

## **Superação da dualidade kantiana com Schiller centrada em seu conceito de liberdade estética.**

**Edson Siquara de Souza<sup>1</sup>**

**Resumo:** Este artigo pretende identificar a possibilidade de interpretarmos no pensamento filosófico de Schiller uma unidade, em oposição à dualidade kantiana. Para tal recorreremos ao “centro da coisa” como identificado por Schiller, que se encontra na terceira série de cartas publicadas na *Die Horen*, que formaram, junto com a primeira e a segunda A Educação Estética do Homem.

**Palavras chave:** Schiller, Liberdade, Unidade

**Abstract:** This article aims to identify the possibility of interpreting in Schiller's philosophical thought a unity, as opposed to the Kantian duality. For this we will resort to the "center of the thing" as identified by Schiller, which is in the third series of letters published in *Die Horen*, which formed, together with the first and second series, the Aesthetic Education of Man.

**Key words:** Schiller, Freedom, Unity

Liberdade é seguramente o conceito mais caro para a filosofia de Schiller, Miller afirma que “A ideia de liberdade é tão fundamental em Schiller que todas as outras ideias devem estar relacionadas a ela, se quiserem ser entendidas corretamente.” (MILLER, 1970 p. vii). E para os críticos que alegam que o conceito de liberdade que se encontra em Schiller está vinculado a uma simples harmonia entre razão e sensibilidade, este autor atesta que “Os críticos que minimizam o ideal da liberdade em Schiller, em favor do que consideram ser o ideal mais maduro da harmonia, não compreendem que o ideal da harmonia é ele próprio baseado no da liberdade.” (ibid.).

É importante destacarmos logo de início que existem dois conceitos de liberdade em Schiller: um que é o fundamento de sua teoria estética, que é mais explorado no *Kallias ou sobre a beleza*, e aquele relacionado à vida moral, o que afirma o homem pleno, livre das amarras da barbárie da razão e da selvageria da sensibilidade. Este conceito é melhor ilustrado na sua principal obra, a *Educação Estética do Homem*. Em

---

<sup>1</sup> Engenheiro, Analista de Sistemas, Filósofo, Mestre em Filosofia.

nota, Suzuki confirma o duplo conceito de liberdade em Schiller, “uma que se funda na natureza racional e outra, ‘na natureza mista’ do homem” (SCHILLER, 1989 p. 148), a primeira no sentido kantiano e a outra, mista, que tem em um dos polos sua origem antropológica e psicológica, que aqui esperamos esclarecer, ou seja, sensível, mas mista com a racional.

Como a liberdade em seu sentido racional ou da razão é uma herança kantiana<sup>2</sup>, trataremos aqui especificamente a de origem antropológica e psicológica em Schiller.

O que se segue tem o objetivo de dar uma interpretação do que Schiller denominou de “o centro da coisa”, ou seja, o que seria o fundamento de sua filosofia da liberdade, a base para que ele pudesse desenvolver todo o seu pensamento no que se refere à arte, à moral, à vida política e à educação. O “centro da coisa”, segundo este autor, estaria entre as cartas XIX e XXIII, onde é identificado a origem do caráter antropológico e psicológico do seu conceito de liberdade, que a identificaremos como liberdade estética.

Nossa abordagem para a interpretação que se segue será a de acompanhar Schiller passa-a-passo tentando reconstruir seu argumento, e enquanto estivermos nessa leitura próxima da letra, tentaremos simultaneamente capturar seu espírito. No final iremos não só resumir o argumento reconstruído, mas tiraremos conclusões que julgamos importantes e que não foram explicitamente declaradas por nosso autor.

A terceira série de cartas publicadas na *Die Horen* em 1794 concluem o ciclo da chamada Educação Estética do Homem em uma série de cartas, que se tornou a principal obra da fase filosófica de Schiller. Iniciaremos com a carta XIX, mas teremos que recorrer à carta XXI para tentar tornar mais claro seu argumento.

As cartas XIX e XXI apresentam uma importante dificuldade interpretativa, que tentaremos elucidar. No início da carta XIX, encontramos o seguinte:

É possível distinguir no homem, em geral, dois estados diversos de determinabilidade passiva e ativa, e outros dois estados de determinação passiva e ativa. A explicação desta proposição é o caminho mais breve para o nosso objetivo (SCHILLER, 1989, p. 91).

---

<sup>2</sup> Em nota na carta XIX Schiller indica que “Para evitar mal-entendidos, lembro que a liberdade de que falo não é aquela encontrada necessariamente no homem enquanto inteligência... mas sim aquela que se funda em sua natureza mista” (SCHILLER, 1989 p. 95), ou seja, liberdade mista que surge do equilíbrio entre razão e sensibilidade.

