



doi: 10.20396/rfe.v12i1.8658378

Do espanto ao sublime: apontamentos sobre “educação patética” entre o conceito de “thaumázein” de Platão e o “sublime” de Friedrich Schiller

From astonishment to the sublime: notes on “pathetic education” between Plato's concept of “thaumázein” and Friedrich Schiller's “sublime”

Felipe Tuller Moreira Machado¹

Resumo:

Este artigo tem por objetivo propor um diálogo entre o conceito de “*thaumázein*”, partindo do diálogo *Teeteto* de Platão, e a noção de “sublime” de Friedrich Schiller, aproximando-os a partir da noção de “*páthos*”. A função deste debate será pensar as associações entre os termos e sua função dentro da iniciação à filosofia. Em um primeiro momento, será discutido o contexto no qual “*thaumázein*” aparece em Platão para, em seguida, apresentar brevemente a noção de “sublime” de Schiller a modo de ampliá-lo e localizar sua função dentro de uma perspectiva educacional do filósofo. O presente artigo concluiu que, apesar de não encontrarmos uma continuidade direta entre o pensamento de Platão e o de Schiller, é possível aproximar a noção de sublime de Schiller ao espanto de Platão se observarmos que ambos os conceitos tratam de uma transformação “patética” do sujeito.

Palavras-Chave: Schiller. Espanto. Sublime

Abstract:

This article aims to propose a dialogue between the concept of “*thaumázein*” from Plato's *Teeteto* dialogue and Friedrich Schiller's notion of “sublime”, bringing them closer to the notion of “*páthos*”. The function of this debate will be to think about the associations between the terms and their function within the initiation into philosophy. At first, the context in which “*thaumázein*” appears in Plato will be discussed, then I will briefly present Schiller's notion of “sublime” in order to broaden it and locate its function within an educational perspective of the philosopher. This article concluded that, although we do not find a direct continuity between Plato's and Schiller's thoughts, it is possible to bring Schiller's notion of sublime closer to Plato's astonishment if we observe that both concepts deal with a “pathetic” transformation of the subject.

Keywords: Schiller. Astonishment. Sublime.

¹ Possui graduação em Filosofia pela Universidade Federal Fluminense (2017) e mestrado em Filosofia pela Universidade Federal Fluminense (2019). Tem experiência nas áreas de Filosofia da arte, estética e história da filosofia moderna.

Introdução

Já é lugar comum atribuir à origem do fazer filosófico o jargão “a filosofia nasce do espanto”. O ensino de filosofia, conseqüentemente, é contaminado pela ideia de que uma aula, de algum modo, traz consigo a ideia de despertar tal enigmático afeto em seus alunos. Apesar de ser amplamente reconhecida e respeitada em nosso campo de estudo, dificilmente encontramos uma metodologia que de fato a incorpore para além de sua menção em uma aula inaugural de um curso; a noção do “espanto filosófico” parece surgir, no contexto do ensino de filosofia, apenas como um breve prelúdio ou, no máximo, como um pseudoproblema rapidamente superado por questões filosóficas tidas como mais basilares.

Neste artigo, ao contrário, iremos nos aprofundar justamente na concepção da Filosofia enquanto um saber que nasce de um certo “espanto”. Assim, faz-se necessário desdobrar e analisar mais demoradamente quais potencialidades esta perspectiva traz para a educação. Ironicamente, não é de se espantar que devemos tal célebre máxima a Platão. Ainda que não seja do escopo nem da competência deste trabalho promover uma análise hermenêutica demorada de seus textos, caberá aqui dar uma forma mais palpável à associação entre saber filosófico e o verbo grego “*thaumázein*” (“*θαυμάζειν*”) proposta pelo autor. Analisaremos os contextos nos quais este termo aparece e como ele é utilizado pelo filósofo em suas obras afim de delimitar tanto o espectro semântico desta sensação quanto seu valor conceitual dentro das passagens nas quais foi utilizado.

