

Acerca da relação entre Schiller e Fichte¹

Regarding to the relation between Schiller and Fichte

Emiliano Acosta*

Resumo

O texto tem por objetivo apresentar uma interpretação da problemática relação entre Schiller e Fichte. Toma como ponto de partida o reconhecimento da influência terminológica da filosofia de Fichte no pensamento de Schiller, visível em *Cartas Estéticas*. O autor constata que ainda há hegemonia da tese segundo a qual o texto fichteano *Doutrina da Ciência* influenciou decisivamente as *Cartas Estéticas* de Schiller, constituindo-se em Cânon de sua reta interpretação. Defende-se que a dedução schilleriana pressupõe que, além do mais alto ponto da abstração, ainda existem dois conceitos que impõem um limite: Pessoa e Estado. Esses conceitos supremos são irredutíveis a uma unidade e por isso o que pode ser estabelecido como tribunal de uma procura terá que ser o duplo ou o duo, na sua duplicidade original. A dualidade tem a regência do pensamento de Schiller; a ideia de humanidade é expressão da possibilidade de síntese entre opostos, mas, na manutenção da estrutura dual. O pensamento de Fichte move-se em direção contrária, impulsionado pelo ideal de unidade. Finalmente, o texto reivindica uma interpretação que faça jus aos dois pensadores; que deixe aparecer a diferença crítica da posição de Schiller em relação ao homem e o mundo na sua dualidade constitutiva, passível de fazer emergir o eu e a harmonia entre a sensibilidade e a razão.

Palavras-chave: estética; idealismo alemão; unidade.

Abstract

The text aims to present an interpretation over the problematic relation between Schiller and Fichte. It takes as a point of departure the acknowledgement of the terminological influence of Fichte's philosophy in Schiller's thought, visible in *Aesthetic Letters*. The author ascertains that there is still hegemony concerning the thesis according to which the fichtean text *Doctrine of Science* has decisively influenced Schiller's *Aesthetic Letters*, constituting itself in a Canon of its

* Research Foundation Flanders (FWO); Centre for Critical Philosophy, Ghent University; Trad. Waldemir Ferreira Lopes Neto – Unicap/PE; PIBIC Filosofia

righteous interpretation. It is defended that the schillerean deduction presupposes that, beyond the highest point concerning abstraction, there are still two concepts that establish a limit: Person and State. These supreme concepts are irreducible to a unit and therefore all that can be established as a tribunal of research is destined to be the double or duo, in its original duplicity. The duality has regency in Schiller's thought; the idea of humanity is the expression of the possibility of synthesis between opposites, but in the maintenance of the dual structure. Fichte's thought moves itself towards a contrary direction, impelled by the ideal of unity. Finally, the text reclaims a interpretation that do justice to both thinkers; it aims to let Schiller's critical position appear in relation to man and world in its constitutive duality, liable to let emerge the ego and the harmony between sensibility and reason.

Key-words: Aesthetics; German Idealism; Unity.

Introdução

Numa carta a Christian Gottfried Körner², datada de 29 de dezembro de 1794, Schiller admite que, no seu sistema, tudo “gira em torno do conceito de *efeito recíproco* entre o absoluto e o finito, bem como em torno dos conceitos de liberdade e de tempo, de força ativa [*Thatkraft*] e do sofrer.” (JONAS, IV 92). Essa declaração, que resume a convicção essencial que fundamentam as *Cartas Sobre a Educação Estética do Homem*³ revela certa influência terminológica da filosofia de Fichte no pensamento de Schiller durante os anos de 1794 e 1795. De fato, as palavras que Schiller usa na passagem citada formam parte do vocabulário básico do período de Jena, da *Doutrina da Ciência* (1794-1799). Nisso, é claro, Schiller não constitui nenhuma exceção. Durante esses anos, tanto a filosofia de Fichte, como a personalidade do filósofo exerceram grande influência em todo o mundo acadêmico e erudito em Jena, a tal ponto que não houve nenhum evento significativo na vida intelectual daquele lugar naqueles anos, que não estivesse relacionado a qualquer ação ou expressão pública de Fichte ou com sua filosofia⁴.

A este respeito, a tradição da interpretação da relação entre Fichte e Schiller, que se concentra, principalmente, na disputa sustentada entre eles, conhecida como *Horenstreit*⁵, transpôs esta influencia terminológica que, de fato, foi verificada historiograficamente, ao campo conceitual.

A tese de uma influência conceitual da *Doutrina da Ciência* sobre as *Cartas Estéticas* como veremos a continuação, goza, ainda hoje, de uma posição dominante dentro das investigações sobre a história da filosofia e estudos germanísticos que sustentam o problema central nas *Cartas Estéticas* (o antagonismo originário da natureza humana), sua exposição e dedução (o chamado “caminho transcendental” SW V 600, c.10) bem como sua solução (o efeito recíproco entre os impulsos originários no homem) dependem estruturalmente e conceitualmente da filosofia de Fichte no seu período de Jena. Segundo eles, tais interpretações sustentam implícita ou explicitamente que uma correta interpretação e/ou avaliação do conteúdo filosófico das *Cartas Estéticas* só pode ser decifrada mediante uma análise à luz da *Doutrina da Ciência*.

Desse modo, abre-se um espaço de discussão e pesquisa sobre o qual as principais questões são: como Schiller tem entendido e aplicado corretamente o mecanismo conceitual da filosofia Fichteana? Schiller é realmente um filósofo? Qual dos dois estava certo na disputa da revista *As Horas (Horenstreit)*? Já naquela época, o público erudito alemão aprendeu a abordar essas questões⁶. Sobre elas, vários especialistas se debruçaram desde o início do século passado até hoje.

Perante essa situação, não é minha intenção demonstrar que a obra de Schiller não pode ou não deve ser abrangida por uma análise meramente filosófica, haja vista que o seu pensamento, dada a sua “genialidade”, “supera” o meramente filosófico,⁷ mas, simplesmente, demonstra que, embora haja alguma influência na terminologia, não há tal influência metodológica, conceitual e/ou sistemática, como a sustentada pela maioria das interpretações acerca da relação entre Schiller e Fichte. Em outras palavras: as *Cartas Estéticas* mostram que, longe de ser a aplicação da *Doutrina da Ciência* para o campo da estética, é uma constelação autônoma de significado, que, como tal, fornece um conteúdo conceitual que não pode ser reduzido a outras filosofias.

No que se segue, vou limitar a minha análise das *Cartas Estéticas* às etapas dedutivas que Schiller oferece no coração da 10ª carta à 16ª. A análise irá considerar os pontos de contato entre Schiller e Fichte, que costumam interpretar-se como evidências da influência

fichteana sobre o pensamento de Schiller, e oporá a cada conceito ou argumento de Schiller aos conceitos correspondentes da *Doutrina da Ciência*, de modo que se torne visível a diferença conceitual entre as duas posições e, assim, mostrar a inconsistência da tese sobre a influência conceitual de Fichte sobre Schiller. Este trabalho buscará, então, fornecer os argumentos necessários para desafiar o entendimento habitual da relação entre os dois pensadores. Entendo que, dessa forma, podem estabelecer-se limites à interpretação tradicional, libertando, assim, tudo aquilo que Schiller, nas suas *Cartas Estéticas*, pensou; de tal maneira que apareça diante dos olhos do leitor toda original contribuição schilleriana à discussão filosófica do seu tempo: uma maneira diferente de pensar o homem e seu destino, surgido no centro do debate sobre o legado kantiano.

Com esse propósito, neste presente artigo, serão listados, em primeiro lugar, os pontos de contato entre as duas posições (1); depois, serão expostas muito brevemente as interpretações mais importantes sobre o relacionamento entre Schiller e Fichte (2), para, em seguida, inserir-me na própria análise dos conceitos e metodologias em questão, tentando mostrar as diferenças entre ambas as posições (3).

1 Pontos de contato entre Schiller e Fichte

Os pontos de contato entre as *Cartas Estéticas* e os escritos de Fichte, durante os anos 1794 e 1795, não se limitam às referências explícitas que Schiller faz da filosofia de Fichte nas próprias *Cartas Estéticas*, mas, além disso, incluem as semelhanças entre a dedução schilleriana do conceito do homem como uma “*pessoa no tempo*” e todo o esquema das duas primeiras partes do *Fundamento da Doutrina da Ciência*⁸ (estabelecimento dos princípios, dedução das categorias e dedução da representação).

Schiller, expressamente, refere-se, nas suas *Cartas Estéticas* às duas obras de Fichte, a saber: suas *Lições sobre o Destino do Acadêmico*⁹, sobre a diferenciação entre o homem como um indivíduo no espaço e tempo e seu destino como homem ideal (cf. SW V, 577, c. 4^o, n.), e ao *Fundamento* para explicar o que se entende por

“efeito recíproco” entre os impulsos formais e sensíveis. (Cf. SW V, 607, c. 13, n.). No desenvolver da 11ª carta à 16ª, pode-se ver o esquema que no *Fundamento* corresponde ao estabelecimento dos princípios do sistema fichteano e das sínteses posteriores de determinação recíproca e substancialidade. Finalmente, da 19ª carta à 23ª, onde Schiller desenvolve seu conceito de “*Estado Estético*” (*ästhetischer Zustand*), pode ser entendidas como um reflexo da síntese E relacionada à parte teórica e à dedução da representação no *Fundamento*.

2 Sobre as interpretações acerca do relacionamento entre Schiller e Fichte

As pesquisas sobre esta relação são baseadas, em grande parte, no pressuposto da influência de Fichte sobre Schiller, a partir das semelhanças descritas na seção anterior, onde não é difícil encontrar material suficiente para expor, portanto, esta relação. A consideração da filosofia presente nas *Cartas Estéticas*, como devedora do pensamento de Fichte, segue a tradição da maioria das interpretações acerca do lugar ou função que lhe corresponde ao pensamento de Schiller na história da filosofia, nas que, o seu pensamento é frequentemente apresentado como o resultado de diferentes influências¹⁰.

No caso das interpretações da relação entre Schiller e Fichte, podemos distinguir entre àqueles que apenas observam o fato histórico do contato entre ambos e àqueles que procuram estabelecer laços ou diferenças entre os conceitos desenvolvidos nas suas obras. Eu vou me debruçar sobre estes últimos, porque este artigo se limita aos pontos de contato entre ambos os pensamentos.

