunhados por nenhum ser humano ou não foram preservados de forma nenhuma. A esses eventos pertencem todos os que precederam o próprio ser humano ou a escrita, a fonte de todas as tradições é a linguagem, escreve Schiller: “Toda a época anterior à linguagem, por mais rica que seja para o mundo, está perdida para a *história mundial*” (2018, p. 316).

Atrelada à primeira está a segunda razão: depois do nascimento da linguagem os fatos ocorridos puderam ser passados a diante, mas a princípio essa comunicação se deu sob a forma incerta e mutável das sagas, afirma Schiller. Por se transmitirem oralmente, com a sequência de gerações essas sagas foram sofrendo alterações ao longo dos séculos, e a perspectiva sobre os eventos passados foram se modificando junto com as sagas que os propagavam. Assim Schiller conclui: “A tradição viva ou a saga oral é uma fonte pouco confiável para a História de modo que todos os eventos anteriores à invenção da escrita estão *definitivamente perdidos*” (2018, p. 317).

O terceiro motivo é que a própria escrita também não é perene, muitas coisas podem acabar com os registros, o tempo e o acaso, explica Schiller, encarregam-se de destruir incontáveis obras da Antiguidade, desse mundo pregresso apenas algumas ruínas foram preservadas graças ao livro impresso. Mas a maior parte desse mundo está perdido para a História universal.

A quarta e última razão é que a maior parte do que foi preservado dos séculos anteriores foi deturpada pela perspectiva dos seus narradores, afirma Schiller, deturpada por suas paixões, estupidez e até mesmo genialidade (no caso daqueles que proposital e conscientemente alteram a narração dos fatos a seu próprio favor). Por isso, explica Schiller, surge logo uma desconfiança diante dessas narrações, e essa desconfiança não se aplica somente ao passado, mas também ao presente. Mesmo hoje em dia, quando ocorre qualquer coisa, é preciso indagar várias testemunhas e balancear seus depoimentos para encontrar a verdade sobre os fatos em meio a suas falas contraditórias.

Após esses descontos, explica Schiller, o que nos sobra é o material da História em seu sentido mais amplo. Desse material o que pertence à História universal? De todos os fatos a História universal destaca alguns: “aqueles que tenham influenciado de maneira essencial, coerente e facilmente discernível a forma *atual* do mundo e a situação da geração de hoje” (2018, p. 317).

A verdadeira história do mundo parte da origem das coisas e vai até sua ordem atual. O pensamento do historiador faz o movimento contrário, parte da atualidade e se encaminha para a origem das coisas. Schiller explica que, “se ele percorrer esse caminho passo a passo até o início, não dos tempos, [...], mas dos documentos, então, caberá a ele retornar pelo caminho percorrido e fazer o caminho ascendente, [...]. Essa é a História mundial que nós temos [...]” (2018, p. 317). A História do mundo depende, então, da riqueza ou escassez de fontes, afirma Schiller.

Sendo assim, existem lacunas na História mundial, por mais que os fatos ocorram e se liguem de maneira ordenada e uniforme, na História eles se estruturam de maneira contingencial e sem conexão. Por essa razão, há um descompasso entre o mundo e o processo da História mundial, explica Schiller, e exemplifica lindamente essa irregularidade: “Enquanto aquelas [as mudanças mundiais] podem ser comparadas com uma correnteza contínua, a História universal é apenas uma luz que incide aqui e acolá sobre as ondas” (2018, p. 318). Essas lacunas podem ser gigantescas. Por exemplo: identifica-se a influência da religião cristã em todo cenário do mundo ocidental contemporâneo, mas não é possível identificar com precisão a origem exata do próprio cristianismo.

Se não fosse pela *inteligência filosófica*, a história mundial, o conjunto de todos os fatos, seria um aglomerado de fragmentos e jamais mereceria o nome de ciência, escreve Schiller. A inteligência filosófica, mediante conexões artificiais, “eleva esse agregado à condição de sistema, a um todo racional e coerente” (2018, p. 318). A ordem dos acontecimentos que compõe a história do desenvolvimento da humanidade não é dada pela própria história do mundo, e sim pela inteligência filosófica. Ela projeta no conteúdo disforme da soma dos fatos uma ordem que lhe é interna e particular, uma ordem que é própria da estrutura intelectual humana:

Sua autoridade reside na uniformidade e na inalterável unidade das leis da natureza e da alma humana, cuja unidade é a causa de eventos da mais longínqua antiguidade, sob a influência das mesmas condicionantes exteriores, retornem nos processos temporais dos dias de hoje; e de que também, a partir dos eventos mais recentes, que estão em nosso campo de

visão, uma nova conclusão pode ser feita e uma nova luz pode ser incidida, retrospectivamente, sobre tempos imemoriais. (2018, p. 3018)

A filosofia é a responsável por dar uma unidade à História universal, isto é, somente ela é capaz de identificar dentre os acontecimentos da história do mundo, aqueles que dizem respeito à formação da humanidade e correspondem aos avanços e reveses do homem ao longo de seu desenvolvimento.