Este artigo também terá como meta avaliar uma possível proximidade entre Platão e Friedrich Schiller: tentaremos desenvolver a ideia de que dois conceitos-chaves para os autores, “*thaumázein*” e “*erhaben*”, respectivamente, podem ser conectados pela noção de “*páthos*”. Estes três conceitos serão de fundamental importância para o desenvolvimento do

texto. Inicialmente, examinaremos o conceito de *thaumázein* em Platão e sublinharemos a função do *páthos* enquanto um entendimento que transcende a mera definição de “paixões” que viria a receber na modernidade.

A seção final do artigo, enfim, irá tentar mostrar como podemos notar na teoria da tragédia de Schiller, através da ideia do “sublime”, uma continuidade da ideia platônica de uma “marca patética” na educação. Friedrich Schiller é um autor do final do século XVIII que além de filósofo também foi um influente dramaturgo. Para ser justo, ele sempre foi antes um artista do que de um pensador. Apesar disso, encontramos em sua última obra filosófica, *A educação estética*, uma obra de peso para pensar o papel da arte na formação da humanidade. Esta obra, tida como ápice do seu pensamento mais autoral, acabou ofuscando seus ensaios do início da década de 1790. Seus primeiros textos filosóficos acabaram sendo lidos, em grande parte, ou como um adendo à estética kantiana ou como parte menos rigorosa de sua filosofia. Aqui, entretanto, estes artigos serão lidos como parte essencial de seu pensamento, inclusive sobre o tema da educação; veremos como a teoria sobre o sublime encontrada em seus ensaios da *Neue Thalia*, segundo a leitura aqui proposta, tem uma função incontornável no pensamento de Schiller.

O “espanto” platônico

Através da figura de Sócrates, no diálogo intitulado *Teeteto*, Platão identifica que é na “admiração” (tradução de Carlos Alberto Nunez) que encontramos a “origem” (“*arché*”) da filosofia:

Teeteto — Pelos deuses, Sócrates, causa-me grande admiração o que tudo isso possa ser, e só de considerá-lo, chego a ter vertigens.

Sócrates — Estou vendo, amigo, que Teodoro não ajuizou erradamente tua natureza, pois a *admiração* é a verdadeira *característica* do filósofo. Não tem outra origem a filosofia. Ao que parece, não foi mau genealogista quem disse que Íris era filha de Taumante (PLATÃO, *Teeteto*, 155c-d. Grifos meus).

A fala destacada de Sócrates traz consigo aspectos linguísticos importantes a serem destrinchados: primeiro, temos que lidar com o significado mesmo da palavra *thaumázein* no contexto grego para evitar um uso impreciso do termo que guarda em si uma polissemia imprescindível para esta investigação; em outras palavras, se de alguma forma é desta “característica” que nasce a filosofia, temos que ir mais a fundo a ponto de sabermos melhor do que se trata, no sentido filosófico proposto por Platão, sentir “grande admiração” a ponto de chegar a ter “vertigens”. Em segundo lugar, ponto chave para o desenvolvimento deste artigo, é notar que apesar da tradução por “verdadeira característica”, a palavra “característica” é o termo que Nunez escolhe para traduzir “*páthos*” (“πάθος”), historicamente associado ao termo “afeto”, “afecção” ou mesmo, veremos, “experiência”; a premissa da qual partimos, então, é a de que o verbo *thaumázein*, que marca a origem da filosofia, é um *páthos*, de que se trata de uma espécie de “afeto” ou “sensação”, que de alguma maneira é essencial para a prática filosófica segundo Platão.

