

Sobre o sublime teórico em Schiller e o espírito trágico do idealismo transcendental

Ricardo Barbosa
UERJ / CNPq

“O objeto sublime é de uma dupla espécie. Nós o referimos ou bem à nossa *faculdade de apreensão* (*Fassungskraft*) e somos derrotados na tentativa de dele formar uma imagem ou um conceito, ou bem o referimos à nossa *faculdade vital* (*Lebenskraft*) e o consideramos como um poder contra o qual o nosso desaparece no nada. Contudo, embora tanto neste quanto naquele caso ele nos incite o penoso sentimento dos nossos limites, não fugimos dele, e sim somos antes atraídos por ele com irresistível violência. (...) Nos comprazemos com o sensivelmente infinito porque podemos pensar o que os sentidos não mais apreendem e o entendimento não mais compreende. Somos entusiasmados pelo terrível porque podemos querer o que os impulsos detestam e rejeitar o que eles desejam. De bom grado deixamos a imaginação encontrar o seu mestre no reino dos fenômenos, pois finita é somente uma força sensível que triunfa sobre uma outra sensível, mas a natureza, em toda a sua ausência de limites, não pode atingir o absolutamente grande em nós próprios. De bom grado submetemos à necessidade física o nosso bem-estar e a nossa existência, pois isto nos lembra precisamente que os nossos princípios não estão sob o seu comando. O homem está nas mãos dela, mas a vontade do homem está nas dele.”

F. Schiller¹

De acordo com Platão (*Teet.* 155 d 2-5), o que nos incita ao pensamento é o *thaumázein* (*θαυμάζειν*), o *espanto* diante da harmonia da *physis* em sua totalidade.² A disposição afetiva

1 F. Schiller, “Ueber das Erhabene”, in *Schillers Werke. Nationalausgabe: 21. Bd.: Philosophische Schriften: Zweiter Teil*. Edição de Benno von Wiese com a colaboração de Helmut Koopmann. Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger, 1963, p. 42-3.

2 Sobre a harmonia da *physis* em sua totalidade como objeto do espanto, cf. H. Arendt, *A vida do es-*
ANALYTICA, Rio de Janeiro, vol 18 nº 2, 2014, p. 85-108

– a *Stimmung* – que impregnaria todo o impulso ao pensamento estaria assim radicada numa experiência que poderia ser descrita como uma experiência *estética*. Quando consideramos esta experiência entre os gregos, ela parece mesclar traços de beleza e de sublimidade. Uma hipótese a examinar seria a de se o elemento da beleza predomina nesta experiência, pois na medida em que ela se estende ao *kosmos*, ela recai sobre um domínio que, embora imenso, era tido como *fechado* sobre si mesmo. A revolução científica do século XVII arruinou inteiramente o modelo cosmológico dos antigos³, mas não as razões do espanto. Pode-se dizer que à moderna imagem da natureza corresponde um novo espanto – um espanto *sublime*, pois seu objeto já não é mais o *kosmos* como um mundo fechado, e sim o universo *infinito*. Sabemos como Pascal reagiu à nova imagem da natureza: ele se disse apavorado com o silêncio dos espaços infinitos.⁴ Este sentimento de desconforto expressa um aspecto significativo da visão trágica do mundo que emerge no pensamento moderno:⁵ a convicção da perda da totalidade – ou de que ela se tornara inatingível –, associada a uma sóbria tomada de consciência dos limites do conhecimento humano. Este motivo ecoaria fortemente no idealismo transcendental de Kant (I), atingindo sua expressão mais pregnante nas reflexões de Schiller sobre o sublime. Schiller reformulou a

pírito. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1992, p. 108-15 e “Que é autoridade?”, in *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1972, p. 156. Para um amplo histórico do termo e das expressões tradicionalmente associadas aos seus usos, cf. E. Jain e T. Trappe, “Staunen; Bewunderung; Verwunderung”, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel: Schwabe Verlag, 1971-2007, vol. 10, col. 116-26; K. Barck, “Wunderbar”, in *Ästhetische Grundbegriffe*. Stuttgart: J. B. Metzler, 2010, vol. 6, p. 730-73. Cf. tb as reflexões de E. Tugendhat em *Egocentricidad y mística. Um estúdio antropológico* (Barcelona: Gedisa, 2004), particularmente no último capítulo: “Asombro”.

3 A. Koyré, *Do mundo fechado ao universo infinito*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1979.

4 B. Pascal, *Pensées*, in *L’Oeuvre de Pascal*. Edição de Jacques Chevalier. Paris: NRF-Bibliothèque de la Pléiade, 1936, 91 (206), p. 848. – “Le silence éternel des ces espaces infinis m’effraie”.

5 Que se pense nos trabalhos de Lucien Goldmann, *Le dieu caché. Etude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal e dans le théâtre de Racine* (Paris: Gallimard, 1955) e *Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Immanuel Kants. Studien zur Geschichte der Dialektik* (Zurique: Europa Verlag, 1945). A versão francesa deste trabalho foi preparada pelo próprio autor: *La communauté humaine et l’univers chez Kant* (Paris: PUF, 1948) e republicada em formato de bolso com um novo prefácio e um novo título: *Introduction à la philosophie de Kant* (Paris: Gallimard, 1967). A tradução brasileira, *Origem da dialética. A comunidade humana e o universo em Kant* (Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967) seguiu esta edição.

concepção kantiana do sublime distinguindo entre o sublime teórico e o sublime prático. Sua originalidade se deixa ver especialmente no desenvolvimento da teoria do sublime prático, com a distinção entre o sublime contemplativo do poder e o sublime patético, característico da arte trágica. Contudo, a teoria do sublime *teórico* pode ser desenvolvida em sentido análogo, resultando na distinção entre o sublime teórico-contemplativo das grandezas e o sublime propriamente metafísico (II). Por sua vez, o sublime metafísico pode ser compreendido em conexão com o clássico motivo filosófico do *espanto* (III) e considerado como especialmente representativo do “espírito” trágico do idealismo transcendental (IV).

I

Ao contrário de Schiller, Kant não perguntou pela natureza do trágico, mas o “espírito”⁶ de sua filosofia é permeado por uma visão trágica do homem e do mundo. Essa visão trágica já se mostra, antes de tudo, no que Kant descreveu como o *destino* da razão em meio àquela sorte de problemas chamados *metafísicos*. Num texto inacabado, escrito em resposta a uma pergunta lançada aos filósofos pela Academia Real de Ciências de Berlim em 1791 – teria a metafísica feito progressos na Alemanha desde a época de Leibniz e Wolff? –, Kant se refere à metafísica nos seguintes termos: “É um mar sem margens no qual o progresso não deixa vestígio algum e cujo horizonte não encerra nenhuma meta visível pela qual seja possível perceber até que ponto dela nos aproximamos. – Em vista desta ciência, que quase sempre existiu apenas na ideia, a tarefa proposta é muito árdua e quase unicamente se pode duvidar da possibilidade da sua solução; e, mesmo que se conseguisse alcançar, a condição prescrita ainda aumenta mais a dificuldade de

