

## ACERCA DO SUBLIME<sup>1</sup>

“A homem nenhum pode ser imposto o que deve fazer”, diz o judeu Natã ao dervixe<sup>2</sup>, e tais palavras são válidas num âmbito mais extenso do que talvez se lhes desejaria conceder. O que caracteriza o homem é a vontade, e a própria razão nada mais é do que a perene regra do mesmo. Sua prerrogativa, dado que toda a natureza age racionalmente, reside apenas em que ele, cõnsncia e voluntariamente, o faz segundo a razão. Todas as outras coisas são obrigadas; o homem é o ser que quer.

Por essa mesma razão, nada há mais indigno do homem do que sofrer violência, pois a violência o nega. Quem a exerce sobre nós, não faz nada menos que contestar-nos a humanidade. Quem a suporta covardemente, despoja-se de sua humanidade. Essa reinvin-

<sup>1</sup> Publicado em 1801. Não se sabe exatamente quando este ensaio foi escrito; provavelmente na segunda metade da década de 1790.

<sup>2</sup> Drama de Lessing, *Natã, o Sábio*, I, 3, publicado em 1779. É antes uma poesia dramática, cujo tema foi tirado de uma novela de Boccaccio, a “Parábola do anel”, aplicada aqui no sentido de que a verdadeira religião se funda, principalmente, na tolerância.

dicação, porém, de absoluta libertação de tudo que for violência, parece pressupor um ser dotado de poder bastante para desviar de si todo e qualquer outro poder. Encontrando-se a natureza em seu domínio, não possui a mais alta categoria, origina-se daí uma infuista contradição entre o impulso e a capacidade.

Nessa situação encontra-se o homem. Cercado de inúmeras forças, todas superiores a ele e que, com ele, fazem papel de mestras, reivindicam ele, por sua natureza, não sofrer violência por parte de nenhuma delas. É certo que, graças ao seu entendimento, ele aumenta artificialmente as suas forças naturais. Até certo ponto, de fato, consegue ele, fisicamente, tornar-se senhor de todas as coisas físicas. Como diz o provérbio, para tudo há remédio, menos para a morte. Mas esta única exceção, caso o seja realmente no mais estrito sentido, já negaria todo o conceito do homem. Onde existe nem que seja *um só caso em que ele simplesmente é obrigado ao que não quer, nunca mais será o ser capaz de querer. Esse único terror, de simplesmente ser obrigado ao que não quer, há de acompanhá-lo como um fantasma e, como é, aliás, o caso da maioria das pessoas, fazê-lo vítima dos obscuros horrores da fantasia. Estando preso a um só e único ponto que seja, sua propalada liberdade vira absolutamente nada. A cultura deve libertar o homem, ajudando-o a preencher inteiramente o que ele é como conceito. Deve, pois, torná-lo apto a manter a sua vontade, pois o homem é o ser que quer.*

Pode chegar-se a isso de duas maneiras. Ou *realisticamente*, caso em que o homem opõe violência à violência e, enquanto natureza, domina a natureza; ou *idealisticamente*, caso em que ele, afastando-se da natureza, destrói, no que lhe diz respeito, o conceito da

violência. O que o leva à primeira, chama-se cultura do mundo físico. O homem aperfeiçoa o seu entendimento e as suas forças sensíveis, a fim de, de acordo com as leis naturais, ou transformar as forças da natureza em instrumentos de sua vontade ou pôr-se a seguro dos efeitos delas, quando não as possa controlar. Não obstante, as forças da natureza só se deixam dominar ou rechazar até um certo ponto; para além desse ponto, furtam-se ao poder do homem e o subjuguam ao seu.

Com isso, caso ele não fosse capaz de nenhuma outra cultura que não a do mundo físico, estaria limitada a sua liberdade. No entanto, ele deve ser irrestivelmente um ser humano, isto é, em caso algum suportar seja o que for contra a sua vontade. Assim, sempre que não possa opor às forças do mundo físico nenhuma força física equivalente, e a fim de não padecer violência alguma, não lhe resta senão anular de todo uma situação, que lhe é sobremaneira prejudicial, e *destruir conceitualmente* uma violência, que terá de sofrer de fato. Destruir uma violência conceitualmente, porém, nada mais significa do que uma submissão voluntária a ela. O que o adestra neste sentido, chama-se cultura moral.

O homem de formação moral, e só ele, é absolutamente livre. Ou ele, enquanto força, sobrepuja a natureza, ou entra em consonância com ela. Nada do que ela exerce sobre ele é violência, porque, antes mesmo de chegar a ele, já se tornou *sua própria ação*. E a natureza dinâmica nunca o atinge, porque ele se divorcia livremente de tudo o que ela possa alcançar. Uma índole assim conformada, porém, que a moral prega sob o conceito de resignação na necessidade e a religião como submissão à deliberação divina, já exige, sempre que pretenda ser uma obra da livre escolha e

reflexão, uma maior clareza do raciocínio e uma firmeza da vontade superior à que costuma ser própria do homem na sua vida diária. Felizmente, porém, não é apenas na sua natureza racional que existe uma aptidão moral capaz de ser desenvolvida pelo entendimento, mas até mesmo na sua natureza sensível-racional, isto é, humana, encontra-se, além disso, uma tendência *estética*, que pode ser despertada por certos objetos sensíveis e cultivada pela depuração de seus sentimentos até atingirem esse impulso idealístico da alma. É dessa inclinação, aliás idealística por conceito e natureza, mas que o próprio realista revela claramente em sua vida, embora não a confesse em seu sistema\*, o de que passarei agora a tratar.