No capítulo intitulado “A dimensão ético-política do Espanto” de sua tese de doutorado, Edgar de Brito Lyra Netto nos alerta sobre a vasta gama de significados de “*thamázein*” dentro e fora de seu uso filosófico. Segundo o autor, a palavra possui uma oscilação semântica que “vai da completa e inquietante *desorientação*, até o supremo e prazeroso *maravilhamento*” (LYRA, 2003, p. 122. Grifos meus). O sentido atrelado ao uso de Teeteto parece se aproximar, a princípio, mais de uma “inquietante desorientação” da qual nos fala Lyra do que precisamente um sentimento de “admiração”, marcado pela experiência vertiginosa relatada pelo personagem. Para Engler, similarmente, Teeteto experimenta uma sensação muito distante de

uma admiração corriqueira. Para ele, o encontro com Sócrates produz uma “perda de familiaridade com as coisas” que pode ser traduzido pela “tontura” do corpo, quando até mesmo nossos mais banais movimentos se tornam difíceis:

Em verdade, de tal modo e com tal intensidade ele se sente admirado, que é como se seus pensamentos e suas percepções girassem (“*dineío*”) até deixá-lo tonto e desorientado em meio a um redemoinho (“*díne*”) impreciso, nebuloso e escuro (“*skótos*”), ainda que essa escuridão e essa nebulosidade emanem, como veremos, do excesso de luz que Sócrates o ajuda ver. Essa sua queda vertiginosa atesta a perda de familiaridade com as coisas que ele supunha conhecer e dominar; quando sofremos tonturas e vertigens, de fato, tudo o que fazemos normalmente e que é para nós o mais banal e próximo, aquilo para o que nem damos atenção – caminhar, falar com as pessoas, sentar-se etc. – torna-se estranho, insólito e difícil de ser realizado, como se a sua natureza tivesse sido momentaneamente alterada ou como se fosse a primeira vez que tivéssemos de passar por isso (ENGLER, 2011, p. 35).

Curiosamente, é através desta mesma palavra que Fédon, no diálogo homônimo de Platão, descreve como se sente em relação a Sócrates. No sentido oposto ao *Teeteto*, entretanto, neste texto vemos como o personagem utiliza a palavra em tons mais positivos, para expressar sua admiração pela figura do filósofo: “Em verdade, Equécrates, muitas vezes me maravilhei (*thaumásas*) diante de Sócrates, mas confesso que nunca senti tanta [admiração por ele] quanto naqueles momentos finais em que estive ao seu lado” (PLATÃO, *Fédon*, 88e). Mais uma vez, Platão usa “*thaumázein*” para expressar uma sensação extraordinária, mas desta vez dirigida ao próprio Sócrates. Poderíamos resumir, então, que *thaumázein* aparece de duas formas nos textos de Platão: ou pelo processo de mudança de perspectiva, da perda de familiaridade com as coisas, que é apontado como “origem da

filosofia” em *Teeteto*, ou pelo encanto produzido pelo contato com a própria figura do filósofo, quando esta sensação segue a linha semântica mais positiva de “admiração” ou “respeito”, conforme visto em *Fédon*. Vemos, assim, como Platão também faz uso da polissemia da palavra em questão em diversos contextos.

Ainda sobre 155c, trecho no qual Teeteto diz ter “vertigens”, Lyra ressalta que a resposta de Sócrates, logo após nomear o “verdadeiro *páthos*” do filósofo, corrobora com a leitura de que o “espanto” sentido pelo jovem está mais próximo de um desnorreamento do que de uma docilização causada pela admiração:

A sequência imediata do texto, em que Sócrates afirma não ter sido "mau genealogista quem disse que Íris era filha de Taumante (Thaumantos)", também aponta nessa mesma direção, digamos, aqui sem maiores cuidados, mais próxima do sublime que do belo. Trata-se aí de menção implícita à Teogonia (VIII a.C.) de Hesíodo. Este conta que a Terra (Gaia) "pariu a infecunda planície impetuosa de ondas, o Mar (Ponton)" e que este, amante da mãe, "gerou também o grande Espanto (Thaumanta)". Íris, a filha do Espanto, é por sua vez definida como mensageira de "ágeis pés" e zeladora dos juramentos dos deuses (LYRA, 2003, p. 124).