6 Em suas reflexões antropológicas sobre a “originalidade da faculdade de conhecer” – ou sobre o “gênio” –, Kant referiu-se ao “espírito” (*Geist*) como “o princípio *vivificador* no ser humano.” I. Kant, *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006, p. 122 (Ak. A. 7, 225). Esta determinação do conceito de “espírito” permaneceria central para Schiller e Fichte, especialmente quando distinguíam entre o “espírito” e a “letra” (*Buchstabe*) do idealismo transcendental de Kant. O termo “espírito” é empregado no presente trabalho no sentido desta distinção. Para um amplo histórico do termo, cf. L. Oeing-Hanhoff, G. Verbeke, B. Schrott, H. K. Kohlenberger, H. M. Nobis, O. Marquard, F. Fulda, K. Rothe, “Geist”, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 3, col. 154-204. Cf. tb. G. Ebeling, “Geist und Buchstabe”, in *Religion in Geschichte und Gegenwart*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1959, vol. 2, col. 1290-6.

expor concisamente os progressos que ela fez. Com efeito, a metafísica é, segundo a sua essência e intenção última, um todo completo: ou nada ou tudo; o que se exige para o seu fim último não pode, pois, como acontece na matemática ou na ciência natural empírica, que progridem sempre indefinidamente, ser tratado de modo fragmentário. (...) A primeira e mais necessária questão é esta: o que é que a razão pretende realmente com a metafísica? Que fim último visa ela na sua elaboração? Efetivamente, é o grande fim último, talvez o maior, mais ainda, o único, que a razão pode ter em vista na sua especulação, porque todos os homens aí têm maior ou menor parte, e não se compreende porque é que, não obstante a sempre manifesta esterilidade dos seus esforços neste campo, era inútil gritar-lhes que teriam, alguma vez, de deixar de rolar incessantemente esta pedra de Sísifo, se o interesse, que a razão aí possui, não fosse o mais íntimo que se pode ter. O fim último, a que se vota toda a metafísica, é fácil de descobrir e pode a este respeito estabelecer-se dela uma definição: ‘é a ciência que opera, mediante a razão, a passagem do conhecimento do sensível ao do suprassensível.’⁷

Mar sem margens... trabalho de Sísifo... A filosofia kantiana veio traçar os limites de toda especulação válida e estabelecer sob quais condições é legítima “a passagem do conhecimento do sensível ao do suprassensível”. O problema – e, de certo modo, todo o nosso problema – está contido na primeira frase do prefácio à primeira edição da *Crítica da razão pura*: “Em certo gênero de seus conhecimentos, a razão humana tem um destino singular: sente-se importunada por questões a que não pode esquivar-se, pois elas lhe são propostas pela própria natureza da razão; mas também não pode resolvê-las, pois ultrapassam toda a capacidade da razão humana.”⁸ Tudo isto é da “natureza” da razão. É o seu “destino” (*Schicksal*); e onde vigora o destino não pode haver culpa, pois não há escolha. Daí a frase seguinte, com a qual Kant começa um novo parágrafo e já avança a tese central da *Crítica*: “É sem culpa sua que ela [a razão] cai neste impasse. Começa com princípios cujo uso é inevitável no curso da experiência e, ao mesmo tempo, suficientemente comprovado por esta. Com esses princípios ela vai-se elevando gradativamente (como aliás é de sua natureza) a condições sempre mais remotas. Mas percebendo que desta forma o seu labor deve sempre permanecer incompleto, porque as questões nunca

7 I. Kant, *Os progressos da metafísica*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 1985, A 8-10.

8 Id., *Crítica da razão pura*, A VII, in I. Kant, *Textos seletos*. Edição bilíngue. Tradução de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 1974.

têm fim, vê-se obrigada a lançar mão de princípios que transcendem todo uso possível da experiência, embora pareçam tão insuspeitos que inclusive a comum razão humana concorda com eles. E assim envolve-se em trevas e incide em contradições; e isso lhe permite inferir que algures, e subjacente a tudo, deve haver erros latentes; mas é incapaz de descobri-los, porque os princípios que emprega já não reconhecem a pedra de toque da experiência, por transcenderem o limite de toda experiência. A arena destas discussões sem fim chama-se *metafísica*.⁹

A filosofia crítica é uma tentativa de enfrentar este destino da razão de tal modo que os limites impostos ao seu interesse especulativo possam ser *sublimados*, seja em proveito da possibilidade de seguirmos *pensando* sobre o que não podemos *conhecer*, seja em proveito do interesse prático da razão, que nos permite agir *livres* dos constrangimentos sensíveis ao exercício da nossa vontade. A crítica assume o destino da razão, mas sem sucumbir à sua *hybris* – portanto, àquilo a que toda a metafísica até então teria sucumbido justamente porque prescindira, com funestas consequências, de um exame prévio da razão por ela mesma. Assim, como que por um gesto final, a crítica descobre como o abismo entre o mundo da natureza e o da liberdade pode ser *superado* (e este é o seu momento sublime), mas na medida mesma em que compreende que este abismo não pode ser *suprimido* (sendo esta a sua nota trágica). Lançando mão de um princípio-ponte, o princípio da conformidade a fins, a crítica se assegura de ter religado legitimamente aqueles dois mundos como os mundos dos quais seríamos cidadãos – o sensível e o suprassensível. Ao ocupar-se desse problema na *Crítica da faculdade do juízo*, Kant advertiu expressamente que esta obra deveria ser lida como a “propedêutica de toda a filosofia”,¹⁰ pois nela se consuma todo o trabalho crítico. É de acordo com esta perspectiva que a “analítica do sublime” poderia ser interpretada como o ponto de concentração da visão trágica kantiana e como a propedêutica *estética* ao “espírito” do idealismo transcendental.¹¹

A interpretação sugerida poderia talvez avançar mais um passo e mostrar como essa propedêutica estética reagiria a uma análise do espanto como um sentimento sublime. Creio que

9 Ibid., A VII-VIII.

10 Id., *Crítica da faculdade do juízo*. Tradução de Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993, B LIII.

11 Cf. R. Barbosa, “Kant trágico”, in D. G. Alves Júnior (org.), *Os destinos do trágico: arte, vida, pensamento*. Belo Horizonte: Autêntica / FUMEC, 2007, p. 35-47.

é possível dar esse passo tomando como fio condutor uma observação de Kant sobre como o sentimento de prazer também se apresenta no plano cognitivo,¹² bem como sua distinção entre o assombro (*Verwunderung*) e a admiração (*Bewunderung*).¹³ Limito-me aqui apenas a indicar esta possibilidade, passando agora diretamente às reflexões de Schiller sobre o sublime teórico.

II

Em “Do sublime (Para o desenvolvimento de algumas ideias kantianas)” (1793), Schiller descreveu a experiência do sublime como a experiência do desprazer resultante de um choque contra os limites da nossa natureza sensível e do sóbrio prazer resultante da superação destes limites pela nossa natureza racional. Sob aquele aspecto, nos havemos com a nossa existência enquanto seres dependentes de condições naturais; sob este, nos elevamos por sobre aqueles limites enquanto seres racionais, independentes da natureza. Somos seres dependentes na medida em que a natureza fora de nós torna possível algo em nós. No entanto, só sentimos essa dependência quando nossos impulsos são contrariados pela natureza fora de nós, experimentando assim sua resistência. De acordo com Schiller, todos os impulsos presentes em nossa natureza sensível podem ser reconduzidos a “dois impulsos fundamentais”: o “impulso de representação”, também chamado de “impulso de conhecimento”, e o “impulso de autoconservação”.¹⁴ Assim, através destes dois impulsos estamos numa dupla *dependência* da natureza. Sentimos a primeira quando a natureza deixa faltar as condições sob as quais conseguimos conhecimentos; sentimos a segunda quando ela contradiz as condições sob as quais nos é possível continuar a nossa existência.¹⁵ Esta dupla dependência é superável precisamente naquele sentido em que, segundo Kant, os limites da experiência podem e devem ser legitimamente ultrapassados; pois ao mesmo tempo em que experimentamos aquela dupla dependência, escreve Schiller, “afirmamos através da nossa razão uma dupla *independência* da natureza: em

12 I. Kant, *Crítica da faculdade do juízo*, B XXXIX-XLI.

13 Ibid., B 117, 122, 277.

14 F. Schiller, “Vom Erhabenen (Zur weitem Ausführung einiger Kantischen Ideen)”, in *Schillers Werke. Nationalausgabe: 20. Bd.: Philosophische Schriften: Erster Teil*. Edição de Benno von Wiese, com a colaboração de Helmut Koopmann. Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger, 1962, p. 171.