Entre aqueles que têm se dedicado a analisar e interpretar o relacionamento entre Schiller e Fichte, ocupa um lugar privilegiado Xavier León, que através do seu artigo *Schiller et Fichte*¹¹, e seu livro *Fichte et son Temps*¹² não só demonstrou, pela primeira vez, como encontrar em Schiller o esquema da dedução do sistema fichteano¹³, bem como, estabeleceu as linhas gerais para inserir-se numa análise conceitual dessa relação, incluindo entre elas, a convicção de que,

como Schiller e Fichte partem da *Crítica do Juízo* de Kant, ambos têm a mesma tarefa¹⁴. Leon expõe a dedução das ideias schillerianas de beleza e de humanidade (cartas 11^o a 16 de), a partir da perspectiva da dedução das categorias na obra *Fundamento*.

Ele é, certamente, o primeiro a advertir a semelhança entre os conceitos de “*determinabilidade*” – ativa e passiva – e “*determinação*” – também ativa e passiva – expostas nas Cartas 19^a – 23^a com a síntese E do *Fundamento* (cf. FW I, 145 -217). A principal contribuição de Leon às interpretações da relação entre Schiller e Fichte consiste em ter oferecido o método para uma crítica filosófica, ou sistemática da relação entre Schiller e Fichte. Mesmo que Leon prefira limitar a influência de Fichte sobre Schiller a uma questão formal ou apenas metodológica e sugerir que a grandeza de todo o pensamento Schilleriano é prejudicado por sua exposição,¹⁵ Léon analisa e submete ao exame ambas as posições onde o critério para avaliar é o modelo de uma filosofia transcendental, que parte do primado da razão prática, isto é, o critério de avaliação em consonância com os princípios e a natureza da *Doutrina da Ciência*. Claro que esta decisão não é arbitrária, mas está fundada na crença já mencionada que Schiller e Fichte têm a mesma tarefa, que lhes tenha sido designada pela filosofia kantiana, e que, conseqüentemente, os resultados de cada filosofia sejam avaliados de acordo aos princípios e objetivos da filosofia kantiana. Em suma, como consequência disto, *Cartas Estéticas*, bem como os argumentos de Schiller contra Fichte, na disputa de *As Horas*, sempre parecerão insuficientes ou incorretos, pois são julgados a partir de um ponto de vista alheio a esses pensamentos¹⁶.

Consistente com esse início, encontramos escritos que se limitam a alguns dos diferentes pontos de contato já mencionados. Assim, por exemplo, S. S. Kerry também observou que, o modelo da 19^a carta à 23^a foram tiradas da filosofia de Fichte¹⁷. Wentzlaff-Eggebert¹⁸ e M. Tielkes¹⁹ se basearam numa análise dos conceitos desenvolvidos por Fichte em suas *Lições Sobre o Destino do Sábio* de 1794, a fim de entender o quê, em realidade, Schiller percebe nas *Cartas Estéticas* por “destino do homem” e “enobrecimento da humanidade”. Nestas duas últimas interpretações são identificados o “Eu finito”, com “Homem”; isto se deve porque, por um lado, algumas

passagens do escrito de Fichte, especialmente a da primeira Lição (cf. FW VI, 295 e ss.), impede que a distinção entre os dois conceitos sejam facilmente encontrados, e por outro lado, está o ponto de vista dos intérpretes.

A diferença entre o “Eu” e o “Homem” na filosofia de Fichte tem sido enfatizada por W. Janke no seu artigo “*Die Zeit in der Zeitaufheben*”²⁰ - onde expõe a dedução schilleriana a partir do horizonte da temporalidade. A dependência de Fichte não é negada por Janke, porém a mesma se detém nas distinções entre “Homem” e “Eu” e entre “Limitação” e “Determinação recíproca” – como pontos de partida para Schiller e Fichte, respectivamente.²¹

Na sua “*Historische Dialektik*” - W. Janke apresenta ambas as posições como expoentes de um tipo diferente de dialética da autoconsciência. Ainda quando Janke, tenta apresentar o pensamento de Schiller dotado de certa autonomia, vale-se absolutamente, na sua exposição de termos pertencentes ao pensamento de Fichte, tais como “Egoidade”; de modo que, as diferenças entre Schiller e Fichte são interpretadas como diferenças dentro de uma mentalidade que, originalmente, pertence à Fichte. Por conseguinte, Schiller é reduzido a uma mera variante do pensamento Fichteano e Kantiano.²²

O caminho iniciado por León encontra a sua versão final na interpretação que H.-G. Pott dá da relação entre Schiller e Fichte. Pott sustenta que, a partir da comparação filológica entre as duas primeiras versões das *Cartas Estéticas*²³, pode-se averiguar não só a forma, como também o conteúdo do que é pensado por Schiller se transformar, por ocasião da influência da filosofia de Fichte²⁴. Pott também expõe as *Cartas Estéticas* seguindo o esquema do *Fundamento*. Ao determinar esta relação, Pott avança alguns passos a mais do que seu antecessor na interpretação da influência de Fichte sobre Schiller, pois considera que a *Doutrina da Ciência* o fundamento da estética de Schiller²⁵, além, claro, de determinar a relação entre Schiller e Fichte como complementação. Esta visão é apoiada na similitude entre o “Homem” e o “Eu finito”²⁶ e permite a reconstrução de um sistema filosófico, onde teoria e prática provêm do sistema de Fichte de 1794 e a estética dos escritos teóricos de Schiller²⁷.

Com base no que foi publicado nos últimos trinta anos, podemos dizer que a investigação sobre a relação entre Schiller e Fichte imperou a de que existe uma influência de Fichte sobre Schiller, como o que foi exposto por Pott. Na verdade, a interpretação de Pott aparece na maioria dos estudos sobre o tema²⁸. Embora seja possível encontrar algumas exceções²⁹, a interpretação que prevalece é aquela que deriva do fato de que a relação entre Schiller e Fichte consiste, essencialmente, na influência do segundo sobre o primeiro, possibilitada pelo fato de que ambos executaram a partir dos mesmos princípios, uma mesma tarefa.

3 Diferenças entre as posições de Schiller e Fichte

3.1 O início da dedução, a determinação da tarefa e de seu âmbito

O caminho transcendental schilleriano, a saber, a dedução do conceito de homem e de beleza a partir da 11^a Carta, é precedido de uma recapitulação dos resultados obtidos nas *Cartas Estéticas* até ali. Depois de ter avançado na determinação da sua missão e de seu objeto, Schiller deixou claro: a) “Que o homem pode fugir de sua destinação [*Bestimmung*], tomando dois caminhos opostos” (SW V, 596 c 10^a), mesmo que o meramente racional determine o seu modo de ser, ou que seja influenciado pelo meramente sensível; b) que “deste duplo extravio [nossa época] deve ser reconduzido a sua via a través da beleza” (ibid); c) que ao manifestar o racional e o sensível, como forças que agem sobre o homem, a tarefa se define como o exercício de uma nova força para enfrentar-se àquelas, a fim de alcançar uma harmonia entre ambas; e finalmente, d) que essa força capaz de reconduzir o homem a sua destinação se diferencia, internamente, numa tensão (*anspannen*) e num adormecer ou diminuir (*erschlaffen*) das forças de oposição (cf. ibid).

Trata-se, portanto, em primeiro lugar, de determinar o que é a beleza. Seu conceito puro “deveria ser capaz de ser procurado, seguindo o caminho da abstração, e deduzido somente da possibilidade da natureza sensível e racional [homem], em resumo: a bele-

za deveria ser mostrada como condição necessária da humanidade “(SW V, 600, c 10^a). Essa dedução supõe a dedução do conceito puro de homem.

Schiller não se distancia da experiência pela simples razão de que àquela não lhe mostra os conceitos que se desejam encontrar, mas sim, porque tudo na experiência que é chamado de “belo” ou “homem” supõe os conceitos mencionados (cf. *ibid.*). A isto, se acrescenta um argumento histórico: Schiller esgota as possibilidades de fundamentar na história da humanidade a necessidade de que o homem novamente se vincule ao belo, pois a história mostra que a beleza e a dignidade do homem não coincidiram nunca em nenhum momento, senão nos períodos em que as artes de uma civilização atingiram o seu apogeu coincidiram com os da sua decadência (ver SW V, 598-600, c. 10^a). Por esta razão, “talvez não seja a experiência, o tribunal diante do qual uma pergunta como esta pode ser vista claramente.” (SW V, 600c. 10^a). A ligação do homem e o belo, que se busca, requer o abandono do campo de tudo dado como real [*wirklich*], porque “quem não se atrever a ir além da realidade concreta [*Wirklichkeit*] nunca conquistará a verdade” (*Ibid.*) A dedução é, portanto, um “caminho transcendental”, porque pergunta sobre as condições de possibilidade do belo e da humanidade. Mediante a dedução deve ser reconhecido, se o que na experiência é chamado belo, recebe esse nome com direito (*Ibid.*) Trata-se, então, de uma questão de direito (*quid juris*), isto é, de uma dedução tal como Kant a define, geralmente, na sua *Crítica da Razão Pura*. (Cf. KrV. B 116-117).

Este afastamento da experiência tira a mesma do status de tribunal, diante do qual, todas as questões devem ser resolvidas. Isso, no entanto, não significa que é a razão pura quem ocupa este lugar, mas o coração (cf. SW V, 570 c. 1^a)³⁰ e os princípios práticos que Schiller chama de kantianos. O afastamento da experiência não corresponde com a chegada da reflexão ao âmbito do *a priori*, tal como é entendido, tanto por Kant quanto por Fichte. A dedução schilleriana parte do *factum* de que “quando a abstração atinge ao seu ponto mais alto, acima, então, há dois conceitos, nos quais se detém e confessa os seus limites” (SW V, 601, 11^a): “Pessoa” (Person) e “Estado” (*Zustand*). Como esses dois conceitos supremos não podem

ser reduzidos a uma unidade, o tribunal não pode ser, nem a experiência nem a razão pura, mas um duo, em que pode se entender tudo o que se procura na sua dualidade originária. O âmbito em que a reflexão se move é, claro, o de maior abstração, que, entretanto, não pode abstrair do tempo, uma vez que, como veremos mais adiante, está implícito no conceito de “Estado”³¹.