Tentemos entender estes quatro estados: determinabilidade indica uma situação ou estado em que tudo é possível, ou seja, existe uma infinidade de possibilidades, por exemplo para a ação humana se nos detivermos ao que Schiller denomina de determinabilidade ativa, em outras palavras, a mente possui, como agente, infinitas possibilidades de se tornar ativa. Uma determinabilidade passiva, de maneira oposta, indica uma infinidade de possibilidades do homem ser determinado pelo que lhe é externo via os sentidos. Determinação, de uma maneira geral incluindo seu caráter ativo e passivo, indica a realização de uma das possibilidades enquanto determinabilidade. Das infinitas possibilidades de determinabilidade, uma se realiza, tanto em seu caráter ativo como passivo.

Schiller retoma, na carta XXI, esta ideia de dupla determinabilidade e dupla determinação ativa e passiva, com o intuito de esclarecê-la. Ele indica que,

A mente é determinável apenas à medida que não está determinada de modo algum; também é determinável à medida que não é determinada por exclusão, isto é, à medida que não é limitada em sua determinação. Aquela é mera ausência de determinação (ilimitada porque sem realidade); esta é a determinabilidade estética (não tem limites porque unifica toda a realidade) (SCHILLER, 1989, p. 101).

Notemos o uso do termo ‘determinável’: determinabilidade é um estado que indica infinitas possibilidades; determinação é a realização de um daqueles estados; determinável seria o que realiza ou o mecanismo, ou ainda, o que transforma um estado de determinabilidade para o de determinação, sendo, assim, a ação ou movimento de um estado a outro. No trecho acima, no primeiro momento, Schiller indica apenas que a mente, enquanto em um estado de determinabilidade, ou seja, sem realizar a passagem deste estado ao de determinação, é, como indicamos, ilimitada e sem realidade, portanto ausente de determinação. Mas no segundo momento, quando a mente é determinável, mas não sendo limitada em sua determinação, é um estado indicado por Schiller como de determinabilidade estética. Podemos entender aqui que a determinabilidade estética amplia o leque de possibilidades das determinações possíveis e, neste sentido, nos dá a liberdade que nos é possível.

Nestes dois trechos Schiller parece trazer uma questão que é problemática inclusive em nossos dias, ou seja, o da existência, ou não, do livre arbítrio<sup>3</sup>. Schiller como médico e especialmente interessado na fisiologia e psicologia, não acreditava, entendemos, no livre arbítrio, pois sendo o universo ou a natureza determinados por leis e sendo o homem parte da natureza, mesmo sendo ele o que mais se aproxima da liberdade, é, no entanto, determinado como a natureza. Mas Schiller neste segundo trecho chama a atenção para esta ‘determinabilidade estética’, como sendo um estado em que a mente ‘não é limitada em sua determinação’, ou seja, podemos entender que mesmo limitada ou determinada, a determinabilidade estética seria um estado em que o homem alarga seus limites, ou seja, o determinável admite outras possibilidades além da cadeia determinista natural. O homem, como membro da natureza e potencialmente mais livre, realiza o máximo de sua liberdade neste estado que ele denomina estético.

Na sequência da carta XXI, Schiller afirma que,

A mente é determinada, em geral, tão logo seja apenas limitada; é também determinada, contudo, à medida que limita a si mesma a partir da capacidade absoluta própria. Encontra-se no primeiro caso quando sente; no segundo quando pensa (ibid.).

Quando Schiller afirma que a mente sente, ele quer dizer quando a mente é determinada pela experiência, via sentidos, do mundo externo, normalmente identificado a um caráter egoísta, pois o homem deseja a matéria. É recorrente a ideia em Schiller, mas também em Kant, que a sensibilidade nos foi dada pela natureza para a possuímos enquanto matéria, daí seu caráter egoísta. A diferença em Schiller é que ele admite também uma sensibilidade que ele denomina de fina, não egoísta, que nos dá um prazer especial quando encontramos determinados objetos, principalmente, mas não exclusivamente, na arte. Mas a mente é também determinada por ela mesma quando limita sua capacidade absoluta. Mas no estado estético, no entanto, a mente alarga esta limitação, estendendo sua capacidade ao máximo de sua liberdade. O homem quando pensa, portanto, pode alargar sua limitação, fazendo-se, assim, livre.

Ele continua neste mesmo parágrafo afirmando que,

---

<sup>3</sup> Ver especialmente o projeto *Big Questions in Free Will* de 2010 coordenado pelo Dr. Alfred R. Mele et al (<https://philosophyandscienceofself-control.com/big-questions-in-free-will-publications/>, acesso em 18/11/2019).