15 Ibid., p. 172.

primeiro lugar, enquanto ultrapassamos (no âmbito teórico) as condições naturais e podemos *pensar* mais do que conhecemos; *em segundo lugar*, enquanto não fazemos caso (no âmbito prático) das condições naturais e podemos contradizer nossa *apetição* através da nossa *vontade*. Um objeto por cuja percepção experimentamos a primeira é *grande teoricamente*, um sublime do conhecimento. Um objeto que nos dê a sentir a independência da nossa vontade é *grande praticamente*, um sublime da convicção moral (*Gesinnung*).¹⁶

Como Kant, Schiller admitia duas espécies de sublime; diferentemente de Kant, não distinguia entre o sublime matemático e o sublime dinâmico, e sim entre o sublime teórico e o sublime prático, que também chamou de o sublime do poder ou da energia. Sentimos a resistência da natureza em ambos os casos e, assim, a desconformidade entre esta e os nossos impulsos de representação e de autoconservação. “Ali ela era considerada meramente como um objeto que devia ampliar o nosso conhecimento; aqui ela é representada como um poder que pode determinar o *nosso* próprio estado. Por isso Kant designa o sublime prático como o sublime do poder ou o sublime dinâmico, ao contrário do sublime matemático. Mas como a partir dos conceitos de *dinâmico* e *matemático* não se pode tornar claro se a esfera do sublime está ou não esgotada através desta divisão, preferi a divisão entre *sublime teórico* e *prático*.”¹⁷

16 Ibid.

17 Ibid. – Kant observa que, por ter origem na faculdade de juízo estético-reflexiva, o juízo sobre o sublime se deixa analisar segundo as quatro funções lógicas do julgar, apresentando assim as mesmas características do juízo sobre o belo: é universal quanto à quantidade, desinteressado quanto à qualidade, representa uma conformidade a fins subjetiva quanto à relação e é necessário quanto à modalidade. No entanto, o que justifica a divisão da análise em duas partes é o fato de que – ao contrário do belo, que deixa o ânimo num estado de “serena contemplação” – o sublime implica um *movimento* do ânimo pelo qual “ele é referido pela faculdade da imaginação ou à *faculdade do conhecimento* ou à *faculdade da apetição*, mas em ambos os casos a conformidade a fins da representação dada é ajuizada somente com vistas a estas *faculdades* (sem fim ou interesse); nesse caso, então, a primeira é atribuída ao objeto como disposição *matemática*; a segunda, como disposição *dinâmica* da faculdade da imaginação e, por conseguinte, esse objeto é representado como sublime dos dois modos mencionados” (*Crítica da faculdade do juízo*, B 79-80). Quanto à dúvida sobre se a divisão estabelecida por Kant esgota a esfera do sublime, é de se supor que Schiller estivesse convencido de que a distinção entre o teórico e o prático fosse mais coerente sob o aspecto arquitetônico da crítica da razão e mais adequada aos seus próprios fins como autor dramático, pois, sob este aspecto, seu principal interesse era investigar a fundo a natureza do trágico, o que resultou

Em “Do sublime (Para o desenvolvimento de algumas ideias kantianas)”, Schiller concentrou-se especialmente no sublime prático. Suas considerações aqui sobre o sublime teórico não acrescentam nada de novo ao que Kant dissera sobre o sublime matemático. No entanto, em “Observações dispersas sobre diversos objetos estéticos” (1794), Schiller se ocupou basicamente do sublime teórico. Ele o fez com tanta originalidade que poderíamos perguntar em que medida os critérios que usou para desenvolver a concepção kantiana do sublime dinâmico seriam aplicáveis às suas reflexões sobre o sublime teórico.

Segundo Schiller, o sublime prático pode ser classificado “de acordo com a diversidade dos objetos pelos quais ele é suscitado e de acordo com a diversidade das relações nas quais estamos com estes objetos.”¹⁸ Por isso, diz Schiller, na representação do sublime prático “distinguímos três aspectos. *Em primeiro lugar*: um objeto da natureza como poder. *Em segundo lugar*: uma relação desse poder com a nossa capacidade de resistência física. *Em terceiro lugar*: uma relação do mesmo com a nossa pessoa moral. O sublime é, portanto, o efeito de três representações que se sucedem: 1) de um poder físico objetivo, 2) da nossa impotência subjetiva física, 3) da nossa supremacia subjetiva moral.”¹⁹

Se considerarmos mais de perto o sublime teórico, veremos algo semelhante. Em sua representação, também podemos distinguir três aspectos: 1) um objeto da natureza como grandeza, 2) uma relação dessa grandeza com a nossa capacidade de representação e 3) uma relação dessa grandeza com a nossa faculdade de pensar. Também aqui, três representações se sucedem: a de uma grandeza física objetiva, a da nossa limitação cognitiva e a da nossa supremacia pensante. Admitamos isso provisoriamente e voltemos ao que Schiller afirma em seguida sobre o sublime prático. “Embora em cada representação do sublime estas três componentes tenham de unir-se essencial e necessariamente, é contudo contingente como chegamos à representação das mesmas, e sobre isso se funda uma dupla distinção principal do sublime do poder.”²⁰ Com esta advertência, Schiller começa propriamente a desenvolver a teoria kantiana do sublime. “Por um lado,

nos estudos “Sobre a razão do prazer com objetos trágicos” e “Sobre a arte trágica”, ambos publicados em 1792, bem como em “Sobre o patético” (1793).

18 F. Schiller, “Vom Erhabenen (Zur weitem Ausführung einiger Kantischen Ideen)”, p. 185.

19 Ibid., p. 185-6.

20 Ibid., p. 186.

teríamos o *sublime contemplativo do poder*; por outro, o *sublime patético*. Objetos que nos mostram nada mais do que um poder da natureza muito superior ao nosso, mas que de resto deixam à nossa disposição se queremos aplicá-lo ao nosso estado físico ou à nossa pessoa moral, são apenas contemplativamente sublimes. Eu os chamo assim porque não se apoderam tão violentamente do ânimo, fazendo com que este não pudesse permanecer aqui num estado de tranquila observação (*Betrachtung*). No sublime contemplativo, o que importa na maioria das vezes é a autoatividade do ânimo, pois somente uma única condição está dada do exterior, quando, porém, as outras duas têm de ser satisfeitas pelo próprio sujeito. Por essa razão, o efeito do sublime contemplativo não é nem tão intensamente mais forte nem tão mais extenso que o do sublime patético.”²¹