Fichte, por outro lado, na sua tarefa de expor o “sistema de saber humano” (FW I, 70 *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*, 1794 §7), deve abstrair da realidade, enquanto imediatez da consciência, a fim de determinar as condições de possibilidade de todo o conhecimento humano. O efetivamente real, localizado no espaço e tempo se apresenta à consciência como imanente à ela: o conjunto infinito de representações enquanto totalidade dos fatos da consciência. Efetivamente real, portanto, é a experiência como objeto para um sujeito. O objeto atual é captado como algo presente, tendo em mente a dedução de espaço e tempo no *Compêndio da própria Doutrina da Ciência*³², é determinado, em oposição ao já passado (cf. FW I, 409-410). O momento presente se distingue de seus antecessores no que “é apenas acidental, não necessário, somente dependente, sem outros que dependem dele.” (FW I, 409). No entanto, “para nós, não há em absoluto um *passado* senão na medida em que é pensado no *presente*.” (FW I, 409). De fato, embora o ponto presente seja determinado a partir dos momentos anteriores, a reunião destes últimos, entendida como tudo relacionado ao passado, se reproduz na consciência. Em suma, “é necessário para nós um passado, pois somente sob a condição do mesmo há um presente, e somente sob esta condição presente, a consciência é possível.” (Ibid.) Para isso é preciso acrescentar: e somente sob a condição de uma consciência é possível um passado, haja vista que pensar um passado fora da consciência é o mesmo que pensar “uma coisa em si.” (FW I, 409).

A reflexão, sobre o que Fichte nomeia de idealismo, é “um avanço ininterrupto do condicionado à condição” (FW I, 446, *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, 1797 §7). Por isso, limitado apenas à relação estabelecida entre tudo o que é real e todo o passado, deverá internar-se no campo do passado como condição de possibilidade para todo o presente. Na *Doutrina da Ciência* se abstrai, não só da realidade imediata, em geral, de tempo, mas também do

tempo enquanto devir³³. Este passado, embora deva ser reconstruído, ou seja, deve possuir o caráter de tudo que é artificial, indica a entrada da reflexão no âmbito daquilo que é necessário enquanto já constituído. A *Doutrina da Ciência* se move no elemento dessa necessidade: reproduz os fatos passados da consciência em busca de suas condições de possibilidade. Através da reflexão entra-se no âmbito daquilo que Fichte chama de reflexão artificial ou filosófica. Assim, ela é, em princípio, um procedimento experimental³⁴, que é atualizado na experiência individual. (Cf. FW I, 252, § 5, I). Assim, transita-se a partir daquilo que é atual e presente ao necessário e ao passado, para depois, postular a condição incondicionada dessa necessidade: os axiomas (*Grundsätze*) do sistema do conhecimento humano.

3.2 O abandono do Uno em quanto ideia da divindade ou de uma liberdade absoluta

O limite da abstração, que não pode superar a dualidade para com o Uno, permite, unicamente, que se tenha uma noção indeterminada do ser necessário (*notwendiges Wesen*), também chamado por Schiller de divindade (*Gottheit*), sujeito absoluto (Subjekt absolutes) ou inteligência suprema (*höchste Intelligenz*), (Cf. SWV, 601, c. 11^a) que ocorre através da identificação imediata de Pessoa e Estado. Isso, no entanto, nega tudo àquilo que se deseja afirmar, pois os dois elementos permanecem distintos um do outro, de modo que, e somente assim, pode se explicar a natureza do ser necessário; isto é, que nele, tudo que pode ser pensado como diferente, é um e o mesmo. A limitação da abstração leva o pensamento, quando se deseja predicar algo do ser necessário, a expressar-se através de enunciados circulares, tais como: “tudo aquilo que a divindade é, é porque é” (ibid) ou “no sujeito absoluto permanecem com sua personalidade todas as suas determinações, pois derivam da personalidade” (ibid). A circularidade de esta última afirmação aparece quando se pergunta sobre o significado de “personalidade” e “determinações”: ambos são uma e a mesma coisa. Portanto, as palavras não podem ser pensadas categorialmente. Nesta última citação, “com” e “de” se encontram fora do seu significado usual. Não é de surpreender que Schiller as destaque no seu texto, pois designam uma maneira de produzir absolutamente

livre, e, por conseguinte, alheio à experiência humana. No ser necessário, “com” não pode ser entendido como em oposição a um “sem”, porque se trata de uma união absoluta entre personalidade e determinações; não obstante, a palavra “com” assume um significado para a reflexão somente em oposição a “sem”. “De” não indica, como na linguagem em geral, procedência, pois não há um “para onde” determinado que nos permita pensar numa direção no fluir das determinações do ser necessário.

Schiller recorre, tal como Fichte tem feito, ao uso de enunciados infinitos (ou seja, que não afirmam ou negam categorialmente) para descrever tudo aquilo que é absolutamente puro e livre, no qual, não cumprem nenhuma função dentro da sua dedução, enquanto que, por outro lado, sim cumprem função na obra do *Fundamento*. O primeiro axioma da *Doutrina da Ciência*, de 1794, a saber: “eu sou eu”, onde sujeito e predicado são uma e a mesma coisa, e, portanto, pode ser expresso simplesmente sob a forma “eu sou” (cf. I, 96, §1) implica um uso não categorial do verbo “ser”, pois, “ser, colocado sem nenhum predicado, expressa algo completamente diferente de ser, com um predicado.” (FW I, 93 §1) Em ambos os autores, é claro, os juízos infinitos expressam tudo que é inexprimível, isto é, aquilo que o pensamento discursivo não pode objetivar. No entanto, Fichte entende esta classe de juízos, principalmente, como reguladores para o ato de atuar do Eu. Um juízo infinito ou, como Fichte chama, tético (*thetisches Urteil*), é aquele “em que algo não se opõe ou se identifica com o outro, mas como igual a si próprio. Isso não poderia supor, portanto, em absoluto, uma base de relação ou de distinção, mas um terceiro, que de acordo com a forma lógica, é de se esperar; e que seria, apenas, uma tarefa para um fundamento” (FW I, 116§ 3).

O juízo tético “eu sou” é um excelente exemplo deste tipo de enunciados. Ele não diz nada “a não ser, que o lugar do predicado é deixado vazio para a determinação possível do Eu na sua marcha rumo ao infinito” (Ibid.). O “Eu” expresso no juízo infinito “Eu sou” indica ao Eu finito a sua tarefa: alcançar a identidade absoluta. Este significado do juízo tético se esclarece ainda mais pela identificação que Fichte faz do imperativo categórico com este juízo determinado, como ideal do Eu. (cf. FW I, 260, §5.) O enunciado “Eu sou” é, na dedução de Fichte,

da natureza do Eu finito, princípio regulador, não constitutivo. Na síntese fundamental descrita no §3 do Fundamento, que reúne a totalidade das antíteses e sínteses e que ocorrem no Eu finito (cf. FW I, 114-115, §3), são dadas por meio de opostos dos dois primeiros axiomas: “o requisito, no entanto, de que devem ser unidos, está contido no primeiro [Eu sou]” (FW I, 108 § 3).

A divindade, enquanto o Uno Absolutamente Livre, mediante juízos infinitos, expressado por Schiller, não cumpre qualquer papel nas *Cartas Estéticas*. O próprio Schiller abandona a ideia do ser necessário para poder determinar os conceitos de “beleza” e de “homem”. Ainda que a liberdade absoluta esteja implícita no conceito de Pessoa, tomada de forma isolada (cf. SW V, 601, 11^a), deve-se levar em conta o seguinte: primeiro, a liberdade absoluta do Ser Supremo inclui tanto Pessoa como Estado; segundo, Schiller se encarrega de esclarecer que “por muito que se fale aqui de liberdade, não se encontra necessariamente aquele conceito que atende ao homem considerado como inteligência [...] mas aquele que é baseado na sua natureza mista” (SW V, 631, c. 19^a n.)³⁵, uma vez que, só pode ser pensada, como possível, a liberdade determinada no tempo. Toda orientação presente na reflexão das *Cartas Estéticas* não é o ideal de uma *unidade absoluta*, mas o de uma *dualidade*.

3.3 O Uno, o dual e o triádico

Do limite da abstração, que Schiller impõe no início da dedução em questão, se deduz que nem o Uno como ser necessário, nem o ideal do Eu, podem nortear a reflexão schilleriana. O divino não é somente inconcebível, mas na forma em que dá a sua unidade, o homem não pode reconhecer-se. Para Fichte, *Deus* não pode possuir um conteúdo em um sistema da filosofia transcendental, pois significaria pensar uma coisa em si e, portanto, anular a autoconsciência³⁶. Em ambos os casos, é a colocação de limite que deixa de fora o divino e que, ao mesmo tempo, é o objeto da reflexão, seja homem, seja o Eu finito.

Pott sustenta que a inteligência suprema nas *Cartas Estéticas* “é concebida como causa sui atemporal”³⁷. Na verdade, o que separa o absolutamente Uno do “homem” é a infinitude entendida

temporalmente. O Eu finito de Fichte, no entanto, é atemporal como o Eu absoluto, uma vez que ele se constitui antes que haja tempo e é a condição de possibilidade para este último; dessa feita, o limite é pensado *espacialmente*, porquanto consiste em não abranger a totalidade daquilo que é. O tempo para Schiller, em contrapartida, é um dos componentes essenciais do homem. Dessa feita, será no atemporal que é encontrado, sobretudo, um diferenciador entre o ser necessário e o homem. Com o lema “superar o tempo no tempo” (SW V, 612-613 c. 14^a), Schiller expressa nas suas *Cartas Estéticas*, a tarefa do homem em sua diferenciação a respeito de si mesmo. Este lema implica que o tempo é o lugar onde o homem deve desenvolver sua natureza, pois “o homem, representado na sua totalidade, seria, de acordo com o proposto, a unidade que permanece e que no fluxo da mudança continua permanecendo eternamente como o mesmo” (SW V, 602, c. 11^a).

Fora do tempo, de acordo com Schiller, não há lugar para que o homem se plenifique. Para o Eu fichteano, no entanto, a abstração do tempo, enquanto devir, é a condição para o alcance obrigatório da plenitude (Cf. FW I, 249, § 5). O temporal nos permite compreender o modo como aparece a modalidade na reflexão Schilleriana. Necessidade, realidade efetiva e possibilidade, são pensadas como passado, presente e futuro, respectivamente. A educação estética, como tarefa projetada no futuro³⁸, possui o caráter da possibilidade. A dedução fichteana acontece, no entanto, em absoluta necessidade, e isto é assim, porque se trata de algo já sido e, portanto, o é sempre³⁹. Com efeito, a síntese fundamental do sistema exposta no §3º do *Fundamento* é a suposição de toda reflexão, em geral, e que, por conseguinte, não é uma tarefa que deva ser executada⁴⁰. O que rege a dedução schilleriana é, no entanto, uma possibilidade; a saber, a possibilidade de síntese entre os opostos no homem, que é definida como a ideia da humanidade⁴¹. O duo do postulado schilleriano mostra-se no fato de que sua exigência é tão indubitável, como incerta a sua realização no futuro.