Para nos tornarmos até um certo ponto independentes da natureza, considerada como uma força, bem que já são bastante evoluídos os sentimentos do belo. Toda alma enobrecida a ponto de mostrar-se mais sensível à forma que à matéria das coisas e, sem tomar em consideração a posse, haurir um livre agrado da mera reflexão acerca do modo da aparência, tal alma traz em si mesma, interior, e não passível de perda, a plenitude da vida.<sup>3</sup> E, por não ter necessidade de apropriar-se dos objetos em que vive, também não corre o perigo de que se lhos roube. Mas, enfim, também a aparência almeja assumir forma corporal pela qual se mostre. Assim, enquanto houver um desejo, mesmo apenas de bela aparência, permanece o desejo da

\* Como em geral não há absolutamente nada que possa denominar-se verdadeiramente idealístico, a não ser o que o perfeito realista pratica na realidade inconscientemente, negando-o apenas por inconsciência.

3 O termo "agrado livre" refere-se à famosa definição kantiana da apreciação estética do belo, que é acompanhada de um "agrado desinteressado", ou seja "livre" de propósitos vitais, impulsos e desejos relacionados com a *existência* ou realidade do objeto estético ou dos objetos representados, atendo-se, antes, à sua configuração formal.

*existência* de objetos. Consequentemente, a nossa satisfação fica ainda dependendo da natureza como força, que é senhora sobre toda existência. São aliás, coisas totalmente diversas, sentirmos desejo por objetos belos e bons, ou apenas exigirmos que os objetos existentes sejam belos e bons. Neste último caso, dá-se a possibilidade de coexistência com a mais completa liberdade da alma, mas não no primeiro. Podemos exigir que o que exista seja belo e bom; mas apenas aspirar a que exista o belo e o bom. Denomina-se mais propriamente grandiosa e sublime aquela predisposição d'alma à qual é indiferente a existência do belo, do bom e do perfeito, mas que, com rigorosa severidade, exige que o que existe seja bom, belo e perfeito, pois traz em si todas as realidades de um belo caráter, sem compartilhar de suas limitações.

É uma característica de almas boas e belas, mas fracas, insistirem com perene impaciência na existência de seus ideais morais, deixando-se comoverem dolorosamente pelos obstáculos postos aos mesmos. Tais pessoas expõem-se a uma triste dependência do acaso, podendo predizer-se com segurança que, nas coisas morais e estéticas, concederão demasiado à matéria, e que não resistirão à suprema prova do caráter e do gosto. O que for moralmente imperfeito não nos deve instilar sofrimento e dor. Isto revelaria mais propriamente um desejo insatisfeito do que uma exigência não preenchida. Esta deverá vir acompanhada de um impulso mais robusto, a fim de fortalecer a alma e consolidá-la na sua força, ao invés de desanimá-la e fazê-la infeliz.

Dois são os gênios que a natureza nos deu por companheiros durante a vida. Um, sociável e fagueiro, encurta-nos a cansativa viagem com sua viva ludicidade, tornando-nos leves os grilhões da necessidade

e conduzindo-nos, com alegria e jocosidade, até aquele perigoso lugar em que temos de agir como puros espíritos, despidendo-nos de todo o corporal, até o reconhecimento da verdade e a prática do dever. Ai nos abandonada, porque o seu âmbito é só o mundo sensível, para além do qual não nos podem alçar as suas asas terráneas. Mas então aproxima-se o outro gênio, sério e silente, e seu braço forte nos faz transpor a vertiginosa profundidade.

No primeiro desses gênios reconhecemos o sentimento do belo; no segundo, o sentimento do sublime. O belo, certo, já é uma expressão de liberdade, mas não da que nos sobrepeõe ao poder da natureza e nos desprende de toda a influência corpórea, senão daquela liberdade que nós, como homens, gozamos dentro da natureza. Sentimo-nos livres na presença da beleza, porque os impulsos sensitivos harmonizam com a lei da razão; sentimo-nos livres na presença do sublime, porque os mesmos impulsos perdem toda a influência sobre a legislação da razão, pois o que atua aqui é o espírito, e o faz como se não obedecesse a nenhuma outra lei que não as suas próprias.

O sentimento do sublime é um sentimento misto. Compõe-se do *estar-dorido*, que, no seu máximo grau, se exterioriza como um estremecimento, e do *estar-alegre*, que pode elevar-se até o encanto e que, mesmo não sendo, no fundo, prazer, é de longe preferido por todas as almas delicadas a todo prazer. Esta união de duas sensações contrárias num só e único sentimento comprova irrefutavelmente a nossa independência moral. Pois que, sendo absolutamente impossível que um mesmo objeto esteja quanto a nós em duas relações opostas, segue-se daí que *nós mesmos* nos encontramos em duas relações opostas em face do objeto. Por conseguinte, devem existir duas naturezas opostas uni-

das em nós, as quais, quando da representação do objeto, nele estão interessadas de maneiras diametralmente antagônicas. Mercê pois do sentimento do sublime, aprendemos que o estado do nosso espírito não se norma necessariamente pelo estado dos sentidos, que as leis da natureza não são necessariamente as nossas, e que trazemos em nós um princípio autônomo que independe de todas as emoções sensitivas.