Enquanto o sublime contemplativo do poder requer uma vivacidade da imaginação e uma determinação moral que não encontramos igualmente dadas em todas as pessoas, no sublime patético esse poder da subjetividade é vencido, sendo pois eliminada a liberdade da imaginação. “Se um objeto (*Gegenstand*) nos é dado objetivamente (*objektiv*) não apenas como poder em geral, e sim ao mesmo tempo como um poder funesto para o homem – se ele assim não apenas *mostra* a sua violência, e sim a *exterioriza* efetivamente com hostilidade, então a imaginação não mais está livre para referi-lo ao impulso de conservação, e sim *tem* de fazê-lo, é objetivamente obrigada a isto. Um sofrimento efetivo, porém, não permite um juízo estético, pois suprime a liberdade do espírito. Assim, não pode ser no sujeito judicante que o objeto terrível manifesta o seu poder destruidor, i. é, não podemos sofrer *nós mesmos*, e sim apenas *simpateticamente*. Mas mesmo o sofrimento simpatético já é demasiadamente agressivo para a sensibilidade quando o sofrimento tem a sua existência *fora* de nós. A dor participante prevalece sobre toda a fruição estética. Somente quando o sofrimento é ou mera ilusão e ficção ou (no caso de que tivesse ocorrido na realidade) representado não imediatamente aos sentidos, e sim à imaginação, pode tornar-se estético e suscitar um sentimento do sublime. A representação de um sofrimento alheio, ligada ao afeto e à consciência da nossa liberdade moral interior, é *pateticamente sublime*.”²² Enquanto o sublime contemplativo do poder depende de nós, o patético se nos impõe.

Em que medida esse critério de distinção se aplica ao sublime teórico? A consideração de uma grandeza pode tanto favorecer quanto subjugar a liberdade da imaginação? E, posto que

21 Ibid., p. 186-7.

22 Ibid., p. 192.

assim seja, com quais consequências? Schiller não formulou estas perguntas. Ele certamente desenvolveu a concepção kantiana do sublime matemático como o sublime teórico, mas o tratou em bloco. No entanto, creio que os seus argumentos são finos o bastante para que, através deles, possamos chegar a uma concepção mais diferenciada do sublime teórico.

Ao referir-se ao *tempo* como “um poder que atua tranquila, mas inexoravelmente”,²³ Schiller o considerou *terrível* para o nosso impulso de autoconservação. Admitamos, porém, que o tempo seja tão terrível para o nosso impulso de autoconservação quanto *assustador* para o nosso impulso de conhecimento. Seria a erupção deste sentimento dependente da liberdade da imaginação? Ou será que diante do tempo, assim como diante do espaço, este sentimento se apodera de nós com uma força análoga à do sublime patético, suprimindo a liberdade da imaginação? O dito de Pascal sobre o silêncio dos espaços infinitos – um dito que expressa muito bem o tipo de sentimento em questão – remete àquilo que na atitude teórica é fundamentalmente contemplativo e ainda permeável à liberdade da imaginação ou a algo que nos coage de tal modo que impede toda contemplação fantasiadora, impondo-se com uma força irresistível? Como vimos, ao contrário do sublime contemplativo do poder, o sublime patético possui essa força. “A simpatia ou o afeto participante (participado) <der *theilnehmende (mitgetheilte) Affekt*> não é uma livre manifestação do nosso ânimo que teríamos primeiro de produzir autoativamente em nós, e sim uma afecção involuntária da faculdade do sentimento, determinada pela lei da natureza. Não depende da nossa vontade se queremos sentir o sofrimento de uma criatura junto com ela. Tão logo temos uma representação deste, *temos* de fazê-lo. É a *natureza*, e não a nossa *liberdade*, que age, e o movimento do ânimo antecipa-se à decisão.”²⁴

Existe algo capaz de desencadear tal efeito quando referido à nossa faculdade de conhecimento – algo de tal modo aliciante que faça com que a natureza se antecipe à liberdade, determinando o nosso estado antes mesmo que pudéssemos nos decidir quanto a isso? No sublime patético é desencadeada a força irresistível da compaixão pelo sofrimento alheio, mas essa compassividade só é sublime porque não nos submetemos a ela: não permitimos que este sentimento possa determinar a nossa vontade, pelo que nos elevamos por sobre ele. O que poderia atrair o impulso de conhecimento, suscitando um sentimento igualmente forte?

23 Ibid., p. 187.

24 Ibid., p. 192-3.

Admitindo-se que a consideração de uma grandeza possa tanto favorecer quanto subjugar a liberdade da imaginação, no primeiro caso teríamos algo como o sublime teórico-contemplativo. Seus objetos, no entanto, seriam grandezas relativas – portanto, objetos da experiência possível. O sentimento despertado por eles seria tanto mais intenso quanto mais fossem capazes de tornar presente a imensidão do espaço e do tempo, suscitando em nós um espanto vertiginoso, pois mesmo o campo da experiência possível se abre para nós como um domínio infinito, em cujo interior o conhecimento avança, mas nunca sem grandes dificuldades. A espantosa multiplicidade dos objetos celestes, das espécies vivas espalhadas pelos continentes e pelos oceanos em princípio embaraça e desorienta a razão humana, embora esta não sucumba inteiramente a este choque, formando para si princípios que lhe permitem ordenar esta multiplicidade e guiar seus passos no âmbito da experiência possível – o que, de resto, não lhe poupa da tarefa de rever estes princípios e o seu uso. Em sua grandeza, tais objetos evocam a infinitude da experiência possível e a simbolizam. Como são grandezas relativas, a infinitude da experiência possível pode ser simbolizada tanto pelo que é “infinitamente” pequeno quanto pelo que é “infinitamente” grande. A sublimidade da natureza se mostra assim num amplo espectro, mas é a liberdade da nossa imaginação que a torna sublime em suas múltiplas formas, sendo precisamente isso o que caracterizaria o sublime teórico-contemplativo. Por outro lado, teríamos algo como o sublime propriamente metafísico: o sublime do pensamento, assim como o sublime teórico-contemplativo poderia ser chamado de o sublime do conhecimento. O sublime metafísico teria uma força análoga à do patético? Como vimos, o sentimento dominante no sublime patético é a compaixão; no sublime metafísico, como veremos, o espanto diante do universo infinito.

III

Schiller observa que ajuizamos objetos naturais de acordo com “um certo máximo de grandeza”, fixado em relação ao gênero do próprio objeto. “Se um objeto ultrapassa o conceito de sua grandeza genérica, ele nos deixará em certa medida num estado de *assombro* (*Verwundung*). Somos surpreendidos e a nossa experiência se alarga, mas na medida em que não temos nenhum interesse pelo próprio objeto, permanece meramente este sentimento de expectativa superada. Retiramos aquela medida apenas de uma série de experiências, e não há necessidade

alguma de que ela tenha de ser sempre justa.”²⁵ Este estado de assombro é característico do sublime teórico-contemplativo e será tanto mais intenso quanto maior for o nosso interesse pelo objeto. Nosso assombro também pode variar conforme as grandezas que comparemos; mas o que é pura e simplesmente grande já não mais nos assombra, e sim nos *espanta*. O espanto (*Staunen*)²⁶ é um sentimento que se impõe na medida mesma em que a própria existência do mundo como um todo se impõe. O sublime metafísico e o espanto são dois sentimentos conectados por um mesmo objeto, o mesmo que os suscita: a natureza como uma grandeza absoluta, cujo representante máximo é o céu estrelado – ou, conforme a imagem poética de Schiller, este “oceano” que se ergue *sobre* nós.²⁷

O objeto do sublime propriamente metafísico não é uma grandeza relativa tornada sublime pela força da imaginação, e sim uma grandeza absoluta cuja sublimidade se impõe sem a nossa intervenção. Schiller distinguiu entre estas espécies de grandeza, mas não a ponto de poder discernir entre aquelas duas espécies do sublime teórico. No entanto, suas reflexões sobre a sublimidade da grandeza absoluta são muito interessantes, pois colocam em evidência o objeto do sublime metafísico e a disposição afetiva por ele suscitada. Segundo Schiller, “só poderia existir na natureza uma única grandeza *per excellentiam*, nomeadamente o todo infinito da própria natureza, ao qual, porém, nunca pode corresponder uma intuição e cuja síntese não poderá ser consumada em tempo algum. Como o reino do número nunca se deixa esgotar, teria de ser o entendimento que finaliza sua síntese. Ele mesmo teria de estabelecer uma unidade qualquer como medida suprema e extrema, declarando simplesmente como grande tudo o que

25 Id., “Zerstreute Betrachtungen über verschiedene ästhetische Gegenstände”, in *Schillers Werke. Nationalausgabe*: 20. Bd.: *Philosophische Schriften: Erster Teil*, p. 232.