3.2 Sobre a contribuição da filosofia para a compreensão da História Universal

Como se articulam essas “conexões artificiais” das quais se utiliza a filosofia para compreender a História universal, o processo de desenvolvimento da humanidade? A inteligência filosófica trabalha a partir de analogias, e esse método é um auxílio poderoso para a compreensão da História universal, escreve Schiller, mas é uma ferramenta que deve ser usada com cuidado e sensatez.

O espírito filosófico quer unidade, quer totalidade, busca sobretudo encontrar a ordem entre as coisas capaz de explicar a harmonia que ele enxerga no todo, por isso o espírito filosófico não pode se demorar muito tempo no trato com o material da História universal, escreve Schiller, pois do contrário será levado por seu irresistível impulso à concordância e acabará visualizando conexões que talvez não existam de fato. Se se deixar levar por esse impulso, cada vez maior será sua inclinação de compreender como *meio* e *fim* aquilo que entende como *causa* e *efeito*: “Um fenômeno após o outro, tudo começa a se desprender do acaso cego e da liberdade anárquica, e a se configurar como um todo harmonioso (que somente existe em sua imaginação) [...]” (2018, p. 318).

É preciso cuidado, pois uma vez projetada na História essa ordem que só existe em sua cabeça, torna-se cada vez mais difícil para o filósofo acreditar que a realidade não lhe corrobora, “ser-lhe-á penoso atribuir novamente ao domínio cego da necessidade o que começara a ganhar, sob a luz emprestada pela inteligência, uma forma tão brilhante” (2018, p. 319). O filósofo retira de si mesmo a harmonia que encontra no conjunto dos fatos, isto ele, ele emprega ao mundo sua intencionalidade racional e à História universal um princípio teleológico. É a mente filosófica que atribui uma finalidade ao processo de formação do homem. Com este princípio, escreve Schiller:

[...] o espírito filosófico a atravessa [atravessa a História universal] e dá por comprovável todo fenômeno que lhe é oferecido por esse grande palco. Ele

vê esse princípio *confirmado* por milhares de fatos determinados e igualmente *contraditos* por tantos outros fatos; mas na medida em que, na sequência das alterações que ocorrem no mundo ainda faltam muitos elos, na medida em que o destino ainda reserva para si o sentido de muitos fatos, ele declara a questão *indefinida*, e vence aquela opinião que oferece maior satisfação à inteligência e maior felicidade aos corações. (2018, p. 319)

O espírito filosófico preenche com a própria ordem de seus princípios internos as lacunas que existem na história do mundo, e assim dá unidade à História universal. Mas essa ordem que se projeta no processo de desenvolvimento do homem não se confirma jamais na realidade, é sempre uma questão indefinida e por isso mesmo eternamente válida e renovada, é uma questão em aberto para a qual o espírito filosófico de tempos em tempos confere uma nova resposta – a que no momento mais satisfaz a inteligência e que mais traz felicidade ao coração.

Trabalhando desta maneira, procurando com cuidado as conexões que dão coerência e totalidade à história da formação da humanidade, a História universal trará luz à inteligência do homem e estímulo benevolente ao seu coração. A História universal, desenhada pelo espírito filosófico, dá aos indivíduos uma noção de sua essência e lhes ascende à ideia de humanidade:

À medida que a História mundial acostumar os homens a se integrarem com o passado e a anteciparem os resultados do futuro distante: - ela tenderá a apagar as fronteiras entre o nascimento e a morte que restringem de maneira tão estreita e opressora a vida do homem e ampliará, como se fosse uma ilusão de ótica, sua breve existência por um espaço infinito e, imperceptivelmente, o indivíduo será alçado à sua espécie. (2018, p. 319-320)

A filosofia participa do processo de formação da humanidade na medida em que é a única capaz de reconhecer esse processo e identificar seus possíveis resultados. Eis a razão de a filosofia participar da ideia de *Bildung* para além do que respeita ao processo individual do desenvolvimento dos homens, e sim também no que diz respeito ao processo geral de desenvolvimento da humanidade.