O objeto sublime é de duas espécies. Ou reportamo-lo à nossa *faculdade de compreensão* e fracassamos na tentativa de estabelecer uma imagem ou um conceito dele; ou relacionamo-lo à nossa *força vital* e o consideramos como um poder contra o qual o nosso se perde em nada. Mas, num como no outro caso, embora por sua causa obtenhamos a penosa sensação de nossas limitações, nem por isso tentamos fugir dele, senão que, ao contrário, somos por ele atraídos com vigor irresistível. Seria isso acaso possível, se as limitações da nossa fantasia fossem, ao mesmo tempo, as de nossa faculdade de compreensão? Agradar-nos-ia que nos viessem lembrar da onipotência das forças naturais, se não tivéssemos em reserva alguma coisa a mais do que aquilo de que podem elas apoderar-se? Deleitamo-nos com o sensitivo-infinito, porque somos capazes de idear o que os sentidos não mais alcançam e o entendimento não mais compreende. Entusiasmano-nos com o que infunde terror, porque somos capazes de querer o que os impulsos abominam e de condenar o que eles almejam. De bom grado deixamos que a imaginação encontre o seu guia no reino dos fenômenos, porque, ao cabo, não passa deveras de uma força sensível que triunfa de outra força igual. Contudo, apesar de toda a sua limitação, a natureza não consegue chegar ao grandioso absoluto em nós mesmos. Prazerosamente submetemos à necessidade

física o nosso bem-estar e a nossa existência, pois precisamente isto nos faz lembrados de que ela não pondera sobre os nossos princípios. O homem está nas mãos dela, mas a vontade do homem está em suas próprias mãos.

Dessa maneira, a natureza vem a utilizar-se até mesmo de um meio sensível para nos ensinar que somos mais do que apenas seres sensíveis. Da mesma forma, sabe utilizar as próprias sensações com o fito de nos conduzir à trilha da descoberta de que estamos longe de ser escravos subjugados ao poder das sensações. Tal efeito é bem outro daquele que pode ser produzido pelo belo, isto é, pelo belo da realidade, porque no belo-ideal há de, forçosamente, perder-se também o sublime. No belo harmonizam a razão e a sensibilidade, e o seu encanto para nós reside somente nesta consonância. Tão-só através da beleza, pois, nem em toda a eternidade jamais iríamos saber que estamos destituídos e capacitados a nos afirmarmos como pura inteligência. No sublime, ao contrário, *não* harmonizam a razão e a sensibilidade, e justamente nesta contradição jaz a magia pela qual ele arrebatava o nosso coração. Aqui, o homem físico e o moral são separados com a maior nitidez um do outro, pois justamente com relação a tais objetos é que, onde o primeiro só sente as suas limitações, o outro faz a experiência de sua *força* e sente-se infinitamente elevado precisamente por aquilo que esmaga o outro contra o solo.

Suponhamos que um ser humano tenha todas as virtudes que, unidas, produzem o *belo caráter*. Que encontre prazer na prática da justiça, da caridade, da moderação, da perseverança e da fidelidade. Todo dever, cujo cumprimento as circunstâncias lhe propõem, transformam-se-lhe em leve recreação, e a felicidade não dificulta ação alguma a que possa convidá-lo,

a qualquer tempo, o seu coração filantrópico. A quem não encantar-se essa bela consonância dos impulsos naturais com os preceitos da razão, e quem poderia abster-se de estimar tal pessoa? No entanto, apesar de toda a inclinação que por ele temos, podemos estar certos de que ele seja realmente um homem virtuoso, e de que exista de fato virtude? Com efeito, se tivesse em mira tão-somente sentimentos agradáveis, esta pessoa, para não ser tola, simplesmente não poderia agir de outra maneira e teria de odiar a sua própria vantagem se agisse de modo depravado. Pode ser que a fonte de suas ações seja pura, mas isto ela tem de acertar com o seu próprio coração: *nós* não vemos nada disso. Não a vemos fazer senão o que teria de fazer todo homem apenas inteligente que fizesse do entretenimento o seu deus. O mundo sensível, pois, esclarece todo o fenômeno de sua virtude, e não nos é absolutamente necessário buscar mais longe um motivo para isso.