Apesar da tímida sugestão, Lyra toca num ponto importante: o afeto filosófico por excelência enunciado por Platão comporta similaridades com a descrição do sentimento do sublime feita pela tradição moderna. Em sua obra *Uma investigação filosófica sobre a origem de nossas ideias do sublime e do belo*, Edmund Burke discorre sobre as paixões (“*passions*”) causada pelo sublime e, justamente, a primeira e mais importante delas é o “assombro” (“*astonishment*”), uma das traduções possíveis de *thaumázein*. A comparação se torna ainda mais proveitosa quando logo em seguida enumera seus efeitos secundários: “o assombro, como disse, é efeito do sublime em seu mais alto grau; os efeitos secundários são a *admiração*

[‘*admiration*’], a *reverência* [‘*reverence*’] e o *respeito* [‘*respect*’]” (BURKE, 2013, p. 81. Grifos meus). Kant, por sua vez, em sua *Crítica da faculdade do juízo*, atribui ao sublime um prazer que chama de “negativo” ou “indireto”, sem deixar de fazer menção ao sentimento de “admiração”:

Por isso, [o sublime] também é incompatível com atrativos, e enquanto o ânimo não é simplesmente atraído pelo objeto, mas alternadamente também sempre de novo repellido por ele, a complacência do sublime contém não tanto prazer positivo, quanto muito mais *admiração* [“*Bewunderung*”] ou *respeito* [“*Achtung*”], isto é, merece ser chamada de prazer negativo (KANT, 2012, p. 89. Grifos meus).

A coincidência se estende ainda mais quando nos damos conta do recorrente uso da imagem do oceano para ilustrar a teoria do sublime entre os autores modernos. Sócrates, no diálogo citado, resgata a linhagem dos deuses gregos da *Teogonia* de Hesíodo: como mencionado por Lyra, o deus titânico Oceano dá origem a Espanto, que por sua vez cria Íris, divindade que dá nome ao fenômeno do “arco-íris”: uma deusa mensageira, ela era responsável por transportar mensagens do Olimpo aos mortais. Na estética de Kant e na de Schiller, por seu lado, o sentimento do sublime, que é diversas vezes associado ao *páthos* gerado pelo encontro assombroso com as intempéries marítimas, tem papel fundamental na ligação entre as partes sensível e o suprassensível do humano. Na seção II da Parte II do *Enquiry* de Burke, intitulada “Terror”, o filósofo irlandês defende que “o oceano é objeto de um grande terror” e que este sentimento, por sua vez, é “de modo mais evidente ou implícito, o princípio primordial do sublime” (BURKE, 2013, p. 82). Enquanto o “espanto” aparece como o “princípio da filosofia” em Platão, para os estetas modernos preocupados com o sublime, um sentimento análogo também tem papel central em suas teorias. Não só isso, Burke também parece reconhecer que há uma proximidade semântica em diversas línguas entre o “espanto” e o “terror”:

Várias línguas prestam um testemunho convincente da afinidade dessas ideias. Elas muitas vezes empregam a mesma palavra para significar indiferentemente os sentimentos de assombro [*“astonishment”*], admiração [*“admiration”*] e os de terror. Θάμβος é, em grego, ou medo ou admiração [*“wonder”*]; δεινός é terrível ou venerável [*“respectable”*] [...] Os romanos usavam o verbo *stupeo*, um termo que designa enfaticamente o estado de um espírito tomado de espanto [*“astonished mind”*], para exprimir o efeito tanto de um simples medo, quanto de assombro [*“astonishment”*]; a palavra *attonitus* (atingido pelo raio) expressa também afinidade entre essas ideias [...] Não duvido que aqueles que têm um conhecimento mais profundo de línguas poderiam citar muitos outros exemplos igualmente notáveis (BURKE, 2013, p. 82).