26 “A palavra alemã ‘Staunen’ designa originalmente um estado de tensão (*Steifsein*) ou enrijecimento (*Starre*) e corresponde ao latim ‘stupor’, que, ao lado de ‘admiratio’, é uma tradução do grego θαυμάζειν, que, por sua vez, tanto linguística como objetivamente (*sachlich*), conecta-se com o verbo θεᾶσθαι (contemplar com admiração – *bewunderndes Anschauen*) e assim com θεωρία. Uma diferenciação semântica do conceito se apresenta nas línguas européias desde o século XVIII.” Daí as distinções entre “Bestaunen” e “Erstaunen”, “Bewunderung” e “Verwunderung”, assim como entre “admiration”, “étonnement” e “surprise”, conforme Diderot. Cf. E. Jain e T. Trappe, “Staunen; Bewunderung; Verwunderung”, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 10, col. 116-17.

27 F. Schiller, “Ueber das Erhabene”, p. 47.

se estende para além dela.”²⁸ Mas enquanto nos orientamos pelo entendimento, permanecemos no plano lógico e como que nos perdemos na série infinita dos números. “Ora, buscamos, porém, a grandeza absoluta, pois somente esta pode conter em si o fundamento de uma *prerrogativa*; uma vez que todas as grandezas comparativas, consideradas como tais, são iguais umas às outras. Visto que nada pode obrigar o entendimento a paralisar o seu trabalho, logo tem de ser a imaginação que estabelece um limite ao mesmo. Em outras palavras: a avaliação da grandeza tem de deixar de ser lógica, tem de fazer-se esteticamente.”²⁹

Na avaliação lógica de uma grandeza, ela é referida à nossa capacidade de conhecer; na avaliação estética, à nossa capacidade de sentir. Por aquela, sabemos algo sobre o objeto; por esta, sobre nós mesmos. “Portanto”, diz Schiller sobre a avaliação estética da grandeza, “não mais propriamente meço, não mais avalio nenhuma grandeza, e sim torno-me momentaneamente para mim mesmo numa grandeza e, na verdade, numa grandeza infinita. Aquele objeto que me torna para mim mesmo numa grandeza infinita chama-se *sublime*.”³⁰ Como a imaginação procede nesse caso? Começando pela *apreensão* necessariamente *sucessiva* das partes do *quantum* numa consciência empírica, ou seja, na representação do meu eu, que acompanha cada parte do *quantum* apreendido, ela passa em seguida à *compreensão*, ou seja, à reunião *simultânea* do que foi apreendido em série numa consciência pura, pelo que me apercebo da identidade do meu eu em cada momento da série e no seu todo. A dificuldade, porém, é a seguinte: por um lado, a razão exige a “totalidade absoluta da intuição”, a “compreensão integral, numa representação simultânea, de todas as partes do *quantum* dado”³¹; por outro, a imaginação é incapaz de realizar

28 Id., “Zerstreute Betrachtungen über verschiedene ästhetische Gegenstände”, p. 231. Este artigo foi publicado em outubro de 1794 na revista *Neue Thalia* e republicado em 1802 no quarto volume dos *Escritos menores em prosa*. Nesta edição do artigo, válida como a final, Schiller suprimiu uma longa e árida sequência de parágrafos. A *Nationalausgabe* segue a edição de 1802 (NA 20), mas restitui em seu aparato crítico (NA 21) o trecho expurgado. A citação ora feita e as duas próximas são do texto final; as demais, da parte suprimida.

29 Ibid., p. 235.

30 Ibid.

31 Ibid., in *Schillers Werke. Nationalausgabe. 21. Bd.: Philosophische Schriften. Zweiter Teil*. Edição de Benno von Wiese, com a colaboração de Helmut Koopmann. Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger, 1963, p. 202.

tal exigência, esgotando-se na tentativa de atendê-la. Daí a pergunta fundamental: se o “incomensurável oceano” ou o “infinito céu” deviam formar um todo da representação, não poderia saber isto a não ser pela minha representação deles, e, no entanto, é pressuposto que eu não posso representá-los para mim como um todo?”³² Como se vê, Schiller se refere aqui a coisas distintas. O oceano é uma grandeza relativa. Designá-lo como “incomensurável” significa tomá-lo como símbolo da totalidade absoluta da natureza, atribuindo-lhe assim um *status* análogo ao do céu infinito. No entanto, o que está em jogo aqui é como tais objetos desafiam nosso poder de representação. Afinal, diz Schiller, eles “não me são dados como um todo, e sou eu mesmo que primeiro introduzo neles o conceito de totalidade. Tenho portanto já em mim este conceito e sou eu mesmo, o ser pensante, que sucumbo ao ser que apresenta (*das darstellende Wesen*). Em verdade, experimento minha *impotência* na consideração destes grandes objetos, mas a experimento pela minha *força*. Sou superado por mim mesmo, e não pela natureza.”³³

O que se revela através dessa autossuperação é o caráter radicalmente subjetivo-transcendental desta experiência do sublime. “Enquanto quero sobretudo reunir todas as partes singulares de um *quantum* apreendido, o que propriamente pretendo fazer? Quero conhecer a identidade da minha autoconsciência em todas estas representações parciais, quero encontrar-me a mim próprio em todas elas. Quero dizer a mim mesmo: “Todas estas partes foram representadas por mim, o sujeito que permanece sempre o mesmo.”³⁴ Mas se uma apreensão infinita torna impossível uma compreensão total, como transitar da consciência empírica à consciência pura, de cada representação do eu em cada parte apreendida do *quantum* em jogo a uma única e unitária representação do eu sempre idêntico a si mesmo? – “Tenho portanto de me representar que não posso ter a representação da unidade do meu eu em todas estas transformações; mas precisamente através disso tenho a representação dela. Precisamente através disso penso a totalidade da série inteira, porque *quero* pensá-la, pois nada posso querer senão aquilo de que já tenho uma representação. Trago portanto já em mim esta totalidade que tento apresentar, precisamente porque tento apresentá-la. O que é grande está portanto em mim, não fora de mim. Ele é o meu sujeito eternamente idêntico, constante em cada mudança, reencontrando-se