Deixemos, porém, que esse mesmo indivíduo venha a cair numa grande desgraça. Que se lhe roube os bens; que se lhe destrua o bom nome; que doenças o atirem a um leito de dor; que a morte ceife a todos que estima e que todos em quem confia o abandonem na necessidade. Que se o procure então e se exija do infeliz a prática das mesmas virtudes de que o encontram tão prestativo quando ainda ditoso. Caso, neste transe, venha-se a encontrá-lo o mesmo de antes; não lhe arrefecendo a pobreza a sua caridade; nem a ingratidão, a sua obsequiosidade; a dor, a sua serenidade e a desgraça própria, o seu interesse pela felicidade alheia; notando-se-lhe as transformações causadas pelas circunstâncias nas suas feições, mas não no seu comportamento; na matéria, mas não na forma do seu agir<sup>4</sup>: tal fato não mais encontraria nenhuma explicação

<sup>4</sup> Matéria e forma do agir: a matéria talvez se modifique sob o impacto da desgraça; o empobrecido talvez contribua agora apenas com a

ção suficiente à base do *conceito da natureza* (segundo o qual é absolutamente necessário que o presente, considerado como efeito, decorra de algo passado, considerado como sua causa), porque nada pode ser mais contraditório que a permanência de um mesmo efeito, quando a causa se transformou em algo oposto. É-se obrigado, pois, a renunciar a toda explicação natural, e de todo se desistirá de deduzir a conduta a partir da situação. Ter-se-á de desalojar da ordem física universal o motivo do comportamento, transferindo-o a uma ordem totalmente outra, a qual, embora a razão a possa alcançar com as suas idéias, o entendimento não poderá compreender com os seus conceitos.<sup>5</sup> Esta descoberta da faculdade moral absoluta, que não está ligada a nenhuma condição da natureza, dá à profunda emoção, que nos empolga ao defrontarmos com tal pessoa, o encanto de todo indescrevível e peculiar, encanto que nenhum prazer dos sentidos, por mais nobre que seja, consegue disputar ao sublime.

Assim, o sublime nos obtém uma saída do mundo sensível, dentro do qual o belo gostaria de manter-nos presos para sempre. Não paulatinamente (pois não existe transição alguma da dependência para a liberdade), mas repentinamente e por meio de um abalo, ele arranca o espírito independente à rede na qual o envolveu a delicada sensibilidade, que prende tanto mais firmemente quanto mais transparente a tenha ficado. Embora ela (a sensibilidade), através de imperceptíveis influências de um gosto debilitado, tenha enorme ascendência sobre o homem e tenha conseguido pe-

centésima parte para aliviar a situação de uma pessoa ainda mais pobre; mas o motivo — a forma — da sua ação será nobre; só agora, diria Kant, realmente se poderá verificar a nobreza moral da sua intenção.

5 A razão é, segundo Kant, a faculdade das idéias, as quais, como postulados, ultrapassam o conhecimento conceitual e científico, domínio do entendimento.

netrar, sob o sedutor invólucro do belo espiritual, até a mais recôndita morada da legislação moral, para aí envenenar na sua fonte a santidade das máximas, ainda assim basta com freqüência uma única emoção sublime para rasgar essa teia de embuste, devolvendo ao espírito agrilhoado, de uma só vez, toda a sua força elástica, trazendo-lhe a revelação sobre a sua verdadeira destinação e impondo-lhe, ao menos por um momento, o sentimento de sua dignidade. A beleza, sob a figura da deusa Calipso, enfeitiçou o valente filho de Ulisses, e graças ao poder de seus atrativos mantém-no longo tempo prisioneiro em sua ilha. Longamente acredita ele estar prestando culto a uma imortal divindade; quando na verdade jaz nos braços da volúpia. Mas, sob a figura de Mentor, comove-o de repente uma impressão sublime. E, lembrando-se de sua destinação superior, lança-se às ondas e liberta-se.<sup>6</sup>

Tanto o sublime como o belo foram profusamente vertidos por sobre toda a natureza, e em toda pessoa foi posta a capacidade de intuir a ambos. No entanto, a semente dessa sensibilidade se desenvolve desigualmente e tem de se lhe prestar auxílio pela arte. Já o objetivo da natureza requer que primeiro nos apresse-mos ao encontro da beleza, enquanto ainda fugimos ao sublime. Pois que a beleza é quem nos zela durante a infância, tendo de nos conduzir do nosso rude estado natural rumo ao refinamento. Mas, embora seja o nosso primeiro amor e em primeiro lugar se desenvolva a nossa capacidade de intuí-la, contudo teve a natureza o cuidado de que ela amadureça com mais vagar e de que, para o seu completo desenvolvimento, aguarde primeiro a formação do entendimento e do coração. Se o gosto alcançasse a sua completa ma-

6 Refere-se a um episódio de “*Les aventures de Télémaque, fils d’Ulysse*” (1698), de Fénelon (1651-1715).

turescência antes que a verdade e a moral fossem implantadas no nosso coração, por outra via melhor do que a que é possível através dele (o gosto), o mundo dos sentidos iria permanecer a eterna fronteira dos nossos esforços. Não a sobrepassaríamos nem em nossos conceitos nem em nossas motivações, e o que a imaginação não fosse capaz de reproduzir, também deixaria de ter qualquer realidade para nós. Mas, felizmente, é da constituição da natureza que o gosto, ainda que floresça primeiro, seja, todavia, entre todas as faculdades da alma, a última a receber o seu amadurecimento. Neste meio tempo, tem-se prazo suficiente para implantar na inteligência uma riqueza de conceitos e no coração um tesouro de princípios, e especialmente para desenvolver, a partir da razão, a sensibilidade para o grandioso e o sublime.