A ideia de humanidade, por um lado, orienta a reflexão exigindo sempre que ambos os opostos sejam mantidos em seu elemento e que tudo o que concerne ao homem possua esta estrutura dual (vale

a pena recordar aqui a distinção entre liberdade absoluta e humana mencionada acima). Em Fichte, pelo contrário, vemos que, quando o Eu pensa a si mesmo enquanto tal supera a dualidade de “pessoa” e “estado”⁴², pois o “Eu” como razão pura, ou seja, como “capacidade de absoluta abstração” (FW I, 244 *Dedução da representação IX*) pode ser pensado sem um não-eu. Assim, “a dependência do eu, como inteligência [sc. *Que sempre precisa de um No-Eu para colocar-se*] deve ser superada” (FW I, 249, § 5). O que governa a reflexão de Fichte é um ideal de unidade, de modo que a reflexão filosófica não pode aceitar a aplicação de dois princípios, posto que, isso anularia o Eu finito (ver, por exemplo FW I, 252, § 5) No entanto, o ideal deve ser mantido como tal, haja vista que, sua atualidade contradiria à consciência⁴³.

A unidade é o ideal que rege o ato da razão finita, que visa alcançar, no entanto, uma unidade mediada ou construída triadicamente, a saber: tudo quanto seja pensado como idêntico a si mesmo pelo Eu finito, enquanto fundamento, é real, desde que sua identidade, que se afirma na negação de tudo aquilo que foi pensado, não é (Cf. FW I, 110-111 § 3). Esta identidade mediada corresponde com a forma da expressada na terceira proposição fundamental do sistema fichteano de 1794: “Eu oponho no Eu ao Eu divisível um não-Eu divisível” (FW I, 110, § 3).

A diferença entre Schiller e Fichte, como se vê, não é uma que se dê entre o Uno e o Dual⁴⁴, pois, visto modalmente, em Fichte, a síntese, geralmente, é guiada por aquele Uno expresso no ideal (possibilidade), mas têm a forma do triádico em sua concretude (atualidade) e o movimento entre o que deve ser e o que compõe o sistema como uma certeza (necessidade). No *Fundamento* a reflexão avança no estabelecimento dos princípios fundamentais desde o Uno que se mostra na autogênese ao três consistente no limiar entre o Eu e o Não-Eu divisível em consciência (Cf. FW I, 246, § 5). Schiller, no entanto, abandona o Uno para ser regido pelo Dual na unidade do término “humanidade” – A unidade do término posterior à dualidade daquilo que é documentado pelo mesmo (Cf. SW V, 632 c.20). A partir desta determinação do Dual, ingressa-se ao coração da dedução schilleriana.

a. O Dual na implementação do conceito de “homem”:

As *Cartas Estéticas* estabelecem que, o que permanece “eternamente dois [ewig zwei] no ser finito” (SW V, 601 c.11^a) é o par conceitual de “pessoa” e “estado” (Zustand). Este duo de conceitos, em oposição, se repetem nas operações de “si mesmo” e “suas determinações”, “persistência” e “mudança” e, por ultimo, ser não-categorial (ser sem predicado) e ser categorial (modos de ser determinado, como por exemplo: penso, quero, intuo). Dada a definição clássica do homem como animal racional, estes elementos podem ser entendidos a partir da relação de substancialidade, tal como Fichte a apresenta no *Fundamento* (FW I, 136 y ss., § 4 D)⁴⁵.

Esta compreensão se fortalece no fato de que, a relação parece ter se expressado modalmente numa oposição entre “necessidade” e “contingência”. Assim, na *pessoa* pode se chegar a reconhecer o “Eu” como totalidade das possibilidades e no *estado*, o “Eu” como acidente. Essa identificação, porém, perde todo o sentido quando Schiller ingressa o duo: “personalidade infinitude” (Cf. Ibid.) como sinônimos de “pessoa” e “estado”, posto que, os opostos são descritos aqui, a partir do tempo⁴⁶; algo que não acontece no *Fundamento*. A diferença entre “homem” e “Eu infinito” pode ser encontrada tanto em Schiller⁴⁷ quanto em Fichte.⁴⁸

O tempo, em quanto diferenciador de pessoa e estado, pode ser achado também na distinção que Schiller realiza entre “homem” e “tempo” [*Mensch in der Zeit*] e “homem na ideia” [*Mensch in der Idee*] (Cf. SW V, 577, c. 4^a). A aplicação mencionada do esquema fichteano de substancialidade, por um lado, deve ser abstraída do tempo para poder chegar ao seu fim; mas, por outro lado, traz consigo o problema próprio de toda a transposição de uma parte do sistema a um campo distinto. A substancialidade determinada por Fichte não significa nada em comparação a sua singularidade.

Devemos ter em conta que ela é a síntese de uma contradição surgida no seio da própria síntese pela determinação recíproca. Em se tratando de uma síntese, portanto, a reflexão permite compreender como é que o “Eu” pode padecer, a saber, estabelecendo que uma atividade determinada em relação ao “Eu”, como totalidade das

possibilidades, possa ser considerada uma quantidade negativa, isto é, que o agir relativo é também um padecer relativo. (Cf. SW I, 136-145, § 4 D). Nas *Cartas Estéticas* “pessoa” e “estado” poderiam ser pensados dentro de uma relação de substancialidade. De todos os modos, à forma da filosofia pré-crítica ou observa-se na relação “pessoa-estado”, a partir de “pessoa”. Não obstante, afirmá-lo, seria contradizer a dualidade reiterada nas *Cartas Estéticas*, que é a que impede a subordinação de um para com o outro. Pessoa e estado são, para Schiller, irreduzíveis neste aspecto, haja vista que cada um se fundamenta em si mesmo (SW V, 601 c. 11).

O passo seguinte na dedução schilleriana consiste em determinar, a partir dos opostos essenciais do conceito de “homem”, duas tendências opostas, que será chamada por Schiller de *impulso formal* (a tendência da pessoa a afirmar a sua liberdade) e *impulso material ou sensível* (a tendência do sensível de fazer a permanência da pessoa no tempo, conferindo-lhe conteúdo aos pensamentos) (Cf. SW V, 612 c.14^a).

O homem, posto que finito, possui uma tendência dual,⁴⁹ que pode ser pensada como una e cumprida e, uma vez que, impossível no divino. (Cf. SW V, 602 c.11^a). Tanto em Schiller quanto em Fichte aparecem tendências chamadas por ambos de *impulsos*. Isto, a partir da conciliação entre uma tarefa encarregada que é infinita e um realizar esta tarefa, que é finita (Cf. para cada caso SW V, 603 c.11^a y FW I, 258, § 5). Não obstante, a tendência do Eu fichteano é pensada como sendo una,⁵⁰ uniforme e necessária: o §5 do *Fundamento* se destina a demonstrar que, a partir da determinação deste impulso, se reconhece também o absoluto no Eu infinito, isto é: o imperativo categórico. Este se cumpre na *Doutrina da Ciência*, tanto em relação ao prático quanto em relação ao teórico. Para o Eu, é impossível determinar-se, de modo que opere sem o auxílio da intuição de que existe um modo operacional universal. Posto que, e em harmonia com a razão – como legisladora absoluta da vontade –, como também com o pensar fora das categorias e, ademais, sem acompanhar o princípio do *Fundamento*: quando o Eu pensa algo, pensa-o na sua identidade e diferença, isso acontece, porque segue o imperativo de que o todo deve ser idêntico a si mesmo, se bem que sua identidade se dá, como se observa no princípio do *Fundamento*, mediada pela negação.

3.5A conciliação dos impulsos por efeito recíproco:

Somente tendo uma compreensão literal das *Cartas Estéticas* é que pode ser sustentada a ideia de que a conciliação schilleriana dos opostos se trata de um uso análogo do efeito recíproco fichteano. A primeira distinção consiste que este é fundamental para a constituição do Eu e Não-Eu divisíveis, isto é, dos membros da relação. (cf. FW I, 109-110 § 3).

Schiller, entretanto, adverte que “um terceiro impulso fundamental [*Grundtrieb*], que pode ser mediador entre ambos é um conceito impensável”. (SW V 606-607, c. 13^a). O impulso lúdico (*Spieltrieb*), ou seja, aquele destinado a fazer a mediação entre ambos, não é fundamental no homem, ao menos no sentido em que são apresentados os dois primeiros.⁵¹ A dualidade é o que fundamenta esta conciliação. Ela significa uma diferenciação do homem em relação a si mesmo ou de sua natureza originária. No caso de Fichte, somente a partir da limitação (conciliação), há opostos na consciência. A determinação recíproca em Fichte se postula, finalmente, como uma relação mediata entre o Eu absoluto e o Eu finito, através do Não-Eu (Cf. FW I, 257, § 5). Encontramos, precisamente neste ponto da *Doutrina da Ciência*, a uniformidade que Schiller quer substituir pela harmonia, isto é, pela coordenação geral fora do mundo e entre espíritos (Cf. FW VI, 308 *Einige Vorlesungen über die bestimmung des Gelehrten*, 1794). A matéria, ao contrário, deve ser subordinada ao homem destinado a ser um Eu. De fato, “ao homem, lhe está permitido utilizar coisas carentes de raciocínio, como meios para os seus fins, mas nunca de naturezas racionais” (FW VI, 309). No modo descrito de como se relacionar com a matéria, se torna evidente aquilo que foi chamado por Fichte de “homem”; esse modo não é como Schiller entende o mesmo conceito - “homem”. A dualidade constituinte do homem, tal como Schiller a concebe, impede que se estabeleça tal relação, porque exige-se permanência como homem, ou seja, reconhece-se o seu costado sensível e, portanto, racional e, por conseguinte, não subordinado a este. (cf. SW V, 607 c. 13^a, n.).

A determinação recíproca no *Fundamento* se diferencia internamente como causalidade e substancialidade. Ambas são, tal como

foi exposto na síntese E desta obra, modos de reciprocidade (*wechsel*). Em virtude disso, uma relação recíproca, tal como a entende Fichte, não é exclusivamente harmônica – no sentido como Schiller a entende -, isto é, como limitação dos efeitos recíprocos entre os opostos. Para Schiller, de fato, a determinação recíproca é, antes de tudo, limitação (*Einschränkung*), (Cf. SW V, 610 c. 13^a).