Schiller, de modo semelhante, também apresenta o oceano como um possível gerador do sentimento do sublime no humano. No ensaio “Sobre o sublime”, o escritor aponta o potencial sublime de sua vasta grandeza:

A visão de distâncias ilimitadas e alturas fora do alcance da vista, o vasto oceano a seus pés e o oceano maior ainda sobre ele arrancam seu espírito da esfera estreita do real e da prisão opressora da vida física. Uma medida mais alta de avaliação lhe é concedida pela simples majestade da natureza (SCHILLER, 2011, p. 66).

A partir deste trecho, podemos começar a delinear uma função pedagógica para o sublime: para Schiller, é através desse sentimento que podemos nos conectar com a parcela racional do ânimo humano. Para o filósofo, há, em toda a humanidade, a capacidade de sentir o sublime, de se conectar com o potencial racional humano, mas para tanto, é preciso antes que surja um *páthos* poderoso, assustador, desorientador.

“Espanto” e “Sublime”: desorientação e transformação

No artigo “Do sublime”, Schiller define o conceito da seguinte maneira:

Sublime denominamos um objeto frente a cuja representação nossa natureza sensível sente suas limitações, enquanto nossa natureza racional sente sua superioridade, sua liberdade de limitações; portanto um objeto contra o qual levamos a pior fisicamente, mas sobre o qual nos elevamos moralmente, i. e., por meio de ideias (SCHILLER, 2011, p. 21).

Schiller entendia que o ânimo humano era dividido em duas partes, cada uma governada por um impulso anímico distinto: para ele, por um lado, somos seres sensíveis, somos regidos por um impulso sensível que exige conformidade às carências do corpo e da existência física; por outro, somos seres racionais, capazes de pensar para além do mundo físico, criar conceitos e relacionar ideias. Na obra *A educação estética*, Schiller opõe o impulso sensível a um impulso que chama de "impulso formal". Este último exige que “o real seja necessário e eterno, e que o eterno e o necessário sejam reais; em outras palavras: exige verdade e justiça” (SCHILLER, 2014, P. 60). Schiller afirma que o objeto sublime faz o sujeito sentir, primeiro, sua limitação enquanto ser natural e, “em segundo lugar, a independência que mantemos, enquanto seres racionais, com relação à natureza tanto em nós quanto fora de nós” (SCHILLER, 2011, p. 22). Segundo o autor, enquanto seres sensíveis, dependemos de algo externo a nós, a natureza, para determinar nosso estado. Esta dependência, entretanto, não é algo facilmente observável: enquanto nos servimos da natureza para nos mantermos bem e saudáveis, enquanto estivermos numa situação de cooperação entre nossa carência sensível e os objetos que suprem nossas necessidades, não será possível que o sujeito perceba sua dependência de forma objetiva. Dessa maneira, só observamos nossa dependência quando

estamos num estado de luta contra a natureza, ou seja, quando a natureza nos impõe uma condição conflituosa em relação ao que Schiller chama de “impulsos fundamentais” da humanidade (SCHILLER, 2011, p. 22).

Estes dois impulsos conferem à natureza humana uma dupla dependência, intimamente ligada às carências exigidas por cada um deles. Podemos senti-la, resume Schiller, de duas formas:

A primeira podemos sentir quando a natureza deixa faltarem as condições nas quais atingimos conhecimentos; a segunda, quando a natureza contradiz as condições nas quais é possível para nós levar adiante nossa existência (SCHILLER, 2011, p. 23).

Se nossa natureza sensível é duplamente *dependente*, nossa natureza racional, em contrapartida, nos oferece uma dupla *independência* da natureza. Onde nos observamos como dependentes, podemos também nos ver como seres livres. No ensaio “Do sublime”, a superação da dependência sensível em relação a natureza se mantém de duas formas:

Em primeiro lugar, na medida em que podemos ultrapassar as condições naturais (no que é teórico) e pensar mais do que conhecemos; em segundo lugar, na medida em que podemos passar por cima das condições naturais (no que é prático) e contradizer nosso apetite através da nossa vontade (SCHILLER, 2011, p. 23).