Enquanto o homem era apenas escravo da sensibilidade física, sem ter encontrado saída alguma do estreito círculo das necessidades, e ainda não pressentia em seu peito a alta liberdade *demoníaca*, a *inapreensível* natureza só podia lembrar-lhe os limites de sua imaginação, ao passo que a natureza destruidora (*verderbende Natur*) lhe lembrava a sua impotência física.<sup>7</sup> Forçosamente passava pela primeira com desânimo e se desviava da outra com horror. Logo, porém, que a livre observação lhe abriu uma clareira contra o cego assédio das forças da natureza, e tão logo descobriu nessas torrentes de fenômenos algo permanente em seu próprio ser, todos os cultos *selvagens* na natureza em seu redor começaram a falar uma bem diversa linguagem ao seu coração. O grandioso relativo, a ele exterior, torna-se o espelho no qual ele vê, em seu interior, o grandioso absoluto. Destemeroso e

<sup>7</sup> O termo "demoníaco" — freqüentemente usado por Schiller num sentido espiritual — evidentemente tem no contexto um sentido positivo.

com terrífico prazer, aproxima-se ele agora desses fantasmias de sua imaginação, intencionalmente empregando toda a força dessa faculdade, a fim de reproduzir o sensível-infinito, para, caso ela venha contido a sucumbir nessa tentativa, tanto mais vivamente sinta a superioridade de suas idéias sobre o que a faculdade sensível possa alcançar de supremo. A visão de distâncias ilimitadas e de alturas intermináveis, o extenso oceano a seus pés e o maior oceano acima dele, arrancam o seu espírito à estreita esfera da realidade e ao opressivo cativo da vida física. Graças à simples majestade da natureza, é-lhe entregue uma mais ampla medida de avaliação, e, circundado por seus grandiosos vultos, não mais suportará o mesquinho, no seu modo de pensar. A quantos luminosos pensamentos e decisões heróicas já não deve ter dado nascimento, num passeio, essa corajosa luta da alma com o grandioso gênio da natureza, coisa que nenhuma cela de estudioso nem salão algum da sociedade conseguiria trazer ao mundo. Quem sabe se, em parte, não é de se imputar ao raro contato com esse grandioso gênio o fato de que o caráter do cidadão se volte tão prazerosamente para o mesquinho se deforme e murche, enquanto as faculdades do nômade permanecem abertas e livres como o firmamento sob o qual ele acampa.

Mas não é somente o inatingível para a imaginação, o sublime da quantidade, que pode servir para uma representação do supra-sensível e para dar um impulso à alma, mas também o incompreensível para o entendimento, a *confusão*, na medida em que tende ao grandioso e se apresenta como obra da natureza (pois, a não ser assim, é desprezível). Quem não encontrará mais agrado ao demorar-se na engenhosa desordem de uma paisagem natural do que na insípida regularidade de um jardim francês? Quem não irá, de

preferência, admirar a formidável luta entre a fecundidade e a destruição nas várzeas da Sicília, ou preferentemente deleitar as suas vistas nas bravias catarratas e nas montanhas de névoa da Escócia, na grandiosa natureza de Ossin, a ir admirar, na retílinea Holanda, a amarga vitória da paciência sobre o mais obstinado dos elementos? Ninguém irá negar que o homem físico encontra mais segurança nos prados da Batávia do que sob a traçoira cratera do Vesúvio, e que o entendimento, que quer compreender e ordenar, se encontra muito mais à vontade num estabelecimento de horticultura do que numa bravia paisagem natural. Mas o homem necessita mais do que viver e entregar-se ao bem-estar, e outra também é a sua meta, que a de compreender os fenômenos em seu redor.

O que torna tão atrativa, ao viajante de intuição, a selvagem bizarria da criação física é justamente aquilo que, mesmo na mais crítica anarquia do mundo moral, abre a uma alma, capaz de se entusiasmar, a fonte de um entretenimento de todo singular. Quem, porém, iluminar a grandiosa economia da natureza com a escassa luz do *entendimento* e tiver sempre, como objetivo, o dissolver em harmonia sua ousada ordem, não há de poder encontrar agrado num mundo em que mais parece reger o absurdo acaso do que um sábio plano e em que, na grande maioria dos casos, o mérito e a felicidade estão em contradição entre si. Desejará que no grandioso curso do mundo tudo venha ordenado como num satisfatório intercâmbio comercial, e logo que sentir falta dessa regularidade, como não poderia deixar de ser, não lhe restará outra coisa senão esperar a satisfação, que lhe ficam devendo a vida presente e a passada, numa existência futura e numa outra natureza. Quando, ao contrário, de boa mente desiste de querer trazer a uma unidade do

conhecimento esse anárquico caos de fenômenos, virá a ganhar copiosamente, de um lado, o que perdera de outro. Justamente essa total carência de um nexó útil entre esse turbilhão de fenômenos, que os torna exagerados e inutilizáveis para o entendimento, visto que este tem de ater-se a essa forma de nexó, faz deles um símbolo tanto mais adequado para a razão, que vem a encontrar representada, nessa mesma selvagem dissociação da natureza, a sua própria independência em face das condições naturais.<sup>8</sup> Porque, quando se tira toda ligação entre si de uma seqüência de coisas, obtém-se o conceito de independência, que concilia surpreendentemente com o puro conceito racional da liberdade. É sob essa idéia de liberdade, extraída de seu próprio acervo, que a razão resume numa unidade de pensamento o que o entendimento não consegue reunir em nenhuma unidade do conhecimento. Através dessa idéia, submete-se a perene lucidez dos fenômenos e, assim, ao mesmo tempo, firma o seu poder sobre o entendimento como faculdade condicionada pela sensibilidade.<sup>9</sup> Lembrando-nos, então, que valor deve ter para um ser racional o tornar-se consciente de sua independência em face das leis da natureza, compreendemos também como é possível que homens de