Esta limitação, a diferença daquilo que acontece com a determinação recíproca nas relações intersubjetivas em Fichte, permite que apareça *o que é diferente* de cada indivíduo. Daí surge a possibilidade do reconhecimento do outro, não em quanto Eu, mas enquanto indivíduo diferente (Cf. SW V, 610, c. 13^a n.). De outro modo, o trato recíproco entre os homens destinados a ser um Eu, isto é, o movimento interno da sociedade, tal como o descreve Fichte – “enobrecimento da humanidade”, consiste numa comunidade de indivíduos enquanto, causalidades por liberdade, que produz efeitos nos seus semelhantes, operando desse modo, todos em conjunto e seguindo um mesmo ideal que é: realizar a ideia do Eu Absoluto (Cf. FW VI, 311, *Üb. die Best. d. Gelehrten*, 2^a lição). Cada indivíduo é para o outro, um outro Eu, cuja a diferença reside no acidental da matéria, que é, precisamente, aquilo que deve ser anulado enquanto obstáculo para a atualização do Eu.

Por outro lado, Schiller aplica a categoria de efeito recíproco ao descobrir que os impulsos não possuem objetos contraditórios, (Cf. SW V, 607 c. 13^a) cada um se dirige a um âmbito distinto, enquanto que Fichte a introduz como conciliadora entre o Eu e o Não-Eu, haja vista que não podem ser pensados de outro modo sem que se anule a consciência (Cf. FW I, 106 § 3 A).

Os opostos fichteanos, pensados fora da determinação recíproca, se aniquilam mutuamente (Cf. *Ibid.*), não obstante, a possibilidade de que um dos dois seja absoluto, isto é, que o Eu compreenda a totalidade da realidade, pode ser pensado, como o ideal do Eu. Em Schiller, ao contrário, nenhum dos opostos originários pode ser pensado isolado do outro, pois cada um deixa de existir quando o outro desaparece (SW V, 609 c. 13^a). O impulso lúdico também é dual na sua tarefa de mediador entre os opostos originários: deve “primeiro: defender a sensibilidade frente os ataques da liberdade. segundo: as-

segurar a personalidade diante do poder das sensações” (SW V, 608 c. 13^a).

3.6 A intuição intelectual e a intuição estética

A síntese originária entre o Eu e o Não-Eu divisíveis é exigida pela intuição intelectual da imediata identidade do Eu puro (Cf. FW I, 108 § 3). “A intuição intelectual abordada na *Doutrina da Ciência*, não se dirige, de forma alguma, a um ser, mas a um agir” (FW I, 472 *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre* 1797). Um agir que tem um significado de gênese do Eu desde a sua autopoisição, por isso mesmo que é uma ação-fato (*Thathandlung*), (Cf. FW I, 97 § 1). A intuição acontece quando o Eu finito alcançou a mais alta abstração e so atende a seu próprio agir enquanto pensamento. Em Schiller, a intuição da ideia da humanidade tem a forma dual do limite da abstração. A ideia de Humanidade acontece, de fato, a partir de um acontecimento dual, isto é, a partir de “casos onde [o homem] fizesse essa dupla experiência simultaneamente, em que fosse consciente da sua liberdade e sentisse sua existência, de onde *simultaneamente*, se sentisse como matéria e, se conhecesse como espírito” (SW V, 612 c. 14^a). Somente ali, seria possível para o homem “uma intuição plena da Humanidade [eine vollständige Anschauung seiner Menschheit]” (Ibid.) O objeto que desperta esta intuição possui, igualmente, uma natureza mista: a *obra de arte* enquanto apresentação da finitude, isto é, no espaço e tempo do infinito (*Darstellung des Unendlichen*). A obra de arte consiste, pois na memória da humanidade para o homem. O tempo superado no tempo, se abre ao homem pela lembrança.

A intenção intelectual fichteana não pode, nem identificar-se com a intuição da Humanidade do homem, nem ser entendida numa relação de implicação com ela⁵². A intuição que fala Schiller é pertinente ao homem e, por isso mesmo, possui sua forma dual, isto é, não pode ser dada sem a ajuda de algo externo, mesmo que, aquilo que foi captado não é sensível, senão uma ideia.

O que intui a intuição intelectual fichteana é, por certo, tomado em conta por Schiller. A lei da razão é intuída imediatamente pelo homem enquanto pessoa, porém sua tarefa enquanto natureza mista é

limitar aquilo que a razão, entendida como impulso formal, prescreve de tal maneira que não deve ser suprimido o impulso sensível (Cf. SW V, 609-611, c. 13^a n.). A intuição da ideia da Humanidade não pode ser identificada com o imperativo categórico,⁵³ pois não se trata de ter respeito (*Achtung*) pelo contemplado senão de “amá-lo” - que significa: “jogar com nossa inclinação e nosso respeito” (SW V, 613, c. 14^a)⁵⁴. Jogando com o belo, o homem desenvolve, num só momento, sua natureza dual. Essa relação é exclusiva, dado que “com a beleza, o homem deve somente *jogar*, e deve jogar, *somente, com a beleza*” (SW V, 617-618, c. 15^a)⁵⁵. Diante da exclusividade da relação, o belo será a única coisa que permitirá ao homem manter-se na sua natureza. Ao contrário, “no sublime não coincidem razão e sensibilidade” (SW V, 798 *Über das Erhabene*), por isso, o sublime, relaciona-se somente com o homem enquanto pessoa. Nas *Cartas Estéticas*, Schiller não fomenta a necessidade de participar deste sentimento, pois o exercitar-se no sublime, é entendido como signo de que o homem ainda não alcançou seu desenvolvimento pleno.⁵⁶ Portanto, “tem que aprender a desejar, *de uma maneira mais nobre* a fim de não se ver obrigado a querer de *modo sublime*” (SW V, 645 c. 23^a)⁵⁷.

O homem que busca conhecer-se enquanto tal, e não somente enquanto pessoa, deve, segundo Schiller, abstrair da experiência para chegar à dualidade originária, que lhe indica que, tudo aquilo que foi intuído deve ser uma ideia expressada num símbolo, para, desse modo, reconhecer na obra de arte o símbolo da ideia da humanidade. Esta intuição acontece quando o homem alcançou o *estado estético* (*ästhetischer Zustand*), que consiste num estado de determinabilidade “que não tem barreiras, pois reúne toda a realidade” (SW V, 634, c. 21^a). Esta *determinabilidade*, em oposição a determinabilidade vazia, que se alcança quando o homem desenvolve plenamente seus dois lados, é um estado livre onde ele pode voltar a dispor de todas as suas capacidades. Indica, ao mesmo tempo, o momento em que o homem se encontra consigo mesmo e, portanto, o final do caminho proposto por Schiller nas *Cartas Estéticas*.

Se se deseja, com isso, identificá-lo com o exposto na síntese E do Fundamento, deve-se levar em consideração que ali, Fichte propõe demonstrar a necessidade de que a reflexão transite no âmbito

prático para que o Eu se afirme como determinante diante do Não-Eu. No prático o Eu consegue exatamente o mesmo, haja vista que, “não determina [o Não-Eu em quanto] aquilo que é, senão [enquanto] aquilo que deve ser”, (FW I, 156 § 4 E) cumprindo assim, com o ideal de unidade – que neste caso em particular – impulsiona a reflexão fichteana a ir para além da determinação recíproca entre sujeito e objeto.

No estado estético, a livre determinabilidade permite ao homem jogar com as suas faculdades, de modo tal que possa corresponder com a ideia da Humanidade, pois “somente é homem integro quando jogar com ela” (SW V, 618 c. 15^a). Neste estado, ele pode habitar, pois é um âmbito que possui sua forma, dado que está fora do tempo e dentro dele. É a intuição de tudo que representa o infinito em espaço e tempo. Na intuição de tudo que representa o belo, vive o homem *o favor do momento*⁵⁸, no qual é revelada sua natureza: a intuição; que é o instante que reúne todos os instantes, a chamada superação do tempo no tempo.

3.7 O Estado (Staat) ético, habitar estético

Atendendo a tudo que separa uma posição de outra, achamos este caráter dual do pensamento de Schiller expresso nas *Cartas Estéticas*. Schiller mostra um modo de pensar que se propõe a não superar o limite que a natureza complexa do homem estabelece. Assim, desde ali, pensa o modo em que este deve habitar no mundo. Não surpreende aquilo que foi exposto na última parte das *Cartas Estéticas* sobre o Estado ético (ethischer Staat, Cf. SW V, 667-669 c. 27^a). A dualidade que rege a reflexão schilleriana acaba por impedi-lo de reconhecer o estado ético como meta para o homem. Muito pelo contrário, Schiller entende que a realização de um tal Estado supõe a aniquilação do homem mediante a redução do mesmo ao seu costado meramente racional e moral: a pessoa. Em Fichte, pode ser visto esta mistura do homem no Eu, precisamente como aquilo a que é dirigido o impulso no Eu (cf. FW I, 268-269, § 5). Quando a reflexão já não é regida pela ideia ao homem, senão pelo Eu, como no caso da *Doutrina da Ciência*, a beleza se torna algo secundário,⁵⁹ algo como um degrau na ascensão à verdade. O estado se apresenta, então, como

uma instituição destinada à sua autoaniquilação enquanto consumação⁶⁰. A mesma é vista por Schiller no Estado ético. Ele se encontra composto por pessoas; isto é, segundo Schiller, indivíduos liberados do sensível, cujas vontades, em quanto heterônomas, no sentido mais kantiano (conferir K.d.p.V. § 8), pode operar livremente sem contradizer ou contrariar a lei em quanto dever. “a vontade do homem, porém, se acha completamente livre entre dever e inclinação” (SW V, 576 c. 4^a). Por essa razão, Schiller, ao permanecer no dual, rejeita esta forma de política, já que não é “habitável” para o homem (SW V, 667 c. 27^a). O enobrecimento da sociedade, então, não tem para Schiller a finalidade de alcançar o Estado ético, senão que se limita a um trabalho de cada um em si mesmo (SW V, 644-645 c. 23^a n.); isto é, a um estabelecer relações humanas em pequenos círculos (Cf. SW V, 669^a). Tudo isso guiado pela intuição da ideia da Humanidade. Ou, dito de outra forma: o enobrecimento da sociedade se limita a um edificar um lugar habitável na lembrança da Humanidade que a arte brinda ao homem. Não há pretensões de grandes mudanças. De modo algum, Schiller tenta dar a entender que seja necessária uma revolução para que o homem encontre o seu *lugar no mundo* (cf. SW V, 669).