O que, portanto, o pensar é em vista da determinação, a constituição estética é em vista da determinabilidade; aquele é limitação por força interior infinita; esta é negação por plenitude interior infinita (ibid.).

Também este um trecho complexo, mas podemos admitir que o pensar enquanto uma combinação entre razão e entendimento, aquela livre, esta determinada pelas categorias kantianas, mas mesmo combinadas ainda assim determinadas, possuem como determinação de sua limitação uma força interior, que para Schiller é infinita. Nos parece que Schiller indica que tanto razão, quanto entendimento, possuem potencial para se tornarem ilimitados, ou seja, que ambas as faculdades podem se desenvolver continuamente, tanto no indivíduo, quanto na espécie, antecipando, talvez, um conceito atual de neuroplasticidade, o que parece ser o caso. Mas a constituição estética clama por plenitude interior infinita, ou seja, seria este um estado que “força” o homem no sentido de atingir sua plenitude, quer dizer, seria neste estado em que o homem é impulsionado a desenvolver seu caráter.

No que se segue, Schiller afirma que:

Assim como sentir e pensar se tocam num único ponto, enquanto nos outros se distanciam um do outro ao infinito, pois que nos dois estados a mente determina que o homem seja exclusivamente algo – ou indivíduo ou pessoa -, assim também a determinabilidade estética só coincide com a mera ausência de determinação num único ponto em que excluem toda existência determinada, pois em todos os outros são infinitamente distintas, como nada e tudo (ibid).

Sentir e pensar se tocam no mesmo ponto para formar uma representação, ou seja, o ponto na qual razão (aqui razão e entendimento como uma faculdade, em certo sentido superior) e sensibilidade se encontram para formar uma representação. Neste único ponto seria possível identificarmos uma unidade ou união entre razão e sensibilidade, pois em qualquer outro ponto, razão e sensibilidade “se distanciam um do outro ao infinito”. A dualidade do homem é marcada na filosofia de Kant por este distanciamento ao infinito entre razão e sensibilidade, como se fossem dois mundos. Mas a mente nestes dois estados, enquanto sente é indivíduo, portanto, mutável, e enquanto pensa, é pessoa, portanto permanente, determina que o homem seja *exclusivamente* apenas um deles. Mas a determinabilidade estética é tão somente ausência de determinação, ou seja, neste estado, pode-se afirmar que o homem ou não é só indivíduo ou não é só pessoa, ou é ambos ao mesmo tempo, neste sentido único.

Na conclusão deste parágrafo, Schiller afirma que,

Portanto, se ausência de determinação por falta era representada como um infinito vazio, a liberdade de determinação estética, que é a contrapartida real daquela, tem de ser considerada como uma infinidade plena; representação esta que coincide perfeitamente com aquilo que as investigações precedentes ensinam (ibid.).

A infinidade plena aqui tem que ser entendida como liberdade, pois não há determinação nem da razão, nem da sensibilidade egoísta. Assim, como Schiller indica no parágrafo seguinte, no estado estético, o homem poderia ser considerado como um *zero*, como um vazio, pois não é determinado por nenhum dos estados opostos. Mas esta interpretação é incompleta, pois é neste estado de liberdade que o homem tem condições de realizar sua própria vontade, sua humanidade. Neste estado, segundo nosso autor, o homem é indiferente a qualquer ação para o conhecimento ou intenção moral, não objetiva encontrar nenhuma verdade, não se preocupa em cumprir nenhum dever, não funda nenhum caráter nem ilumina a mente. Ele afirma que pela cultura estética, o homem permanece indeterminado quanto ao valor e a dignidade pessoais, pois “tornou-se-lhe possível pela *natureza* fazer de si mesmo o que quiser” (SCHILLER, 1989, p. 102), pois, neste estado, lhe é devolvida a liberdade de ser o que deve ser.

No parágrafo seguinte, encontramos um momento importante para a defesa de uma unidade no pensamento de Schiller (em oposição a ideia de uma dualidade fundante em sua filosofia), pois ele afirma, primeiramente, que,

Pois, se lembrarmos que justamente essa liberdade lhe havia sido tomada pela coerção unilateral da natureza na sensação e pela legislação exclusiva da razão no pensamento, temos de considerar a capacidade que lhe é devolvida na disposição estética como a suprema de todas as dádivas, a dádiva da humanidade (ibid.).