A filosofia auxilia no processo de reconhecimento da História universal e também no reconhecimento de seu valor. Não é possível que o homem valorize sua natureza sem antes dar-se conta dela, e é a filosofia que permite isso:

Somente com a história os *senhores* aprenderão a atribuir valor a bens que, pela força do hábito e por estarem simplesmente à disposição, não recebem a nossa gratidão: bens estimados e caros, nos quais está grudado o sangue dos

melhores e dos mais nobres, que precisaram ser conquistados por meio do trabalho pesado de gerações! (2018, p. 320)

A filosofia clareia a dívida que temos tanto com as gerações passadas quanto com as gerações futuras. Assim como os homens dos séculos anteriores tiveram de enfrentar terríveis batalhas às quais sucumbiríamos, também nós temos de travar as guerras que as gerações futuras seriam incapazes de suportar. Schiller conclui sua aula inaugural fazendo uma incitação aos seus ouvintes:

Também a partir de nossos *meios*, precisa brilhar em nós um desejo de deixar uma contribuição para o rico legado da verdade, moralidade e liberdade herdados de épocas anteriores e que devemos devolver ainda mais rico para o mundo vindouro, e, a partir dessa eterna cadeia em que estão entrelaçados todos os gêneros humanos, legitimar nossa existência transitória. [...]. Cada conquista é um caminho que se abre para a eternidade, digo: para a verdadeira eternidade em que a ação vive e segue adiante, ainda que nome de seu autor já tenha ficado para trás. (2018, p. 321)

O espírito filosófico explica a busca do homem por si mesmo, e a filosofia é o terreno onde essa busca se dá, onde se revela a história da humanidade e se descortina o seu destino.

CONCLUSÃO

No interior do tema da *Bildung* (que se encontra no centro da filosofia schilleriana) fizemos a seguinte pergunta: qual o papel da filosofia no processo de desenvolvimento da humanidade?

Buscamos uma resposta a partir da análise das noções de formação e jogo em Schiller. Conforme entendemos, o jogo é a condição da formação e, considerado em seu sentido mais amplo, corresponde a uma espécie de transbordamento da própria vida, a um movimento da vida em direção a si mesma pelo qual ela se compreende e se desenvolve.

Na humanidade, o jogo caracteriza toda atividade que, não sendo imposta por nenhuma necessidade, tem em si mesma seu sentido e objetivo, toda atividade cujo caráter é marcado pela pura exteriorização e livre desenvolvimento de uma potencialidade ou de um talento humano, toda atividade que serve à formação, ao pleno e harmônico desenvolvimento capacidades e faculdades do homem.

Filosofia é jogo, pois o interesse filosófico nasce de uma pura necessidade de desenvolvimento intelectual, nasce do puro interesse do homem por si mesmo, por sua própria formação. Como vimos, faz parte necessariamente do ideal de formação individual o desenvolvimento das capacidades intelectuais e a filosofia é o terreno onde isso acontece. Mas a principal contribuição da filosofia para a formação se dá no plano histórico, no processo histórico de formação da humanidade.

A História Universal é, segundo Schiller, a história do desenvolvimento do homem, o processo de formação da humanidade. Porém, a História Universal não possuiria uma unidade reconhecível se não fosse pela filosofia; é a filosofia que identifica a relevância de determinados acontecimentos e os ordena num todo coeso capaz de explicar o avanço da espécie.

A História do mundo por si só não explica o desenvolvimento da humanidade, pois concretamente ela não é mais que um aglomerado de acontecimentos que sozinho não revela sentido algum. É o espírito filosófico, guiado por seu próprio e interno senso de ordem, que conecta determinados fatos e forja, sob a égide da razão, a unidade da História Universal.

Apenas a filosofia, através da reflexão que realiza sobre a História e o destino da humanidade, é capaz de reconhecer o processo histórico de formação do homem (reconhecer os elementos que o impulsionam e sustentam), e não somente é capaz de reconhecer esse processo, como também de orientá-lo. A arte, por exemplo, é o principal instrumento da

formação humana (não o único e sim o principal, o mais eficaz), e é a filosofia que reconhece e afirma isso.

Sendo assim, conclui-se que o papel da filosofia no processo de formação da humanidade é o de reconhecer esse processo, identificando os fatores que no passado contribuíram para o estado em que nos encontramos hoje, e orientá-lo, indicando os instrumentos dos quais devemos nos valer para alcançar um futuro melhor.

REFERÊNCIAS

BARBOSA, Ricardo. Introdução. *In*: SCHILLER, Friedrich. **Cultura estética e liberdade**. Organização e tradução de Ricardo Barbosa. São Paulo: Hedra, 2009.