A partir do exposto até aqui, pode ser compreendido que, tão rápido como alguém se decida ouvir o conteúdo das *Cartas Estéticas*, sem tentar analisá-lo à luz de outra filosofia (neste caso em particular de Fichte), não resultará tão simples encontrar as semelhanças entre ambos os pensamentos que a tradição, na interpretação da relação entre Schiller e Fichte, pretende demonstrar. As tarefas de Schiller e de Fichte não são as mesmas. Muito menos os lugares onde a reflexão se desenvolve inicialmente em cada caso. O emprego do esquema fichteano para compreender as *Cartas Estéticas* impede que a riqueza conceitual do pensamento de Schiller (expresso, sobretudo, na sua intenção de pensar o homem desde uma dualidade irreduzível) apareça. Por outro lado, esse modo de proceder, reduz a *Doutrina da Ciência* a um aparato conceitual que pode ser aplicado a qualquer situação ou *corpus*, e que ignora tanto os significados particulares e implicâncias de cada elemento – da *Doutrina da Ciência* – como o feito de que, em cada caso, se trate de partes do esquema ou sistema, que somente podem subsistir dentro do mesmo. Desse modo, as inter-

pretações habituais não fazem justiça nenhuma a qualquer das duas posições.

Colocando-nos à margem desta tradição iniciada por X. León, intencionamos que toda diferença do planejamento schilleriano floresça, isto é: uma reconsideração crítica (em relação, ao menos, aos seus contemporâneos, Fichte e Kant) do homem e do seu habitar no mundo de acordo com a dualidade própria do homem, através do qual, floresça não somente o seu Eu, mas uma harmonia da sensibilidade e razão.

Notas

- ¹ Este trabalho apresenta alguns pontos importantes no relacionamento entre os dois pensadores. Não esgota a totalidade dos problemas e desenvolvimentos conceituais que essa relação oferece a uma visão filosófica da história da filosofia ocidental. O leitor encontrará uma análise abrangente dessa relação no meu livro: *Schiller contra Fichte. Schillers Begriff der Zeit und der Person in der Kategorie Fichtes Wechselbestimmung im Widerstreit*. Amsterdã-Nova York de 2011. Os escritos de Schiller, com exceção da sua correspondência, são citados a partir de Friedrich Schiller: *Sämtliche Werke in Banden*. Editado por P.-A. Alt, A. Meier e W. Riedel seguindo o H.G. edição Göpfert, München 2004. Para trechos da correspondência de Schiller, eu usei *Briefe. Kritische Gesamtausgabe*, editado e anotado por F. Jonas, sete volumes, Stuttgart-Leipzig 1892-1896. Os escritos de Fichte são citados a partir de *Fichtes Werke*. I. H. Fichte (ed.) Berlin 1971 (cópia fotomecânica das edições de 1834 e 1845). As seguintes abreviações serão usadas: SW para a obra de Schiller, JONAS para sua correspondência e FW para o trabalho de Fichte. Em qualquer caso, com números romanos se indicará o volume e com arábicos, a página citada. Quando citarmos passagens das *Cartas sobre a Educação Estética do Homem* ou *Fundamentos de toda a Doutrina da Ciência* adicionaremos o número da carta ou parágrafo a que se referem, respectivamente; no caso das obras restantes de cada autor, será indicado o seu título.
- ² Christian Gottfried Körner (2. Juli 1756 Leipzig; † 13. Mai 1831 Berlín) escritor e jurista alemão, amigo e editor da primeira edição completa das obras de Schiller.
- ³ *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, 1795 (SW V, 570-669). Este texto será mencionado daqui para frente como *Cartas Estéticas*.
- ⁴ Sobre isso cf. Ziolkowski, Th., *Das Wunderjahr in Jena. Geist und Gesellschaft 1794/95*. Stuttgart 1998.

- ⁵ Para uma exposição clara desta disputa cf. A introdução de Oncina Covas, F. e Ramos Valera, M., a *J. G. Fichte. Filosofia e Estética. A polémica com F. Schiller*. Valência 1998: 13-45.
- ⁶ Vgl. Th. Ziolkowski 1998: 130.
- ⁷ Essa interpretação pode ser vista no famoso discurso de Wilhelm von Humboldt no seu “Über den Gang seiner und SchillerGeistesentwicklung” em deutschen Zeugnisse Geistes, Volume V. Stuttgart 1958: 9, e também em Wiese, B. Friedrich von Schiller. Stuttgart 1959: 447.
- ⁸ *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer*, 1794/95 (FW I, 86-328). Esta obra será mencionada doravante como *Fundamento*.
- ⁹ *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, 1794 (FW VI, 289-346).
- ¹⁰ Exemplos deste modo de interpretação foram tratados em Ellis, J. M., *Schillers Kalliasbriefe and the study of his aesthetic theory*. The Hague 1969: 12-22, bem como em Koopmann, H. *Schiller- Forschung 1970-1980. Ein Bericht*. Marbach am Neckar 1982.
- ¹¹ Léon, X., “Schiller et Fichte”, In: *Études sur Schiller*. Paris 1905: 41-93.
- ¹² Léon, X., *Fichte et son temps*. Paris 1922.
- ¹³ Isso não significa que antes de Léon não foi mencionada este relacionamento, mas que ele foi quem, pela primeira vez, se deteve a investigar em que consiste desde um ponto de vista filosófico a influência de Fichte sobre Schiller. Algumas referências à possível importância do pensamento fichteano para a obra de Schiller, que, em contrapartida, não tem o relacionamento como algo essencial para a obra de Schiller ou de Fichte, podem encontrar-se em: Fichte, I. H. (Ed.), *Schiller’s und Fichte’s Briefwechsel, aus dem Nachlasse des ersteren mit einem einleitenden Vorworte*. Berlin 1847: 1-25; idem, *Johann Gottlieb Fichte’s Leben und Literarischer Briefwechsel*. Leipzig 1862: 372-375; Smith, W., *Memoir of Johann Gottlieb Fichte*. Boston 1846: 112; Palleske, E., *Schiller’s Leben und Werke*. Stuttgart 1882: 316-321; Robert, A., *Fichte*. London 1893: 40; Kühnemann, E., *Kants und Schillers Begründung der Ästhetik*. München 1895; Walzel, O., Introdução al tomo 11 de *Schillers Sämtliche Werke*. Säkularausgabe. Stuttgart-Berlin 1905; Windelband, W., “Schillers transzendentaler Idealismus”, en: Bauch, B.-Vaihinger, H. (Eds.) *Schiller als Philosoph und seine Beziehungen zu Kant. Festgabe der Kant-Studien*, Berlin 1905: 158; Bauch, B., “Schiller und die Idee der Freiheit”, en: *Kantstudien*, 10. Berlin 1905: 346-372; Rose, J. H., *Napoleonic Studies*. London 1904; idem, *Nationality as a factor in modern history*. London 1916. Por último, uma análise similar ao de X. Léon, ao menos no que se refere as suas intenções ao objeto de estudo, se encontra em Schmid, F.A., “Schiller als theoretischer Philosoph”, en: *Kant-Studien* 10, 1905: 261-285. Se bem é certo que Schmid analisa os mesmos pontos de contato entre Schiller e Fichte, reconhece-se, por um lado, que a análise de Léon supera a de Schmid,

- no que se refere ao relacionamento que se estabelece e à profundidade com que se discute cada ponto, e por outro lado, que na história da recepção das interpretações de Léon e Schmid, o primero tem prevalecido, enquanto que o artigo de Schmid não se encontra nem citado, nem nomeado nas investigações ou pesquisas posteriores sobre o relacionamento entre Schiller e Fichte.
- ¹⁴ Cf. Léon, X. 1922: 347; idem 1905: 68 e 93.
- ¹⁵ Cf. Léon, X. 1905: 45.
- ¹⁶ Cf. Léon, X. 1905: 93
- ¹⁷ Cf. Léon, X. 1922: 350 s. Para uma análise mais detalhada desta problemática na crítica de X. Léon ao pensamento de Schiller, ver meu *Schiller versus Fichte*, pp. 12 ss.
- ¹⁸ Cf. Kerry, S. S., *Schiller's Writings on Aesthetics*. Manchester 1961: 154.
- ¹⁹ Wentzlaff-Eggebert, F. W., *Schillers Weg zu Goethe*. Berlim 1963: 194.
- ²⁰ Tielkes, M., *Schillers transzendente Ästhetik*. Köln 1973. (Publicação privada da sua tese doutoral)
- ²¹ Janke, W., "Die Zeit in der Zeit aufheben", *Kant-Studien*, 58/4, 1967: 433-457. Também pode ser encontrado no seu livro sobre Fichte, uma descrição da diferença entre "Eu" e "Homem" (*Fichte. Sein und Reflexion. Grundlagen der kritischen Vernunft*. Berlin 1970: 60).
- ²² W, Janke 1967: 434.
- ²³ Janke, W. *Historische Dialektik. Destruktion dialektischer Grundformen von Kant bis Marx*. Berlin 1977: 32
- ²⁴ Pela primeira versão entendem-se as cartas que Schiller escreveu ao Duque de Augustemburgo em 1793, a segunda versão é a que foi publicada em *Die Horen* em 1795.
- ²⁵ Cf. Pott, H.-G., *Die schöne Freiheit. Eine Interpretation zu Schillers Schrift "Über die ästhetischen Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen"*. Köln 1980: 22-23.
- ²⁶ Cf. H-G Pott. 1980: 136.
- ²⁷ "O ponto sobre o qual está assentada a Doutrina da Ciência é a construção do relacionamento completo da atividade do homem (do Eu divisível) dirigida aos objetos" (Pott 1980: 31).
- ²⁸ Cf. Pott 1980: 7. Apesar disso, no sistema de Fichte pode se encontrar uma estética, tal como foi demonstrado na introdução à *Filosofia y Estética* de Ramos Valera e Oncina Coves (Cf. 1998: 62-97).
- ²⁹ Cf. Bolten, J., (Ed.) *Schillers Briefe über die ästhetische Erziehung*. Frankfurt a. M. 1984: 24; Högrefe, W., „Schiller und Fichte. Eine Skizze”, en: Bolten, J. 1984: 283; Bethge, W., *Das energische Princip. Ein Schlusselbegriff im Denken Friedrich Schillers*. Heidelberg 1995: 585; Wildenburg, D. "»Aneinander vorbei«. Zum Horenstreit zwischen Fichte und Schiller", en: *Fichte Studien* 12, 1997: 29; Waibel, V., "»Wechselbestimmung. Zum Verhältnis von Hölderlin, Schiller und Fichte in Jena«", en: *Fichte Studien* 12, 1997: 54; Ritter, J.,- Gründer, . K., (Eds.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie*.