Como veremos quando retornarmos à carta XIX, o homem quando ainda em formação, sem ter ainda razão e sensibilidade desenvolvidas e interligadas para formar uma representação era, em todos os termos, livre, segundo a lógica schilleriana, pois o estado estético acima descrito é um estado no qual o homem não é determinado nem por uma ou por outra força, mas fica livre, como era antes de lhe surgir razão e sensibilidade. Defendemos que este estado original, que é o caráter antropológico do pensamento do nosso filósofo, pode ser interpretado como uma lembrança, um estado que quando deixamos de ter com o surgimento da razão e sensibilidade egoísta, nos faz desejar voltar a este estado. Em certo sentido este estado fica como um desejo, que no caso do homem

é fundante, originário, e que caracteriza a parte psicológica da interpretação da liberdade estética, um desejo original de sermos livres. A dádiva da humanidade é termos a experiência de retorno àquele estado original de liberdade, que alcançamos neste estado estético, daí o prazer que sentimos quando neste estado. A suprema de todas as dádivas é devolvida ao homem neste estado, o que lhe confere o caráter de humano, como uma universalidade.

Mas Schiller completa ainda indicando que,

É claro que ele já possui esta humanidade, como predisposição, antes de cada estado determinado a que possa chegar, mas ele a perde de fato em cada estado determinado a que chega, e ela tem de ser-lhe devolvida sempre de novo pela vida estética, para que ele deva poder passar a um estado oposto (ibid.).

Antes de cada estado determinado, ou seja, antes do domínio da razão ou da sensibilidade egoísta, ele já possuía esta humanidade, que no estado estético, como já dito, lhe é devolvida. Mas este retorno a sua humanidade, segundo Schiller, só é possível pela via estética. O homem, portanto, ainda sem razão ou sensibilidade, já possuía sua humanidade que fica “adormecida” quando surgem razão e sensibilidade, mas ele, na verdade, jamais a perde. É no estado estético que ele volta à encontrá-la.

Para Schiller então, a beleza é nossa segunda criadora, pois a natureza lhe dá a humanidade em primeiro lugar, e devemos reconquistá-la pela via estética, pois esta nos capacita para a humanidade, mas o uso dela depende da determinação de nossa própria vontade (SCHILLER, 1989, p. 102/103).

Retornamos agora ao ponto que havíamos deixado na carta XIX. Nela, Schiller afirma que “O Estado do espírito humano antes de qualquer determinação pela impressão dos sentidos é uma determinabilidade sem limites” (SCHILLER, 1989 p. 91), ou seja, existe um momento do desenvolvimento do ser humano no qual ainda não é possível a formação de uma representação, daí a ideia de que a imaginação tem acesso a uma infinitude de espaço e tempo. Quando o homem é afetado pelos sentidos gera-se então uma representação, uma ideia, uma significação, ou seja, um conteúdo, o que estabelece simultaneamente a ocorrência de uma “força agente”, que habita assim um mundo agora determinado, “embora enquanto mera capacidade fosse ilimitada” (ibid.). Em um sentido a infinitude, ou a liberdade, se perde, mas é a partir desta determinabilidade, que sempre

nos acompanhará, que nos tornamos agentes e vivemos, pois “É somente através de limites, portanto, que chegamos à realidade” (ibid.).

No quarto parágrafo desta carta encontramos um ponto importante para entendermos este caráter antropológico e psicológico do sentido de liberdade em Schiller, pois ele indica que esta ‘realidade’ não poderia surgir apenas de uma “mera exclusão, e nenhuma representação jamais surgiria de uma mera impressão sensível se não existisse algo *de que* se exclui, se a negação não fosse referida a algo positivo e se da não-posição não surgisse a posição mediante um estado-de-ação absoluto”<sup>4</sup> (ibid.). Ou seja, a impressão sensível ocorre em algo já existente e com potencial de ação, que antes da impressão é livre, mas com ela perde para sempre essa liberdade. Isto que já existe antes da impressão sensível é, segundo Schiller, a mente e sua ação “chama-se julgar ou pensar” (ibid.). O pensamento resulta então da ação da mente em julgar ou pensar quando da impressão sensível como algo positivo, ou seja, a exclusão do vazio infinito determinado pelos sentidos faz surgir o pensamento. Isto leva Schiller a afirmar que “É somente pela parte que chegamos ao todo, somente pelos limites que chegamos ao ilimitado; por outro lado, é somente pelo todo que chegamos à parte, somente pelo ilimitado chegamos ao limite” (SCHILLER, 1989 p. 92). É importante notar que os pares, limitado e ilimitado, finito e infinito, determinado e livre, coexistem e, na verdade, um só existe devido ao outro. Mas é de se perguntar, no entanto, se Schiller advoga uma dualidade na constituição do ser em sua origem, pois até aqui o humano surge da contribuição simultânea do sensível e da mente que julga ou pensa. Mas já notamos uma fase em que Schiller defende não haver pensamento nem sensibilidade, mas já existir um corpo que se desenvolve para se tornar humano e, em certo sentido, já possui nele a humanidade, pois neste momento ele é livre. É neste ponto inicial, anterior à dualidade, que defendemos uma unidade que é importante, como veremos, para o conceito fundamental de liberdade em Schiller<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> “Força Agente” e “Estado-de-ação absoluto”, segundo Suzuki, em nota, são conceitos tirados de Fichte, mas nos parece que relevante é percebermos que na origem, para Schiller, o ser ou esta ‘coisa’ é uma unidade, ou seja, não haveria dualidade na origem em Schiller, como também não há em Fichte. Para Schiller este momento da existência do ser que se tornará um homem, seu momento realmente livre, fica como uma memória ou afeto que o fará buscar para sempre esta experiência como uma vontade sem fim e autodeterminada. Mas teremos momentos, principalmente na arte segundo Schiller, mas também na filosofia segundo Fichte, e até na religião segundo Freud (ver especialmente *O Mal Estar na Civilização*, 1930), nos quais podemos sentir esta liberdade.