BARROSO, Maria do Sameiro. Schiller, DoctorMedicinae. *In*: **Schiller, Cidadão do Mundo**. Lisboa, CEEA/CFUL, 2007, p. 147-174.

HOBBSAWM, Eric J. **A era das revoluções: Europa 1789-1848**. Tradução de Maria Tereza Lopes Teixeira e Marcos Penchel. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

LUKÁCS, G. O Humanismo Clássico Alemão – Goethe e Schiller (tradução de Hilda Vieira de Castro Merquior). *In*: _____. **Ensaio sobre literatura**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965, p. 163-177.

RIEDEL, Wolfgang. Viragem antropológica: Schiller como pensador da ‘época da charneira’. Tradução de Teresa R. Cadete. *In*: CADETE, T. M. L. R.; SANTOS, L. R. (Coord.). **Schiller, Cidadão do Mundo**. Lisboa: CEEA/CFUL, 2007, p. 35-55.

ROSENFELD, Anatol. Introdução. *In*: SCHILLER, F. **Cartas sobre a Educação Estética da Humanidade**. São Paulo: EPU, 1991, p. 7-34.

SCHILLER, Friedrich. **A educação estética da humanidade numa série de cartas**. Tradução de Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1995.

_____. **Cultura estética e liberdade**. Organização e tradução de Ricardo Barbosa. São Paulo: Hedra, 2009.

_____. De la connexion de lanatureanimale de l’hommeavec as naturespirituelle. *In*: **Oeuvres**. Tradução de Ad. Régnier. Paris. LibrairieHachetteet Cie. 1873

_____. Qu’est-ce que l’histoireuniverselle et pourquoi l’étudie-t-on?. *In*: **Oeuvres**. Tradução de Ad. Régnier. Paris. LibrairieHachetteet Cie. 1868

_____. O que significa e com que finalidade se estuda História Universal?. Tradução de Pedro Spínola Pereira Caldas. **Cadernos de História**, Belo Horizonte, n° 30, 2018. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/cadernoshistoria/article/view/18121/13442>. Acesso em: 29 nov. 2018.

SUZUKI, Márcio. Notas. *In*: SCHILLER, Friedrich. **A educação estética da humanidade numa série de cartas**. Tradução de Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1995.

SÜSSEKIND, Pedro. A Grécia de Winckelmann. **KRITERION**, Belo Horizonte, n° 117, Jun./2008, p. 67-77.

WINCKELMANN, Johann. Reflexões sobre a imitação das obras gregas na pintura e na escultura. **Reflexões sobre a arte antiga**. Movimento, 2016.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

BARBOSA, Ricardo. Schiller e a cultura estética. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

_____. A especificidade do estético e a razão prática em Schiller. KRITERION, Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006, n°112, p. 229 – 242. Fev/2006

CAVALCANTI, C. Apresentação. *In*: GOETHE, J. W.; SCHILLER, F. **Companheiros de viagem: Goethe e Schiller**; tradução: Claudia Cavalcanti. São Paulo: Nova Alexandria, 1993.

GOETHE, J. W. **Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister**; tradução de Nicolino Simone Neto; apresentação de Marcus Vinicius Mazzari; posfácio de Georg Lukács. São Paulo: Editora 34, 2009 (2ª Edição).

GOETHE, J. W.; SCHILLER, F. **Companheiros de viagem: Goethe e Schiller**; tradução: Claudia Cavalcanti. São Paulo: Nova Alexandria, 1993.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Tradução de Valério Rohden e UdoBaldurMoosburger. São Paulo : Abril Cultural, 1980.

LUKÁCS, G. Posfácio. *In*: GOETHE, J. W. **Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister**; tradução de Nicolino Simone Neto; apresentação de Marcus Vinicius Mazzari; posfácio de Georg Lukács. São Paulo: Editora 34, 2009 (2ª Edição).

MAZZARI, M. V. Apresentação. *In*: GOETHE, J. W. **Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister**; tradução de Nicolino Simone Neto; apresentação de Marcus Vinicius Mazzari; posfácio de Georg Lukács. São Paulo: Editora 34, 2009 (2ª Edição).

ROSENFELD, Anatol. **Teatro Moderno**. São Paulo: Ed. Perspectiva S.A, 1997.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Do contrato social. *In*: _____. **Rousseau**; tradução de Lourdes Gomes Santos Machado. 2. Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. *In:* _____. **Rousseau**; tradução de Lourdes Gomes Santos Machado. 2. Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

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

GALÉ, Pedro. **A estética e suas fronteiras na ilustração**. *In:* Viso: Cadernos de estética aplicada, v. XII, n. 23 (juldez/2018), pp. 94-104. DOI: 10.22409/1981-4062/v23i/254