Basel 1998, Bd. 10, 1484 s.; Janke, C. *Schiller und Plato. Vom Staate der Vernunft und dem Scheine der Kunst. Untersuchungen zur politiko-ästhetischen Antinomie*. Amsterdam-Atlanta 1999: 20, 74, 106 ss. y 120 n.; Reinhardt, H. “Ästhetische Geselligkeit. Goethes Literarisches Dialog mit Schiller in der Unterhaltungen deutscher Ausgewanderten”, in: Alt, P.-A. et al. (Eds.) *Prägnanter Moment. Studien zur Deutschen Literatur der Aufklärung und Klassik. Festschrift für Hans-Jürgen Schings*, Würzburg 2002: 311–341; Hammermeister, K., *The German Tradition in Aesthetics*. Cambridge 2002: 46 y 56 s.; Bedenk, J. *Verwicklungen: William Hogarth und die deutsche Literatur des 18. Jahrhunderts (Lessing, Herder, Schiller, Jean Paul)*. Würzburg 2004: 160 Fn.; Sharpe, L. “Concerning Aesthetic Education”, en: Martinson, S. D. (Ed.) *A companion to the works of Friedrich Schiller*. Rochester 2005: 150 y 154; Luserke-Jaqui, M. *Schiller Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart-Weimar 2005: 409, 421, 428 s.; Beiser, F. *Schiller as Philosopher. A Re-Examination*. Oxford 2005: 145; Albrecht, A. *Kosmopolitismus: Weltbürgerdiskurs in Literatur, Philosophie und Publizistik um 1800*. Berlin 2005: 125 n.; Grave, J. “Weimarer Versatzstücke in Carl Ludwig Fernows «Römischen Studien». Zu Fernows Orientierungsversuchen im Geflecht von Hirt, Goethe, Schiller und «Schellingianern»”, en: Wegner, R. (Ed.) *Kunst als Wissenschaft. Carl Ludwig Fernow – ein Begründer der Kunstgeschichte*. Göttingen 2005: 94 n.; Martinson, S.D. (Ed.) *A Companion to the Works of Friedrich Schiller*. Rochester 2005: 154; Hörisch, J. “Die Kunst des Lebens und das Leben der Kunst – Überlegungen zu Schillers Konzeption einer ästhetischen Erziehung des Menschen”, en: *Text & Kontext – Zeitschrift für Germanistische Literaturforschung in Skandinavien*. München 2006: 36-54; Heinz, M. “Die Harmonie des Menschen mit der Gottheit - Anthropologie und Geschichtsphilosophie bei Reinhold und Schiller”, en: Bollenbeck, G.-Ehrlich, L. (Eds.), *Friedrich Schiller: der unterschätzte Theoretiker*. Köln-Weimar-Wien 2007: 28.

- ³⁰ Cf. Franke, U., „Poetische und philosophische Rede. Die Kontroverse zwischen Schiller und Fichte zur Semiotik”, in: Paetzold, H. (Ed.) *Modelle für eine semiotische Rekonstruktion der Geschichte der Ästhetik*. Aachen 1986: 149-169; Meier, G. *Fichte und Schiller. Die Unterscheidung des Menschen von sich selbst als Thema der philosophischen Aufgabe im Denken der Freiheit des Selbstbewußtseins*. Frankfurt a. M. 1991; Boeder, H. “Die conceptuale Vernunft in der Letzten Epoche der Metaphysik”, *Abhandlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gessellschaft*, 43, 1992: 345-360; Loock, R., “Fichtes Wechselwirkung und der implizite Hörer der Wlrm”, en: *Fichte-Studien* 16, 1999: 69-89; Görner, R., “Poetik des Wissens. Zur Bedeutung der Kontroverse zwischen Schiller und Fichte über ‚Geist und Buchstab‘ sowie die ‚Grenzen beim Gebrauch schöner Formen‘”, en: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*. Vol. 51, Num. 4, 1999: 342-360.

- ³¹ Pensar com o coração significa, para Schiller, sentir vivamente não somente o peso, bem como a atração e a dignidade daquilo que se é pensado. O coração, dado o seu caráter duplo pode oscilar entre o natural e a liberdade, sendo, desse modo, a única faculdade que pode se encarregar dos assuntos que dizem respeito ao homem em quanto natureza sensível e racional. Mediante o coração, o homem se põe num relacionamento livre com o objeto: “Do respeito [Achtung], pode se dizer que *se curva* [beugt sich] diante do objeto; do amor, que *se inclina* [neigt sich] ante o que é seu; do desejo, que *se lança* [stürzt] *sobre* o que é seu. No respeito ao objeto é a razão e o sujeito à natureza sensível. No amor, o objeto é sensível e o sujeito à natureza moral. No desejo, tanto objeto como sujeito são sensíveis. O amor só é, então, uma sensibilidade livre, pois sua fonte pura brota desde a sede da liberdade, desde nossa natureza divina” (SW V, 483 *Über Anmut und Würde*).
- ³² Enquanto Janke demonstrou como esta dedução pode ser considerada como um “caminho transcendental” (cf. 1967: 433-435), Ellis esclareceu que: “Sobre a educação estética do homem, quando no final da 10ª carta Schiller anuncia que o seu conceito de beleza não deriva da experiência, mas será um ‘reine Vernunftbegriff’ que se move até as proposições empíricas de uma natureza mais abstrata, nunca para as afirmações puramente a priori” (1969: 89. n). A posição de Ellis parece apenas parcialmente acertada, posto que em Schiller não se percebe que o sujeito, do qual não pode se abstrair, não é o “Eu” como a razão finita, mas o “homem”, por meio do qual, tudo que é “puro” pode ser redefinido.
- ³³ *Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre*, 1795 (FW I, 391-411). A diferença do que estabelece a filosofia kantiana, espaço e tempo não estão já dados para Fichte em quanto formas puras da intuição e, por tanto, condições de possibilidade do objeto em geral, senão que, devem ser deduzidos a partir da produção do objeto por meio da imaginação. Cf. a dedução de tempo e espaço no §4 da obra mencionada recentemente, cujo o título é: “a intuição se determina no tempo e o intuído no espaço (Die Anschauung wird bestimmt in der Zeit und das Angeschauete im Raume)”, bem como no *Fundamento* §4 síntese E a n. em FW I, 186.
- ³⁴ Este é o movimento que permite ao Eu sair da série temporal do mecanicismo natural, uma vez que pode começar a série temporal tanto do passado para o presente quanto do presente para o passado. Este é, segundo Fichte, um sinal da liberdade do Eu, com base na sua capacidade de abstração do tempo, como “sempre, na medida em que quisermos, podermos voltar ao incondicional e infinito (FW I, 410-411 *Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre*).
- ³⁵ Acerca do caráter do experimento da primeira proposição fundamental e da sua certeza Cf. Hammacher, K. “Der Begriff des Wissens bei Fichte”, *Zeitschrift philosophischer Forschung* 22, 1968: 345-368.
- ³⁶ Dentro do pensamento schilleriano, a liberdade do homem em quanto tal, se opõe à do espírito, pois “o belo [por um lado] é uma expressão da liberdade;

- porém, não daquela que nos eleva acima do poder da natureza e nos desliga de toda influência corporal.” (SW V, 796 *Über das Erhabene*).
- ³⁷ Isto aplica-se, naturalmente, apenas para o ponto de vista transcendental (transzendentaler Gesichtspunkt), isto é, para um modo de pensar baseado no reconhecimento da finitude da consciência. O senso comum (Gemeiner Gesichtspunkt) ao contrário, afirma que “há um mundo para nós, independente de nós mesmos, e que só podemos modificá-lo; a partir deste ponto de vista o Eu puro, que não desaparece para nós, neste modo de pensar, é retirado de nós e se chama Deus” (Carta à Jacobi 30.08.1795, JG Fichte. Briefwechsel. Hildesheim 1967. Ed por Hans Schulz t. I, p. 502).
- ³⁸ H.-G. Pott 1980: 27. A interpretação de Pott, com a qual, estamos de acordo neste ponto, não avança para a diferença que ele estabelece desde o temporal. Ele entende Deus e o homem como duas maneiras de ser de uma unidade: em Deus é imediata, enquanto que “no homem, a unidade é dada como uma relação recíproca de dois membros também independentes”(27-28). Este “ser dado” da unidade não pode ser encontrado em Schiller, precisamente porque “ser homem” é, principalmente, uma tarefa, expresso em palavras de Janke, “que não está dada [gegeben] ao homem, porém encomendada [aufgegeben]”. (1977: 237)
- ³⁹ A edição das *Cartas Estéticas* de *Die Horen* (1795) começa com as seguintes palavras de Rousseau a modo de epígrafe: “Se a razão é a que faz o homem, / o sentimento é quem o conduz” (“Si c’est la raison, qui fait le homme, / c’est le sentiment, qui le conduit”)*Julie, ou la Nouvelle Héloïse*. III, 7.
- ⁴⁰ Hegel observou no problema o que significa pensar uma educação quando o assunto é o Eu do sistema fichteano, posto que, a imediatez da intuição mostra a falta de sentido de um processo (Cf. *Enciclopedia das ciências filosóficas* §67).
- ⁴¹ A partir daí, é provável que E. von Hartmann tenha interpretado as sínteses fichteanas como meros resumos aparentes, decorrentes da representação de contradições que não existem. Cf. su *Über die dialektische Methode. Historisch-kritische Untersuchungen*. Bad Sachsa 1910: 27.
- ⁴² Em contraponto a nossa posição, encontramos a de W. Janke quem afirma, por um lado, que o pertinente ao conceito de pessoa é o que inicia o movimento dialético em Schiller (cf. *Historische Dialektik*, 235) e que, por outro, a dedução são princípios orientadores: “a grande idéia de Kant de auto-determinação e a categoria de Fichte de determinação recíproca entre o Eu e o não-Eu “. (241, n.)
- ⁴³ Isto é visto não só no Fundamento, como também em escritos como: *Sobre o destino do acadêmico*. O destino do homem em si, é devir e é visto como um Eu, não um “homem” em quanto harmonia entre pessoa e estado. O enobrecimento da humanidade consiste na determinação recíproca entre os seres racionais finitos, é uma comunidade de causalidades práticas (Cf. FW