<sup>8</sup> Mais uma vez Schiller usa a diferenciação kantiana entre entendimento e razão, o primeiro sendo a faculdade dos conceitos, a segunda a das idéias. Atente-se na terminologia de Kant que usa o termo "razão" em vários sentidos. Antes de tudo, como faculdade global de conhecimento teórico, incluindo a *receptividade*, isto é, intuição e as suas formas puras (espaço e tempo), o *entendimento*, isto é, a faculdade de, espontaneamente, relacionar fenômenos através dos conceitos puros (categorias), e a *razão* no sentido restrito (neste sentido o termo foi aqui usado por Schiller), isto é, a faculdade das idéias, princípios de unificação superior que desempenham papel primordial na "Crítica da Razão Prática" (= terceiro sentido do termo razão), isto é, na teoria moral (a razão prática é a vontade moral ou racional).

<sup>9</sup> O entendimento, segundo Kant, depende da sensibilidade, isto é, dos sentidos, visto que seus conceitos seriam vazios sem os dados fornecidos pela intuição.

sublime disposição anímica possam, através dessa idéia da liberdade que lhes é dada, ter-se por indenizados por todos os malogros do conhecimento. Com todas as suas contradições morais e seus males físicos, a liberdade é, para as nobres almas, um espetáculo infinitamente mais interessante do que o bem-estar e a ordem sem liberdade, onde as ovelhas seguem pacientes o pastor e a vontade autodomadora se rebaixa a uma servil peça de relógio. Isto faz dos homens apenas um engenhoso produto e um feliz cidadão da natureza; a liberdade fá-lo cidadão e codominador de um sistema mais elevado, onde é muito mais honroso ocupar o último lugar do que, na ordem física, chefiar as fileiras.

Considerada sob esse ponto de vista, mas *somente* sob esse, é-me a História mundial um objeto sublime. Como objeto histórico, o mundo não é, no fundo, outra coisa senão o conflito das forças da natureza entre si mesmas e com a liberdade do homem, e o resultado dessa luta é o que a História nos relata. Até o ponto que a História chegou até hoje, é da natureza (na qual devem ser incluídos todos os afetos do homem) que ela tem bem maiores feitos a contar do que da razão independente, pois esta só pode afirmar o seu poder graças a esparsas exceções da lei da natureza num Catão, num Aristides, num Fócion e homens desse jaez.<sup>10</sup> Quanto nos iludimos, quando nos aproximamos da História com grandes esperanças de luz e conhecimento! Todas as tentativas bem intencionadas da filosofia com o fito de pôr em consonância o que o mundo moral *exige* com aquilo que o mundo real *pro-*

<sup>10</sup> Catão, Marco Pórcio (95-46), representante do rigor moral da Roma antiga. Aristides (535-467), estadista ateniense, sábio e justo, que suportou com grandeza íntima seu exílio injusto. Fócion, líder militar ateniense, de justiça incorruptível, condenado à morte em 318 a.C.

*duz*, são negadas pelo testemunho da experiência. Assim como, no seu reino orgânico, solícita, a natureza se norma ou parece normar-se pelos princípios regulativos do juízo, da mesma forma, no reino da liberdade, indômita, liberta-se dos freios pelos quais o espírito especulativo gostaria de conduzi-la prisioneira.<sup>11</sup>

Quão diversamente se dá quando abdicamos de explicá-la, transformando essa mesma incompreensibilidade em critério de julgamento. A própria circunstância de que a natureza, tomada em conjunto, escarnece de todas as regras que lhe prescrevemos, através de nosso entendimento, e de que, na sua voluntariosa e livre marcha, pisoteia no pó, com igual desrespeito, as criações da sabedoria e do acaso, e de que, *numa só queda*, arrasta consigo o importante como o insignificante, o nobre como o comum; de que ela aqui conserva um mundo de formigas, para prender e esmagar em seus gigantes braços a sua mais esplêndida criação, o homem; de que ela dissipa, num momento de levandade, as suas mais penosas conquistas e que, muitas vezes, século após século, dedica-se a uma obra de estultícia — numa palavra: essa deserção da natureza, em grande escala, das regras do conhecimento, às quais se submete em seus fenômenos individuais, torna patente a absoluta impossibilidade de se explicar a *própria natureza* pelas *leis da natureza*, e permitir que valha do seu reino o que vale *no* seu reino, razão por que a alma passará, irresistivelmente, do mundo dos fenômenos para o mundo das idéias, impulsionada do condicional para o incondicional.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Na sua "Crítica do Juízo", Kant analisa o nexo final (teleológico) como princípio regulativo — espécie de hipótese de trabalho — segundo o qual pode ser encarado o mundo dos organismos (e, aliás, também o da arte).