<sup>5</sup> Beiser parece concordar com esta unidade em Schiller, quando afirma que para este “os seres humanos são indivisíveis, que seus poderes formam uma unidade orgânica. Essa convicção está por trás de sua interpretação do mito de Vênus. Como toda poesia grega, o mito de Vênus expressa, Schiller diz, a admirável filosofia que a humanidade é em última análise uma, de que ‘natureza e moralidade, matéria e espírito, terra e céu, fluem maravilhosamente juntos’” (BEISER, 2005 p. 101).



Schiller afirma que há um abismo entre sensação e pensamento (ou seja, em momento posterior àquele que indicamos como inicial), como já havíamos identificado, e que ele é infinito e que “sem a interferência de uma faculdade nova e autônoma é eternamente impossível que do individual surja algo universal, que do contingente surja o necessário” (SCHILLER, 1989 p. 92). Esta faculdade nova e autônoma possui sua expressão no pensamento, cuja manifestação se dá mediante os sentidos. A beleza (cuja ideia ainda iremos explicitar) é o que proporciona às faculdades de pensar “liberdade de se exteriorizarem segundo suas leis próprias” (ibid.) e que age como um meio de “levar o homem da matéria à forma, das sensações a leis, de uma existência limitada à absoluta” (ibid.).

Mas Schiller afirma que, na verdade, “temos diante de nós o espírito finito, não o infinito” (SCHILLER, 1989 p. 93), ou seja, é este espírito finito “que se torna ativo através da passividade, que chega ao absoluto somente através das limitações, que age e forma somente à medida que recebe matéria” (ibid.). É este espírito finito que conjuga o impulso pela forma e pelo absoluto o impulso pela matéria e pelos limites; é ele que realiza simultaneamente estes impulsos. Só podemos interpretar que o ‘espírito finito’, como realizador tanto do impulso para o absoluto quanto para o impulso pela matéria, é a unidade fundamental e originária, portanto e mais uma vez, não haveria no pensamento de Schiller uma dualidade<sup>6</sup> na formação do homem. É o espírito finito que cria a dualidade após a primeira impressão dos sentidos.

Essas tendências opostas, o formal e o sensível, coexistem no mesmo ser (novamente após a fase em que eles nem existiam), mas para Schiller o filósofo transcendental, diferentemente do metafísico, admite que não só não existe incompatibilidade entre estes dois conceitos, o da unidade absoluta e o dos dois impulsos como coexistentes, mas afirma “os dois conceitos como condições igualmente necessárias da experiência, sem preocupar-se mais com a possibilidade de ligação” (ibid.). Schiller ainda afirma que “Esta coexistência de dois impulsos fundamentais em nada contradiz, aliás, a unidade absoluta do espírito, logo que o distingamos dos dois impulsos” (ibid.).

---

<sup>6</sup> Reconhecemos que a questão da Dualidade ou Unidade no pensamento de Schiller não é consenso entre os comentadores, mas aqui tentamos defender a hipótese de que para Schiller somos uma unidade, cuja origem é livre e temos, como destino comum, a liberdade. Consideramos importante para a correta interpretação da liberdade em seu sentido antropológico e psicológico em Schiller, o caráter de unidade e não de dualidade. Procuraremos identificar porque alguns comentadores, que defendem a dualidade em Schiller, preferirem se concentrar na segunda sequência de cartas e não na terceira.