32 Ibid., p. 202.

33 Ibid.

34 Ibid.

a si mesmo em cada modificação. Posso prosseguir a concepção ao infinito: o que não significa outra coisa senão que, em infinitas transformações da minha consciência, minha consciência é idêntica, que toda a infinitude jaz na unidade do meu eu. (...) Em todas as representações de objetos, entre elas também da grandeza, o ânimo nunca é apenas o que é *determinado*, e sim sempre ao mesmo tempo o que *determina*. Na verdade, é o objeto que me transforma, mas eu, o sujeito que representa, sou quem torna o objeto em objeto e assim se transforma a si próprio através do seu produto. Mas em todas estas transformações tem de existir algo que não se transforma, e este Principium eternamente imutável é precisamente o eu puro e idêntico, o fundamento da possibilidade de todos os objetos, na medida em que eles são representados. Portanto, o que sempre jaz de grande nas representações jaz em nós, que produzimos estas representações. Qualquer que seja a lei dada para o nosso pensar ou agir, ela nos é dada *por nós*; e mesmo quando *temos de* deixá-la não cumprida, enquanto seres sensivelmente limitados, como aqui, no plano teórico, a lei da totalidade na apresentação de uma grandeza, ou quando a violamos com a vontade enquanto seres livres, como a lei dos costumes no plano prático, somos porém sempre *nós* que a estabelecemos. Posso portanto me perder na representação vertiginosa do espaço onipresente ou do tempo interminável, ou posso sentir, na representação da perfeição absoluta, a minha própria nulidade – *eu* mesmo sou porém quem dá ao espaço a sua infinita amplitude e ao tempo a sua eterna duração, sou eu mesmo quem traz em si a ideia do todo sagrado, pois eu a coloco, e a divindade que me represento é minha criação tão certo como *meu* pensamento é o meu.”³⁵

Aquela “única grandeza *per excellentiam*”, “o todo infinito da própria natureza” é, por assim dizer, a contraface do eu infinitamente idêntico a si mesmo, a fonte genuína do sublime metafísico. Sob esse aspecto, o eu é *formaliter* idêntico ao universo infinito. Assim, toda consciência de algo como algo não deve ser apenas condicionada pela consciência imediata de nós mesmos – o “eu penso” que deve acompanhar todas as nossas representações –, mas também pela consciência imediata do universo no qual distinguimos algo como algo e o representamos como tal. Recolhido em nós, o universo infinito segue sendo motivo de espanto – o espanto sublime que sentimos quando nos compreendemos como seres que dizem “eu”; pois se pomos a nós mesmos quando dizemos “eu”, pomos conosco todo o universo. Tão ou mais espantosa que

35 Ibid., p. 203.

a existência do universo é a nossa própria existência nele como seres de dois mundos. Foi talvez pela força deste espanto que Kant afirmou que duas coisas enchem o nosso ânimo de admiração (*Bewunderung*) e respeito (*Ehrfurcht*): o céu estrelado sobre nós e a lei moral em nós.³⁶ Com isso, ele chamou a atenção para a dupla sublimidade da nossa destinação como uma destinação supracosmopolítica – dupla sublimidade, pois a admiração sentida em face do universo infinito está para o interesse da razão teórica pela totalidade da experiência assim como o respeito pela lei moral está para o interesse da razão prática pela realização da liberdade na natureza. Mas se a admiração e o respeito podem, por sua vez, fundir-se num único sentimento, este sentimento talvez seja o da *gratidão*; pois a espantosa conformidade a fins entre o mundo e as nossas faculdades se descortina para nós como um misterioso *favor* – um favor pelo qual só podemos agradecer, ainda que o fato de por isso nos tornarmos credores de nós mesmos pese sobre nós. Mas este peso será tanto mais leve quanto melhor compreendermos sua nota trágica.

IV

O sublime patético, disse Schiller, requer “duas condições principais. *Em primeiro lugar*, uma representação viva do *sofrimento*, para que o afeto compassivo seja suscitado com a força apropriada. *Em segundo*, uma representação da *resistência* ao sofrimento, para que a liberdade interior do ânimo seja chamada à consciência. Somente através da primeira o objeto se torna *patético*; somente através da segunda o patético se torna ao mesmo tempo *sublime*. Deste princípio decorrem as duas leis fundamentais de toda a arte trágica. São elas, *em primeiro lugar*, a apresentação da natureza sofredora; *em segundo*, a apresentação da independência moral no sofrimento.”³⁷ A arte trágica é uma arte do sublime porque retira toda a sua força do conflito entre a sensibilidade e a liberdade e da superação espiritual deste conflito. Seja na literatura, nas artes plásticas ou mesmo na música, seu elemento é a dor; sua meta, suscitar o sóbrio prazer com o sofrimento simpatético de uma dor pungente, moralmente dominada. Mas assim como o sublime não se esgota no prático, o trágico não se restringe à arte. Em sua acepção mais ampla, o trágico se deixa ver como uma determinação da natureza humana, e mesmo como a sua con-

36 I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, in *Werke*. Edição de Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, vol. 6, A 288.

37 F. Schiller, “Vom Erhabenen (Zur weitem Ausführung einiger Kantischen Ideen)”, p. 195.

dição enquanto uma “natureza mista” (*gemischte Natur*)³⁸, sendo também coextensivo ao sublime em todas as suas modalidades. Seja pela sua grandeza, seja pela sua força, o objeto sublime suscita em nós “o penoso sentimento dos nossos limites” enquanto nos atrai “com irresistível violência”, escreveu Schiller, perguntando em seguida: “Seria isto possível se os limites da nossa fantasia fossem ao mesmo tempo os limites da nossa faculdade de apreensão? Recordaríamos de bom grado a onipotência das forças naturais se ainda não tivéssemos como amparo algo distinto do que pode ser roubado por elas?”³⁹ Caso nada houvesse a ser sublimado e do penoso sentimento dos nossos limites não brotasse prazer algum, nada seria trágico, pois o que é sublimado é precisamente o que não se deixa suprimir – e nisto consiste o trágico. Como o espanto, o sublime é um sentimento; o trágico, uma condição.

O motivo central de todo o pensamento de Schiller, no qual se adensa todo o sentido do trágico, é a reconciliação do homem consigo mesmo. Nas cartas *Sobre a educação estética do homem*, Schiller o formulou recorrendo amplamente a uma tese de Fichte, à qual se refere do seguinte modo: “Todo homem individual, pode-se dizer, traz em si, quanto à disposição e destinação, um homem ideal e puro, e a grande tarefa de sua existência é concordar, em todas as suas modificações, com sua unidade inalterável.”⁴⁰ Ao pé da página, Schiller observa: “Remeto aqui a uma publicação recente: *Preleções sobre a destinação do erudito*, de meu amigo Fichte, onde se encontra uma dedução bastante clara e por via jamais tentada dessa proposição.”⁴¹ Esta dedução é realizada na primeira preleção de Fichte, intitulada “Sobre a destinação do homem em si”, onde se lê: “A destinação última de todos os seres racionais finitos é, portanto, a absoluta unidade, a contínua identidade, a inteira concordância consigo mesmos.”⁴² No entanto, esta meta, diz Fichte, “é inteiramente inalcançável e tem de permanecer eternamente inalcançável, se o

38 Id., *A educação estética do homem. Numa série de cartas*. Tradução de Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1990, p. 103, nota.