Schiller argumenta que podemos, não apenas ir além das representações sensíveis numa relação de conhecimento, mas sustentar em nós mesmos uma oposição voluntária ao nosso impulso de conservação sensível. Podemos, dessa maneira, sentir essa independência de duas formas distintas: no que é teórico, pensando além da natureza, e no que é prático, privilegiando a vontade e a liberdade acima das necessidades naturais. Este

duplo sentimento, de fracasso sensível e superação racional, é o que define o sublime:

Um objeto frente a cuja percepção experimentamos a primeira independência é grande de modo teórico, um sublime do conhecimento. Um objeto que nos faz sentir a independência de nossa vontade é grande de modo prático, um sublime do modo de pensar (SCHILLER, 2011, p. 23).

Isto posto, podemos tecer uma aproximação entre o “espanto filosófico” platônico e a teoria do “sublime” de Schiller. Para Ricardo Barbosa o sublime teórico de Schiller “pode ser compreendido em conexão com o clássico motivo filosófico do espanto” (BARBOSA, 2014, p. 87). Conforme lembra o comentador, no ensaio de Schiller intitulado “Observações dispersas sobre diversos objetos estéticos” ele defende que ao avaliar certos aspectos da natureza não é algo automaticamente dado que experimentamos o sublime. Para o filósofo, entende Barbosa, quando observamos algo comparativamente grande, algo que relativo à sua espécie *nos surpreende* pelo seu tamanho, isso nos causa “assombro” (“*Verwunderung*”), mas esta sensação ainda não é suficiente para produzir em nós um sentimento do sublime. Schiller entende que um mero encontro entre uma pessoa e uma paisagem assombrosa pelo seu tamanho excessivo só é capaz de produzir, imediatamente, um estado de surpresa, um alargamento da experiência causada por um “sentimento de expectativa superada” (SCHILLER, 2018, p. 118). Uma experiência afetiva potente, mas que se esvai tão rápido quanto durar o seu primeiro contato. A passagem do estado de afeto da mera surpresa para o que Schiller considera, de fato, uma experiência do “espanto” (“*Bewunderung*”) se constitui justamente quando nosso ânimo gera algo que “ultrapassa o conceito que fazíamos de sua causa”, quando se configura dentro de nós um “desvencilhar-se de limites” (SCHILLER, 2018, p. 118).

Nesta ponte entre “espanto” e “sublime”, encontramos mais uma importante ligação quando nos damos conta de que, segundo a leitura de

Engler, a vertigem sofrida pelo personagem de Teeteto é causada justamente por uma mudança brusca de *páthos*. Antes de aprender a pensar como filósofo, a primeira experiência do jovem com a filosofia é aquela de se deixar deslocar sensivelmente e experienciar o mundo a sua volta de maneira diferente. Nas palavras de Engler, “a passagem da ignorância inconsciente para a consciência da ignorância – passagem que caracteriza o início da filosofia – necessita de uma mudança de afecções para ocorrer” (ENGLER, 2011, 105). Sobre a experiência desta translocação sofrida por Teeteto no diálogo platônico, Engler descreve:

A sua desorientação vertiginosa é mais uma das variantes do efeito que Sócrates é capaz de produzir; ela se origina da transmutação do *πάθος* da ignorância, em que o menino vivia, para o *πάθος* da filosofia, onde ele se dá conta de que não sabe o que supunha saber. Mas também se origina do alargamento de sua visão teórica, que foi agora iluminada, ainda que pouco, pelas luzes vindas do exterior da caverna. Teeteto não só caiu em vertigens porque o excesso de luz lhe ofuscou a vista, mas também porque, ao se entregar à experiência que origina e comanda a filosofia, ele entrou em contato com a esfera divina (Íris), perdendo imediatamente o solo comum onde costumava se mover (ENGLER, 2011, p. 62).