Desta maneira, sobre a questão de uma dualidade como fundante no pensamento de Schiller, podemos, na verdade, interpretá-la como existente se considerarmos os dois impulsos coexistindo (forma e matéria, após a primeira impressão dos sentidos, no espírito finito), ou negando-a, quando consideramos uma unidade absoluta, o espírito finito. A princípio, poderíamos considerar Schiller como concordando com a coexistência de ambos, digo tanto a da unidade absoluta ou espírito finito quanto a do dois impulsos<sup>7</sup>; talvez por ser para ele indiferente preferirmos uma a outra, ou seja, neste sentido, podemos considerar Schiller como advogando a unidade e a dualidade simultaneamente, não havendo, segundo seu pensamento, uma contradição. Podemos, no entanto, dar uma interpretação adicional que advogaria pela unidade como constituinte no pensamento de Schiller, na qual ele afirma que,

Cada um destes dois impulsos fundamentais (*forma e matéria*), tão logo se tenha desenvolvido, empenha-se, natural e necessariamente, por sua satisfação, e justamente porque ambos se esforçam necessariamente por objetos opostos, este duplo constrangimento suprime-se reciprocamente, e a vontade afirma uma perfeita liberdade entre ambos (ibid., grifos meus).

Esses dois impulsos fundamentais surgem após serem desenvolvidos, ou seja, como já havíamos indicado, houve um tempo em que eles não estavam desenvolvidos (que é exatamente o que ele advoga como vimos), ou até sequer existiam, mas o ser ou unidade absoluta já existia como foi demonstrado. Daí decorre que a unidade absoluta ou espírito finito desenvolve estes dois impulsos a partir de um único impulso, o que então nos conduziria também a uma interpretação de unidade original em Schiller<sup>8</sup> como fundante e não a de dualidade<sup>9</sup>. A unidade absoluta ou espírito finito se desenvolve para, no limite, libertar este ser, pois possui um impulso que o determina a buscar sua liberdade, indo em direção ao que Fichte denominou de Eu Absoluto, totalmente livre. Alguns comentadores defendem a posição de dualidade original em Schiller. Cecchinato, por exemplo, afirma que para ele<sup>10</sup>,

---

<sup>7</sup> A unidade absoluta ou o espírito finito possuem seu representante, o impulso lúdico, que surge quando da harmonia entre os outros dois impulsos, o formal e o sensível. Neste sentido, cada impulso age de forma autônoma. Mas temos que ter em mente que o impulso lúdico já era ativo antes da dualidade, portanto ele seria o criador dos outros impulsos.

<sup>8</sup> Que adotamos, pois consideramos, como já afirmamos, importante para a correta interpretação do sentido de liberdade de cunho antropológico e psicológico no pensamento de Schiller.

<sup>9</sup> Como veremos no item 3.3, na *Belo e liberdade nas Cartas a Augustenburg*, o conceito de Ser Finito suporta também a interpretação de uma unidade original em Schiller.

<sup>10</sup> Esta questão da dualidade ou da unidade em Schiller possui uma relevância que vai além do conceito de liberdade, pois afeta a percepção da diferença existente entre a filosofia de Schiller e a de Fichte, em que comentadores indicam uma total diferença entre ambos (como Acosta), sem pontos de contato, ou uma dependência total da filosofia de Schiller com relação a Fichte e/ou a Kant, não havendo em Schiller nada

Os dois mundos porém, o racional e o sensível, continuam separados, como em Kant, mas a interação livre é garantida pelo impulso lúdico, o qual permite um desenvolvimento harmônico do homem e, conseqüentemente, a realização da liberdade, neste sentido podemos afirmar que Schiller mantém o dualismo Kantiano, mas tenta forçá-lo por meio da concepção conceito de impulso e de ação recíproca, com a ação recíproca dos impulsos racional e sensível, atuada pelo impulso lúdico, é possível que a racionalidade seja sensibilizada e o sensível racionalizado, mantendo porém ambos a própria essência (CECCHINATO, Fichte em debate com Schiller acerca da herança da Crítica do Juízo, 2016, p. 109)<sup>11</sup>.

Miller também indica que “Ele (*Schiller*) também assume a visão de Kant do caráter dual da existência, tanto sensível quanto supersensível; pois é somente por tal filosofia dualista que a crença na liberdade pode ser mantida diante do fato inegável da necessidade natural.” (MILLER, 1970 p. 20).