39 Id., “Ueber das Erhabene”, p. 42-3.

40 Id., *A educação estética do homem. Numa série de cartas*, p. 32.

41 Ibid.

42 J. G. Fichte, *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, in *GA I/3: Werke 1794-1796*. Edição de R. Lauth e H. Jacob, com a colaboração de R. Schottky. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1966, p. 30. Ed. bras.: *O destino do erudito*. Tradução e posfácio de Ricardo Barbosa. São Paulo: Hedra, 2014, p. 22.

homem não deve deixar de ser homem, e se não deve tornar-se Deus. Encontra-se no conceito de homem que sua meta última é inalcançável, que o seu caminho para ela tem de ser infinito. Portanto, a destinação do homem não é alcançar essa meta. Mas ele pode e deve aproximar-se cada vez mais dessa meta; e, por isso, *a aproximação ao infinito dessa meta* é a sua verdadeira destinação como *homem*, isto é, como ser racional, mas finito, como ser sensível, mas livre.⁴³ Esta seria a “sublime destinação”⁴⁴ reservada a todos e a cada um como uma “sublime tarefa”⁴⁵: o “aperfeiçoamento ao infinito” (*Vervollkommung ins unendliche*).⁴⁶ Por isso Schiller concebeu a unidade do homem – a *perfeita* ação recíproca entre o racional e o sensível – como uma tarefa infinita: “É a *Ideia de sua humanidade*, no sentido mais próprio da palavra, um infinito, portanto, do qual pode aproximar-se mais e mais no curso do tempo sem jamais alcançá-lo.”⁴⁷

Sob a luz desta ideia, o belo e o sublime figuram lado a lado como forças essenciais à formação do homem; pois enquanto o primeiro promove a harmonia entre a razão e os sentidos, restituindo toda a nossa humanidade, o segundo a eleva à sua dignidade suprassensível. “A capacidade de sentir o sublime é assim uma das mais magníficas disposições na natureza do homem, merecendo tanto o nosso *respeito*, por sua origem na faculdade independente de pensar e querer, como o mais perfeito desenvolvimento, por sua influência no homem moral. O belo só se torna meritório pelo *homem*; o sublime, pelo *puro espírito demoníaco* nele; e como a nossa destinação, não obstante todos os limites sensíveis, é a de nos orientarmos de acordo com o código de leis dos puros espíritos, o sublime tem de juntar-se ao belo para tornar a *educação estética* num todo completo e estender a capacidade de sentir do coração humano de acordo com todo o âmbito da nossa destinação e, assim, também para além do mundo dos sentidos.”⁴⁸

43 Ibid., p. 32. (ed. bras., p. 27)

44 Ibid., p. 27 e 33 (ed. bras., p. 16 e 28).

45 Ibid. p. 50 (ed. bras., p. 59).

46 Ibid.

47 F. Schiller, *A educação estética do homem*, p. 77.

48 Id., “Ueber das Erhabene”, p. 52. Neste mesmo ensaio, Schiller se refere ao papel do gosto no despertar da “elevada liberdade *demoníaca*” no “peito” do homem (cf. p. 46). O “*demoníaco*” significa o poder de transcender o mundo dos sentidos, especialmente pela autodeterminação moral.

Presos a este mundo, “o que a imaginação não pode apresentar também não teria realidade alguma para nós.”⁴⁹ Mas justamente porque o homem pode transcender o mundo dos sentidos, pensando sobre o que já não pode conhecer, “a grandeza relativa fora dele é o espelho no qual distingue a grandeza absoluta nele mesmo.”⁵⁰ Enquanto o objeto teoricamente sublime remete ao infinito, perante o qual a imaginação sucumbe, o objeto praticamente sublime nos expõe ao terrível, contra o qual nada podemos. Por isso Schiller observa que o sublime prático é mais intenso e digno de interesse que o teórico; pois enquanto este diz respeito apenas às condições do nosso conhecimento, aquele envolve as condições da nossa existência como um todo. Ambas as espécies do sublime se encontram numa mesma relação com a razão, mas não com a sensibilidade, cujo interesse pelo objeto terrível supera o que o objeto infinito pode despertar, pois o impulso de autoconservação fala mais alto que o de representação. Enquanto o sublime teórico “estende propriamente apenas a nossa *esfera*”, o prático estende “a nossa *força*”, diz Schiller: “Nada se encontra mais próximo do homem como um ser sensível do que a preocupação com a sua existência, e nenhuma dependência lhe é mais opressiva do que esta: a de contemplar a natureza como aquele poder que comanda a sua existência. E desta dependência ele se sente livre pela contemplação do sublime prático.”⁵¹ Assim, ao contrário do sublime prático, o sublime teórico seria relativamente irrelevante de um ponto de vista moral.

Creio que esta contraposição de certo modo se dissolve em face do sublime metafísico, pois neste está em jogo a totalidade pura e simples. Ainda que inicialmente considerada sob o aspecto da grandeza, como dissociar a grandeza do poder quando este já se deixa ver através daquela? Assim, a experiência do sublime metafísico também nos faz sentir o vínculo entre a grandeza e o poder; pois o sublime é propriamente metafísico quando o infinitamente grande e o infinitamente poderoso se fazem sentir num único e o mesmo objeto: o “infinito céu”, aberto igualmente a *todos*. Ainda assim, poder-se-ia talvez alegar que o sublime metafísico perde em intensidade quando comparado ao patético, pois, diferentemente da compaixão, o espanto seria um sentimento condicionado por um pensamento, exigindo mesmo um certo cultivo teórico do ânimo. No entanto, o espanto suscitado por uma grandeza que contém todas as demais, não

49 Ibid., p. 46.

50 Ibid., p. 47.

51 Ibid., p. 175

estando ela mesma contida em nada mais, e cuja existência simplesmente se impõe a todos, embora possa ser potencializado pela crença de que o universo é infinito, não retira a sua força exclusivamente desta crença, e sim de uma comoção que, como a compaixão, é incapaz de suscitar a indiferença, elevando o ânimo a uma altura na qual ele reconhece a sua verdadeira estatura. Assim, aquela possível alegação também não seria uma razão suficiente para o abandono da distinção entre o sublime teórico-contemplativo das grandezas, que nos causam assombro, e o sublime metafísico, pois o espanto consiste fundamentalmente naquela comoção suscitada pela grandeza absoluta.

A especificação das duas modalidades do sublime teórico e o vínculo entre o sublime e o espanto não se encontram, como vimos, na “letra” do idealismo transcendental de Schiller.⁵² Entretanto, na medida em que se deixam formular segundo o seu “espírito”, também permitem que se veja com nitidez a peculiaridade de sua posição histórica. Stefan Matuschek mostrou que toda a longa tradição de reflexões sobre o espanto desenvolveu-se em boa medida polarizada pela concepção de Platão, para quem o espanto deveria ser potencializado, atingindo o seu máximo na contemplação extática das ideias, e pela de Aristóteles (*Met.* I, 2, 982 b 10–18.), para quem o espanto deveria ser superado pelo conhecimento.⁵³ Matuschek também observa que a concepção platônica, assimilada pelo neoplatonismo e o cristianismo, teria sido reformulada na teoria kantiana do sublime em conformidade com a orientação racionalista e antropológica da *Aufklärung*, concentrando-se no motivo da “autodevoção do homem racional (*Selbstandacht des vernünftigen Menschen*)”.⁵⁴ Este devir do espanto em admiração por nós mesmos e pela nossa destinação, tão presente nas exortações de Fichte à dignidade humana,⁵⁵ já não figura em Schiller com uma ênfase tendencialmente unilateral no “homem racional”. A admiração do homem

52 Somente Fichte estabeleceu explicitamente uma relação entre a imaginação, o sublime e o espanto, o que exigiria um tratamento à parte. Cf. J. G. Fichte, *Fundação de toda a doutrina da ciência*, in *Fichte. Seleção*, tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril, 1980 (SW 1, 217).

53 S. Matuschek, *Über das Staunen. Eine ideengeschichtliche Analyse*. Tübingen: M. Niemeyer, 1991, p. 22-3.

54 *Ibid.*, p. 192. Cf. tb. p. 194.