<sup>12</sup> Segundo o pensamento de Kant, Schiller afirma, portanto, que uma unidade e coerência superiores, enfim um sentido, somente podem ser encontrados no mundo inteligível-transcendente, não, porém, no mundo dos fenômenos (mundo imanente).

Enquanto permaneceremos apenas seus livres espectadores, há de a natureza, terrível e destruidora, levar-nos muito mais longe que a infinita natureza sensível. O homem sensível, sem dúvida, e a sensibilidade do homem racional, nada temem mais do que entrar em conflito com esse poder, que é o senhor sobre o bem-estar e a existência.

O supremo ideal, pelo qual nos esforçamos, é o de permanecermos em boa relação com o mundo físico, guardaão de nossa felicidade, sem por isso sermos obrigados a romper com o mundo moral, que determina a nossa dignidade. No entanto, como se sabe, nem sempre se poderá servir a dois senhores. Ainda que o dever nunca entrasse em litúgio com os impulsos (caso quase impossível), nem assim a necessidade natural conclui acordos com o homem, de maneira que nem a sua força nem a sua habilidade podem pô-lo a salvo da perfídia da fatalidade. Feliz dele, pois, se aprendeu a suportar o que não pode modificar e a abandonar com dignidade o que não pode salvar! Podem dar-se casos em que o destino conquistasse as muralhas sobre as quais fundara a sua segurança, não lhe restando outra coisa senão refugiar-se na liberdade sagrada dos espíritos — onde nenhum outro meio existe de acalmar o impulso vital a não ser querê-lo — e nenhum outro meio de resistir ao poder da natureza do que antecipar-se a ela e descorporificar-se moralmente, graças a uma livre supressão de todo interesse sensível, antes que o faça um poder físico.<sup>13</sup>

Neste sentido, fortalecem-no emoções sublimes e um mais freqüente trato com a natureza destrutiva, quer lá onde ela tão-só lhe mostre, a distância, o seu

13 Descorporificar-se moralmente, isto é, renunciar, graças a uma livre opção moral, aos interesses vitais, de modo que se torne possível aceitar os males impostos pela natureza.

fatal poder, como também onde ela realmente o exterioriza contra os seus semelhantes. O patético é uma desgraça fictícia, e, a exemplo de genuína desgraça, põe-nos em *direta relação* com a lei dos espíritos que impera em nosso peito. Mas nem sempre a genuína desgraça escolhe bem o seu homem e o seu tempo. Muitas vezes nos surpreende indefesos e, o que é pior, muitas vezes nos *torna indefesos*. A desgraça fictícia do patético, ao contrário, encontra-nos inteiramente armados, e, dado que é apenas produto da imaginação, torna lugar em nosso coração o princípio autônomo, a fim de afirmar a sua absoluta independência. Por isso, quanto mais segudamente o espírito renova esse ato de auto-atividade, tanto mais o mesmo se lhe torna familiar e tanto maior é a sua vantagem sobre o impulso sensível, de maneira que, ao cabo, mesmo quando da desgraça imaginária e artificial surgir uma desgraça real, será capaz de tratá-la como se fosse artificial e — supremo alvo da natureza humana! — dissolver o sofrimento verdadeiro numa emoção sublime. Por essa razão, pode dizer-se que o patético é uma inoculação do destino inevitável, pela qual é privado de sua malignidade, já que o ataque desta é conduzido contra o lado forte do homem.<sup>14</sup>

Por isso, fora com a consideração falsamente entendida e com o gosto mole e mimado, que deita um véu sobre a severa face da necessidade e que, para obter o favor dos sentidos, *finje* uma harmonia entre o bem-estar e o bom comportamento, de que não aparece nem o mais leve indicio no mundo real. Que se nos mostre face a face a perversa fatalidade. A nossa sal-

14 A teoria do médico, Schiller estabelece que a desgraça apresentada no palco é uma espécie de vacina que nos imuniza, pela inoculação de desgraças fictícias (e por isso sem virulência), contra as desgraças reais e virulentas.

vação não está no desconhecimento dos perigos que nos sitiam — pois este terá de, ao cabo, terminar — mas tão-só no *conhecimento* que deles temos. Mas o que nos ajuda a travar esse conhecimento é o terrível e magnífico espectáculo da transformação que tudo destrói e reconstrói, para vir de novo a destruir — o espectáculo da calamidade, ora minando vagarosamente, ora investindo com celeridade, e ainda as cenas patéticas da humanidade em luta com o destino, da irresistível fuga da felicidade, da segurança burlada, da injustiça triunfante e da inocência vencida, coisas que a história apresenta abundantemente e que a arte trágica, imitando, põe diante de nossos olhos. Há acaso alguém que, dotado de uma atitude moral não de todo perversida, possa ler acerca da teimosa e, contudo, baldada luta de Mitridates<sup>15</sup>, acerca do declínio das cidades de Siracusa e Cartago, demorando-se nessas cenas sem respeitar a grave lei da necessidade e sem, no mesmo instante, pôr freios aos seus impulsos e, comovido por esta eterna infidelidade de todo o sensível, agarrar-se ao que existe de eterno em seu peito? A capacidade de sentir o sublime é, pois, uma das mais esplêndidas faculdades humanas, que tanto merece o nosso *respeito graças* à sua origem na autônoma faculdade da razão e da vontade, como merece o mais completo desenvolvimento mercê da sua influência sobre o homem moral. O merecimento do belo existe apenas em função do homem; e do sublime, em função do *demonio puro* que nele reside. E dado que, queiramos ou não, o nosso destino, apesar de toda limitação sensível, é o de nos regermos segundo o livro das leis dos puros espíritos, terá o sublime de ser acrescentado ao belo, a fim de tornar a *educação estética* um