O duplo constrangimento indicado por Schiller, no qual ocorre uma supressão recíproca, dá à vontade “uma perfeita liberdade entre ambos” (SCHILLER, 1989 p. 93). Neste sentido, a vontade livre e a ação recíproca dos dois impulsos devem ser interpretadas como coexistentes, ou seja, a vontade livre pode ser vista como resultado da ação recíproca ou como causa da ação recíproca<sup>12</sup>. Isto permite a Schiller afirmar que “Não existe no homem nenhum outro poder além de sua vontade” (SCHILLER, 1989 p. 94). Mas a vontade possui algo que a pressupõe, ou seja, lhe é anterior, que Schiller denomina de autoconsciência. É, pois, a autoconsciência, que “com sua unidade inalterável seja estabelecida simultaneamente a lei da unidade de tudo aquilo que é para o homem e de tudo aquilo que deve vir a ser *através dele*, a lei da unidade de seu conhecer e de seu agir” (ibid.).

A autoconsciência se autoafirma, se reconhece como fundadora de tudo, que se torna consciente quando tocada pela sensibilidade, mas se identifica como anterior a esta experiência e, portanto, fundamentalmente livre, determinada devido à sensibilidade, mas originalmente livre. É esta condição inicial da autoconsciência livre que é a causa da vontade que nos direciona à liberdade. O homem pode não saber, mas o que ele mais

---

de original. Este ser puro, livre em sua origem, tem como a principal determinação de sua existência a busca por voltar a ser livre.

<sup>11</sup> O homem dividido para Schiller surge depois da primeira representação, como destacamos. Portanto a interpretação de uma dualidade em Schiller, a mesma que vemos em Kant, faz referência a maior parte da existência humana e como encontramos o homem na vida política, então é neste estado que devemos educar o homem para que ele possa retornar a sua unidade original.

<sup>12</sup> Isto é novamente devido ao mesmo critério da relação finito/infinito, determinado/livre, forma/conteúdo, etc.

deseja é ser livre, pois a autoconsciência, agora determinada ou autodeterminada, busca a sua indeterminação ou liberdade, estágio este anterior a sua determinação pelos sentidos.

Assim o homem tem sua origem na liberdade e buscaria, até a morte, o retorno a este estágio. Com isso, segundo Barbosa, “Schiller certamente humanizou o conceito kantiano de liberdade, resgatando a dignidade da sensibilidade” (BARBOSA, Educação Moral ou Educação Estética? Sobre Schiller e Fichte, 2017, p. 75). Esta busca por liberdade, que poderíamos considerar como inconsciente, leva o homem a projetar este desejo de liberdade ao objeto da arte que, tendo determinadas características, devolve, como um espelho<sup>13</sup>, uma aparência de liberdade que faz o homem ter prazer<sup>14</sup>.

De relevância para a questão moral em Schiller é se esta “projeção” do desejo de liberdade está sempre presente no homem, mesmo se este não estiver em contemplação. Acreditamos ter indicado que este desejo original de liberdade é um fundamento de nossa existência, por isto universal, ou seja, teríamos sempre em nossas ações um componente fundante que é a busca pelo prazer de se sentir livre, mas que devido à falta de harmonia entre razão e sensibilidade, estaríamos sempre impulsionados por um ou pelo outro. O que a arte nos mostra ou nos aponta, é que temos algo que está em nossa constituição, presente em todos os homens e em todos os tempos, que identificamos como um prazer ou um sentido que nos acompanha em toda nossa vida e que pode também nos dar o caminho para uma existência moral, na qual buscaríamos libertar a natureza para termos prazer e sermos felizes. Esta é uma questão que nos coloca à frente do tema da moral em Schiller, mas que possui implicações na vida e na cultura em sociedade, mas principalmente na política.

---

<sup>13</sup> Neste aspecto poderíamos concordar com Kant quando este afirma que não existe nada no objeto que possa fazer com que o sujeito que o observa sinta o que sente. Para Schiller a diferença seria em afirmar que o objeto teria, pelo menos, uma característica (já identificando como falha sua análise de critérios objetivos relacionados à técnica) necessária e suficiente, a de se “comportar” como um espelho para o meu desejo ou minha vontade de liberdade; e, de acordo com Kant, tudo o mais pertence ao sujeito. E já que um espelho não pode ser ele mesmo belo, o sentido de beleza só poderia estar no sujeito.

<sup>14</sup> Este prazer, em sua interpretação antropológica, é aquele que ocorre quando o homem “é lembrado” de seu estado livre em sua origem. O que implica em que o homem, em sua relação com as coisas da natureza, e principalmente com outro homem, pode ter a mesma experiência que tem com a bela arte.