55 J. G. Fichte, *Über die Würde des Menschen, Beym Schlusse seiner philosophischen Vorlesungen gesprochen von J. G. Fichte*, in *GA I/2: Werke 1793-1795*. Edição de Reinhard Lauth e Hans Jacob, com a colaboração de Manfred Zahn. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1965, p. 83-9.

por si mesmo é a admiração pela perfectibilidade infinita de sua natureza enquanto uma natureza *mista*. Expressão da sublimidade de sua trágica condição, esta admiração é uma disposição afetiva já livre da propensão ao sacrifício dos “sentimentos” em nome dos “princípios”. Típica do “bárbaro”⁵⁶, foi precisamente esta propensão que Schiller criticou em Kant e Fichte, atribuindo-a à “letra”, mas não ao “espírito” do idealismo transcendental.⁵⁷

Referências bibliográficas

ARENDDT, H. *A vida do espírito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1992.

ARENDDT, H. “O que é autoridade?”, in *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

BARBOSA, R. “Kant trágico”, in D. G. Alves Júnior (org.), *Os destinos do trágico: arte, vida, pensamento*. Belo Horizonte: Autêntica / FUMEC, 2007.

BARCK, K. “Wunderbar”, in *Ästhetische Grundbegriffe*. Stuttgart: J. B. Metzler, 2010, vol. 6, p. 730-73.

EBELING, G., “Geist und Buchstabe”, in *Religion in Geschichte und Gegenwart*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1959, vol. 2, col. 1290-6.

FICHTE, J. G. *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, in *GA I/3: Werke 1794-1796*. Edição de R. Lauth e H. Jacob, com a colaboração de R. Schottky. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1966.

FICHTE, J. G. *O destino do erudito*. Tradução e posfácio de Ricardo Barbosa. São Paulo: Hedra, 2014.

FICHTE, J. G. *Fundação de toda a doutrina da ciência*, in *Fichte*. Seleção, tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril, 1980.

56 F. Schiller, *A educação estética do homem*, p. 33.

57 Ibid., p. 72. Para as críticas de Schiller ao ascetismo moral de Kant, cf. *Ueber Anmuth und Würde*, in *Schillers Werke. Nationalausgabe. 20. Bd.: Philosophische Schriften: Erster Teil*, p. 284. Cf. tb. cartas a Goethe de 21 de dezembro de 1798 e 2 de agosto de 1799, in *Schillers Werke. Nationalausgabe. 30. Bd.: Briefwechsel: Schillers Briefe 1. 11. 1798 -31. 12. 1800*. Edição de Lieselotte Blumenthal. Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger, 1961, p. 15 e 77.

FICHTE, J. G. *Über die Würde des Menschen, Beym Schlusse seiner philosophischen Vorlesungen gesprochen von J. G. Fichte*, in *GA I/2: Werke 1793-1795*. Edição de Reinhard Lauth e Hans Jacob, com a colaboração de Manfred Zahn. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1965.

GOLDMANN, L. *Le dieu caché. Etude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal e dans le théâtre de Racine*. Paris: Gallimard, 1955.

GOLDMANN, L. *Introduction à la philosophie de Kant*. Paris: PUF, 1967.

JAIN, E. e TRAPPE, T. "Staunen; Bewunderung; Verwunderung", in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel: Schwabe Verlag, 1971-2007, vol. 10, col. 116-26.

KANT, I. *Textos seletos*. Edição bilíngue. Tradução de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 1974.

KANT, I. *Kritik der praktischen Vernunft*, in *Werke*, vol. 6. Edição de Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.

KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. Tradução de Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.

KANT, I. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

KANT, I. *Os progressos da metafísica*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 1985.

KOYRÉ, A. *Do mundo fechado ao universo infinito*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1979.

MATUSCHEK, S. *Über das Staunen. Eine ideengeschichtliche Analyse*. Tübingen: M. Niemeyer, 1991.

OEING-HANHOFF, L., VERBEKE, G., SCHROTT, B., KOHLENBERGER, H. K., NOBIS, H. M., MARQUARD, O., FULDA, F., ROTHE, K., "Geist", in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel: Schwabe Verlag, 1971-2007, vol. 3, col. 154-204.

PASCAL, B. *Pensées*, in *L'Oeuvre de Pascal*. Edição de Jacques Chevalier. Paris: NRF-Bibliothèque de la Pléiade, 1936.

SCHILLER, F. *Schillers Werke. Nationalausgabe. 1. Bd.: Gedichte in der Reihenfolge ihres Erscheinens 1776-1799*. Edição de Julius Petersen e Friedrich Beißner. Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger, 1943.

SCHILLER, F. "Vom Erhabenen (Zur weitem Ausführung einiger Kantischen Ideen)", in *Schillers Werke. Nationalausgabe: 20. Bd.: Philosophische Schriften: Erster Teil*. Edição de Benno von Wiese, com a colaboração de Helmut Koopmann. Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger, 1962.

SCHILLER, F. "Zerstreute Betrachtungen über verschiedene ästhetische Gegenstände", in *Schillers Wer-*

ke. *Nationalausgabe*: 20. Bd.: *Philosophische Schriften: Erster Teil*. Edição de Benno von Wiese, com a colaboração de Helmut Koopmann. Weimar: Hermann Böhlhaus Nachfolger, 1962 e *Schillers Werke. Nationalausgabe*. 21. Bd.: *Philosophische Schriften. Zweiter Teil*. Edição de Benno von Wiese, com a colaboração de Helmut Koopmann. Weimar: Hermann Böhlhaus Nachfolger, 1963.

SCHILLER, F. *Ueber Anmuth und Würde*, in *Schillers Werke. Nationalausgabe*: 20. Bd.: *Philosophische Schriften: Erster Teil*. Edição de Benno von Wiese, com a colaboração de Helmut Koopmann. Weimar: Hermann Böhlhaus Nachfolger, 1962.

SCHILLER, F., "Ueber das Erhabene", in *Schillers Werke. Nationalausgabe*: 21. Bd.: *Philosophische Schriften: Zweiter Teil*. Edição de Benno von Wiese com a colaboração de Helmut Koopmann. Weimar: Hermann Böhlhaus Nachfolger, 1963.

SCHILLER, F. *Schillers Werke. Nationalausgabe*. 30. Bd.: *Briefwechsel: Schillers Briefe 1. 11. 1798 -31. 12. 1800*. Edição de Lieselotte Blumenthal. Weimar: Hermann Böhlhaus Nachfolger, 1961.

SCHILLER, F. *A educação estética do homem. Numa série de cartas*. Tradução de Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1990.

TUGENDHAT, E. *Egocentricidad y mística. Um estudio antropológico*. Barcelona: Gedisa, 2004.

RESUMO

Friedrich Schiller reformulou a concepção kantiana do sublime distinguindo entre o sublime teórico e o sublime prático. A originalidade de sua contribuição pode ser vista especialmente no desenvolvimento da teoria do sublime prático. O presente trabalho procura mostrar que a teoria do sublime teórico pode ser desenvolvida em sentido análogo e interpretada em conexão com um clássico motivo filosófico, o thaumázein, e considerada como especialmente representativa do espírito trágico do idealismo transcendental.

Palavras-chave: *Friedrich Schiller; Kant; sublime; idealismo transcendental; trágico.*

ABSTRACT

Friedrich Schiller reformulated Kant's conception of sublime by distinguishing between practical sublime and theoretical sublime. The originality of his contribution can be seen especially in the development of the theory of practical sublime. The present study sought to show that the theory of theoretical sublime can be developed in a similar sense and interpreted in connection with a classical philosophical topic, the thaumázein, and regarded as specially representative of the tragic spirit of the transcendental idealism.

Keywords: *Friedrich Schiller; Kant; sublime; transcendental idealism; tragic.*