- VI, 332). Não obstante, o corpo é um elemento essencial no conceito de “homem”; o Eu em quanto sujeito pode continuar sendo pensado, uma vez que foi abstraido do corpo. (Cf. FW VI, 295).
- ⁴⁴ “A razão não pode, portanto, jamais realizar a ideia de uma causa primeira, nem aceitá-la em quanto determinada e encontrada, sem [e por isso mesmo] contradizer-se a si mesma.” (FW I, 24 Recension des Aenesidemus)
- ⁴⁵ A oposição entre unidade e dualidade, entre Fichte e Schiller, é mencionada por Ramos Valera e Oncina, embora restrita ao domínio da arte da escrita (1998: 96); bem como R. Loock, é mencionado como uma linha a seguir em futuras pesquisas. (1999: 85).
- ⁴⁶ Janke menciona que “pessoa” e “estado” deveriam ser pensados desde a substancialidade (1967:441n). Pott entende que “é evidente que interpretando o par conceitual de pessoa e estado desde os conceitos do Eu absoluto e Eu divisível da Doutrina da Ciencia se consegue conceber a fundamentacao transcendental e a logica daquela sintese em Schiller (op. cit. p. 27). Sua interpretacao se sustenta no fato de que Schiller chama de pessoa o Eu que permanece (Cf. SW V, 602 c. 11), no qual, o estado (segundo Pott, o Eu divisível) se funda. Aqui Potte procede de modo inconsequente haja vista que logo indenticará o “Eu divisível” com “homem” (Cf. 31). Por conseguinte, como Schiller nomeia “homem” à pessoa que se encontra num estado determindado” (Ibid.), devemos entender que, para Pott, o Eu infinito é ao mesmo tempo a unidade de pessoa e estado e o estado somente. Logo, Pott se refere a outra citacao de Schiller, na sua intenção de fazer aparecer o sistema fichteano nas Cartas Estéticas: “a pessoa não pode devir, começar no tempo, posto que, e em contraponto, o tempo começa nela, pois o intercambio (Wechsel) deve se apoiar em algo que permanece” (SW V, 602). Porém, o tempo nao se inicia no Eu Absoluto, mas no Eu divisível, que age em oposição a um objeto e se determina por meio da imaginação. O tempo supoe um objeto como aquele a partir do qual pode ser deduzido Já não assim, o Eu absoluto, que não supoe objeto algum. Pott sustenta em ultima instancia que os conceitos de “pessoa” e “estado” são tomados de Kant e refletem a terceira das antinomias da razao pura (KrV A 444/ B 472): natureza e liberdade (Cf. op. cit. p. 26), mas não toma em conta aquilo que tese e antítese, naquela antinomia, indicam. Para Schiller, a liberdade nunca foi posta em duvida como existente. O problema é precisamente o mundo que resulta de ambas as casualidades: um mundo regido pela necessidade da natureza e, um outro, regido pela liberdade absoluta.
- ⁴⁷ Pott (1980) adverte que o problema lhe é apresentado diante da introdução do tempo, como um dos opostos, mas não o enxerga no par “personalidade-infinitude”; senão que, o toma, unicamente, na oposição entre liberdade e tempo. Nos obrigamos a supor que Pott a entende como um novo par, e que, por conseguinte, não repara na autofundamentação de “pessoa e estado”. Se reparasse neste ultimo, quando sustentou que “a forma independente do

- Não-Eu aparece em Schiller na categoria do tempo” (30, ressaltado no original), estaria dizendo que, ao mesmo tempo, o não-Eu é base do estado, isto é, para Pott, do Eu divisível.
- ⁴⁸ “Pois, se afirmo que ‘o homem o é, unicamente, na medida em que muda’, então o mais estrito dos rigoristas kantianos não pode ter nada em contra, dado que *homem*, em efeito, já não é mais um “numeno” (JONAS, IV, 104 c. a Körner 19.01.1795).
- ⁴⁹ “Onde disse ou escrevi que a palavra “homem” alguma vez, ou de algum modo, poderia ver-se, precisamente como agora, na nulidade e na falta de sentido desta palavra?” – *esta é uma tradução possível para:* ¿Donde he tomado en boca en escritos o en la cátedra la palabra ‘Hombre’ alguna vez, sino de algún modo para mostrar como precisamente ahora, la nulidad y falta de sentido de esta palabra?” (FW IX, 336 *Über das Verhältnis der Logik zur Philosophie oder transscendentale Logik*).
- ⁵⁰ Pott entende que a tendencia dual ou dupla no homem pode ser reduzida a uma unidade, haja vista que é a razão e não a humanidade, a que se realiza no homem: “o imperativo da razão prática está inserido no que Schiller chamou de a *natureza sensível e racional*. A esta totalidade está delegada a atualização da razão” (1980: 33)
- ⁵¹ Todos os impulsos particulares que podem ser encontrados nos escritos de Fichte se reduzem a um só (Grundtrieb), haja vista que não são mais que, ou manifestações do mesmo (Cf. FW VIII, 279 *Über Geist und Buchstab in der Philosophie*, 1794) ou passos em direção ao desenvolvimento daquele, isto é, de momentos que devem ser deixados na ascensão em direção à verdade (Cf. FW VIII, 344 *Über Belebung und Erhöhung des reinen Interesse für die Wahrheit*, 1798).
- ⁵² Pode ser observado aqui que, Schiller está pensando os impulsos fundamentais como Reinhold entende os impulsos em geral: “a [sc. a razão] vou chamá-la de um impulso, na medida em que age de modo não arbitrário” (*Briefe über die Kantische Philosophie*, 1786/87, ed. R. Schmidt. Leipzig, 1923, p. 436). O impulso lúdico, ao contrário, corresponde como uma segunda natureza do homem, com um recriar-se consciente e deliberado.
- ⁵³ Sequer pode ser pensada uma transposicao do término fichteano ao schilleriano, entendendo que a coisa é a mesma, mas nomeada de outro modo, tal como pretende Pott (Cf. 1980: 16). Para Janke, a intuição estética é a resposta de Schiller ante a impossibilidade da atualizacao da ideia de Humanidade. Aquilo que em Fichte é uma sintese do efeito reciproco, aparece em Schiller, como a intuição desta ideia, no simbolo estético (Cf. 1977: 255). Leon Xavier identifica o conceito fichteano de imaginação produtiva com aquilo que Schiller, no começo da 22ª carta (SW V, 636), define como “temple estético” (*ästhetische Stimmung*) em quanto “zero” (*Null*) e Leon chama de “atividade estética” [activité esthétique]. (1905: 65)
- ⁵⁴ Já em “Sobre a graça e dignidade”, Schiller havia deixado à vista que o imperativo categórico não tem - em quanto a natureza dual do homem, pois

- lhe é oferecida uma perfeição moral digna de “um ascetismo monacal e obscuro” (SW V, 465), ou seja, própria do homem quando a sensibilidade se subordina à razão. O homem nobre se estende “além do dever”, pois não só a vontade, senão também a própria natureza, também deve se santificar (Cf. SW V, 644 c. 23ª n.).
- ⁵⁵ Conferir mais acima a nota 30 sobre a diferença entre respeito, amor e inclinação.
- ⁵⁶ Ao contrário, tudo aquilo que se dirige apenas a um dos elementos constitutivos do homem: a pessoa ou o espírito: “o belo presta-se somente ao serviço do homem, o sublime ao *demonio – daimon - puro* que há nele [um den *reinen Dämon* in ihm]” (SW V, 806 *Üb. d. Erh.*).
- ⁵⁷ Esta mesma ideia pode ser achada no epigrama *Die moralische Kraft (A força moral)*: “Se não podes sentir belamente, resta-te, não obstante, querer racionalmente/ e como espírito, fazer o que como homem não és capaz” (SW I, 304).
- ⁵⁸ Anos mais tarde, no tratado *Sobre o Sublime* (1801), o pensamento de Schiller já não partirá da dualidade originária do conceito de homem como reitor na reflexão, senão que, a partir do espiritual no homem. Não obstante, seguirá entendendo o belo como aquilo que atrai e detém ao homem na sua finitude, haja vista que, proporciona-lhe um lugar para que a sua dualidade habite no mundo: “no belo coincidem razão e natureza e, unicamente, por consideração maior desta consciência, tem (o belo) um atractivo para nós. Assim, pois, através da beleza, nunca teríamos notícia de que estamos destinados e de que somos capazes de demonstrar-nos como inteligências puras” (SW V, 797-798 *Über das Erhabene*).
- ⁵⁹ Conferir o poema *Die Gunst des Augenblickes* (O favor do momento) em SW I, 428-429.
- ⁶⁰ Na sua introdução aos escritos de estética de Fichte, Ramos e Oncina sustentam que “pode se demonstrar que a estética fichteana não é uma disciplina marginal ou secundária” (op. cit. p. 84), considerando, deste modo, ter refutado a posição contrária, representada, por exemplo, por Renault em que coloca a filosofia do direito como centro do sistema (Cf. “De la philosophie comme philosophie du droit (Kant ou Fichte?)”, *Bulletin de la Société française de la Philosophie*, N° 80, 1986, pp. 102 e 107. Não obstante, não fica claro o que se entende por “papel secundário”. Segundo nosso entender, mesmo que seja certo que a estética possui um lugar no sistema das ciências, também é certo que a reflexão sempre pode seguir avançando em direção as formas do saber mais próximas à natureza do Eu. Resumindo: a estética para Fichte não é filosofia primeira, enquanto que para Schiller é um conhecimento que abarca a totalidade determinada pelo ponto de partida: o homem. Neste sentido, para Fichte é secundário o seu rol. Sobre o papel de mediador da arte e, por conseguinte, secundário para Fichte, Cf. FW IV, 353 *Das System der Sittenlehre* §3, bem como Cf. *Doctrina da ciência e novo método*: “Está demonstrado faticamente que há um meio termo transcendental

e comum: a estética. O mundo aparece como dado, no ponto de vista comum; no transcendental, como fato e no estético, aparece como dado também, de modo tal, como se o tivéssemos feito e como se nós mesmos faríamos” (*Wissenschaftslehre nova methodo*. Hamburgo 1994: 244).

- ⁶¹ “O estado, como toda instituição humana, avança em direção a sua própria aniquilação: é a meta de todo governo, fazer o governo superfluo” (FW VI, 306 *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* 1794).