<sup>15</sup> Mitridates II, rei do Ponto (falecido em 63 a. C., conquistou e perdeu reinos extensos, acabando por suicidar-se.

todo perfeito e estender a sensibilidade do coração humano de acordo com a total amplitude do nosso destino, mesmo para além do mundo dos sentidos.

Sem o belo, haveria sempre um litígio ininterrupto entre a nossa destinação natural e a racional. Ante o empenho de satisfazer a nossa *missão espiritual*, iríamos perder a nossa *humanidade*. A todo momento preparados para deixarmos o mundo dos sentidos, permaneceríamos para sempre estranhos nesta esfera de ação a nós designada. Sem o sublime, o belo nos faria esquecer a nossa dignidade. Na indolência de um prazer continuado, causaríamos dano à robustez do *caráter* e presos indissoluvelmente a *essa forma casual da existência*, perderíamos de vista a nossa inalterável missão e a nossa verdadeira pátria. Só quando o sublime se conjuga com o belo e a nossa receptividade relativamente a ambos teve igual formação é que somos perfeitos cidadãos da natureza, sem, por isso, sermos seus escravos e sem perdermos os nossos direitos de cidadãos no mundo inteligível.

É verdade, a natureza, por si própria, já apresenta um grande número de objetos em que se poderia exercer a sensibilidade pelo belo e pelo sublime. Mas também aqui, como em outras circunstâncias, o homem acha-se melhor servido de segunda do que de primeira mão, preferindo receber da arte uma matéria preparada e seleccionada do que haurir, cansativa e escassamente, da impura fonte da natureza. Não podendo suportar *impressão* alguma, sem logo esforçar-se por uma *expressão* viva, e vendo em cada uma das belas ou grandiosas formas da natureza um único desafio, o de entrar em luta com ela, o impulso de criação migmética desfruta, ante ela, da grande vantagem de poder tratar, como meta principal e como um todo próprio, aquilo que a natureza — quando não o deita fo-

ra desatentamente — apanha apenas de passagem na perseguição de um objetivo que lhe interessa mais de perto. Enquanto a natureza *sofre violência* em suas belas criações orgânicas, quer pela carente individualidade da matéria, quer pela atuação de forças heterogêneas, ou enquanto ela, nas suas cenas grandiosas e patéticas, *comete violência* e atua sobre o homem como um poder, quando tão-só como objeto de livre observação é que pode tornar-se estética, a sua imitada, a arte criativa, é inteiramente livre, porque afasta de seu objeto toda limitação casual, deixando livre também o coração do espectador, pois imita só a *aparência* e não a *realidade*. Visto, porém, que toda a magia do sublime e do belo reside na aparência e não no conteúdo, goza a arte de todas as vantagens da natureza, sem partilhar com ela de seus grilhões.

## ACERCA DO USO DO CORO NA TRAGÉDIA<sup>1</sup>

Uma obra poética tem de justificar-se a si mesma. Onde não fale a ação, pouco ajudará a palavra. Poder-se-ia, pois, perfeitamente, deixar o coro ser o seu próprio porta-voz, se tão-somente se o levasse de uma forma adequada à interpretação. No entanto, é apenas através de representação teatral que a obra trágica se transforma num todo: o dramaturgo fornece apenas as palavras; a música e a dança devem ser acrescentadas para vivá-las. Enquanto pois faltar ao coro esse poderoso acompanhamento sensível, há de ele aparecer, na economia da tragédia, como uma exerescência, como um corpo estranho e como um retardamento, que apenas interrompe o curso da ação, perturbando a ilusão e arrefecendo o espectador. Por isso, a fim de que se faça justiça ao coro, é preciso que nos transportemos de um palco real para um *possível*. Isto é aliás o que sempre temos de fazer quando intentamos atingir algo mais elevado. O que a arte ainda não possui,

<sup>1</sup> Escrito como prefácio para a peça "A Noiva de Messina" (1803).

Friedrich Schiller

# Teoria da Tragédia

INTRODUÇÃO E NOTAS DE  
ANATOL ROSENFELD

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)**  
**(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)**

Schiller, Friedrich, 1759-1805.  
Teoria da tragédia / Friedrich Schiller ; introdução e notas de Anatol Rosenfeld. — São Paulo : EPU, 1991.

ISBN 85-12-00460-6

1. Tragédia - Teoria I. Rosenfeld, Anatol, 1912-1973. II. Título.

91-2587

DDC-801.952

**Índices para catálogo sistemático:**

1. Tragédia : Crítica : Teoria literária  
801.952

**E.P.U.**