## Bibliografia

- ACOSTA, E. (2011). *Schiller Versus Fichte*. Rodopi.
- ALLISON, H. E. (1990). *Kant's theory of freedom*. New York: Cambridge University Press.
- ALVES, D. G. (2005). *Dialética da Vertigem - Adorno e a Filosofia Moral*. Belo Horizonte: Escuta-FUMEC.
- ARMSTRONG, K. (2014). *Campos de Sangue - Religião e a história da violência*. (R. GALINDO, Trad.) Companhia das Letras.
- AUDI, R. (2009). *The Cambridge Dictionary of Philosophy* (2nd ed.). Cambridge University Press.
- BARBOSA, R. (2017). Educação Moral ou Educação Estética? Sobre Schiller e Fichte. *Pensando - Revista de Filosofia*, 8.
- BEISER, F. (2005). *Schiller as Philosopher - A Re-Examination*. Oxford University Press.
- CALVIN, T. (1902). *The Life and Works of Friedrich Schiller*. New York: Henry Holt and Company.
- CECCHINATO, G. (Jan./Jun de 2016). Fichte em debate com Schiller acerca da herança da Crítica do Juízo. *Estudos Kantianos*, 4, 105-116.
- CECCHINATO, G. (Jan./Jun de 2016). Fichte em debate com Schiller acerca da herança da Crítica do Juízo. 4, pp. 105-116.
- FICHTE, J. G. (1988). *FICHTE* (Coleção Os Pensadores ed.). (R. R. TORRES FILHO, Trad.) São Paulo: Nova Cultural.
- FICHTE, J. G. (2014). *O Destino do Erudito*. (R. BARBOSA, Ed., & R. BARBOSA, Trad.) São Paulo: hedra.
- FICHTE, J. G. (2014). *Sobre o Espírito e a Letra na Filosofia*. (U. R. VACCARI, Trad.) São Paulo: Humanitas.
- GUYER, P. (2003). *Kant's Critique of the Power of Judgment - Critical Essays*. R&L .
- GUYER, P. (2009). *Kant*. Ideias & Letras.
- HUME, D. (2003). *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. (J. A. MARQUES, Trad.) São Paulo: Unesp.
- KANT, I. (1991). *KANT, Political Writings*. (H. REISS, Ed., & H. B. NISBET, Trad.) New York: Cambridge University Press.
- KANT, I. (2003). *Crítica da Razão Prática*. (V. ROHDEN, Trad.) São Paulo: Martins Fontes.
- KANT, I. (2011). *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (2a ed.). (P. QUINTELA, Trad.) Lisboa: Edições 70.
- KANT, I. (2012). *Crítica da Faculdade do Juízo* (3a ed.). (V. ROHDEN, & A. MARQUES, Trads.) Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- KANT, I. (2013). *Crítica da Razão Pura* (8a ed.). (M. P. SANTO, & A. F. MORUJÃO, Trads.) Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

- KANT, I. (2014). *Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como ciência*. São Paulo: Estação Liberdade.
- LACAN, J. (1998). *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar.
- LOOK, B. C. (2017). *The Standard Encyclopedia of Philosophy*. Acesso em 31 de 7 de 2018, disponível em <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/leibniz>
- MILLER, R. (1970). *Schiller and the Ideal of Freedom*. Oxford: Clarendon Press.
- PASCAL, G. (2011). *Compreender Kant*. (R. VIER, Trad.) Rio de Janeiro: Vozes.
- SCHILLER, F. (1989). *A Educação Estética do Homem*. (R. SCHWARZ, & M. SUZUKI, Trads.) São Paulo: Iluminuras Ltda.
- SCHILLER, F. (2002). *Kallias ou Sobre a Beleza*. (R. BARBOSA, Trad.) Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- SCHILLER, F. (2004). *Fragments das Preleções sobre Estética do semestre de inverno de 1792-93*. (R. BARBOSA, Trad.) Belo Horizonte: UFMG.
- SCHILLER, F. (2008). *Sobre Graça e Dignidade*. (A. RESENDE, Trad.) Porto Alegre: Movimento.
- SCHILLER, F. (2011). *Os Bandoleiros*. (M. BACKES, Trad.) L&PM.
- SHAPER, L. (1991). *Friedrich Schiller: Drama, Thought and Politics*. Cambridge University Press.
- TERRA, R. (2003). *Passagens - Estudos sobre a Filosofia de Kant*. Rio de Janeiro: UFRJ.
- VACCARI, U. R. (2012). A disputa das Horas: Fichte e Schiller sobre arte e filosofia. (E. Editions, Ed.) *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, 5. Fonte: <http://ref.revues.org/263>
- VACCARI, U. R. (2012). ACOSTA, E., Schiller versus Fichte. *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, 4, 5. Acesso em 24 de 08 de 2018, disponível em <http://ref.revues.org/306>