A semântica do “*páthos*” filosófico

Assim como *thaumázein*, a palavra “*páthos*” traz uma vasta gama de usos e um amplo campo de significados e que, especificamente, apresenta uma mudança marcante na passagem para a modernidade: segundo Engler, genericamente, o termo trazia um uso que marcava uma conotação de passividade enquanto na modernidade o vocábulo passa a ser associado a

um uso mais ligado à atividade; na Grécia antiga, diz, o *páthos* designava algo que “nos acomete e derruba, por assim dizer, deixando-nos indefesos e à sua mercê” (ENGLER, 2011, p. 63) enquanto na modernidade “passou a nomear, sob a rubrica de *paixão*, uma gama de sentimentos que, embora ainda sejam refratários ao domínio da nossa vontade, tem qualquer coisa de ativo” (ENGLER, 2011, p. 63. Grifos meus), fato este que, complementa, transparece uma inspiração “estoica e cristã”. Através do exemplo histórico do Romantismo, o autor aponta que o *páthos* moderno é entendido como uma “força ativa” que funciona como o motor da ação, como no caso de personagens como o Werther de Goethe. Ele resume da seguinte maneira:

Parece que tendemos a ver nas paixões uma força ativa, que nos impulsiona a cometer este ou aquele ato, ao passo que os antigos, se também notavam tal aspecto, davam primazia para o caráter passivo da paixão, que o mais das vezes se apoderava daquela que era então considerada a força ativa do homem, a faculdade racional (ENGLER, 2011, p. 63-64).

Para além das diferenças históricas do uso do termo, entretanto, há um campo semântico em particular que se torna especialmente proveitoso para a atual discussão: *páthos*, dentro de seus múltiplos usos, comporta uma noção grave do sentido de afeto a ponto de podermos traduzi-la pelo termo latino “experiência”; como ainda podemos notar pelo nosso uso corrente do termo “patologia”, *páthos* também era utilizado na antiguidade para se referir a doenças, acidentes marcantes, imprevistos e viradas de sorte e, enfim, um estado de ânimo ou condição. A experiência da filosofia conforme proposta por Platão, desta maneira, é aquela que pode ser traduzida pelo enfermo que contrai uma grave doença, uma enfermidade aguda que modifica seus modos de agir e interagir com mundo. Assim, se o *páthos* filosófico é o *thaumázein*, se a entrada na filosofia quer dizer uma mudança de postura em relação às coisas, isto pode ser traduzido por adquirir uma *condição* que é, ela mesma, um modo de *desorientação* constante, que contém intrinsecamente a capacidade de reproduzir um

estado de recorrente desterritorialização dos aspectos da vida; o *páthos* filosófico pode ser entendido por este estado de ânimo no qual as coisas são constantemente reavaliadas e revistas, seja para tentar abalar certezas ou para criar novas formas de se relacionar com o mundo. É neste sentido que Engler argumenta a favor da tradução do termo por “experiência”:

Experiência (*experientia*) significa originalmente prova, ensaio, tentativa (*πειράω*). Mais detalhadamente, significa também sair (*ex*) dessa tentativa que sempre implica alguma sorte de perigo (*periculum*), de entrega a alguma coisa sobre a qual nem sempre se tem o comando. Acolher um *πάθος*, então, seria entregar-se por um instante a um perigo, a algo incerto, a uma tentativa; seria conseguir penetrar em algo que desconhecemos e sobre o que não temos domínio e em seguida conseguir escapar. A experiência é sempre o movimento de entrada tateante no perigo desconhecido e a renovada saída dele (ENGLER, 2011, p. 65-66).

Aqui, chegamos ao ponto chave de nossa discussão, que nos permite entender de modo mais conciso a expressão “a filosofia nasce do espanto”: para Platão, a filosofia nasce no momento em que experimentamos um choque espantoso o suficiente que chega a ser capaz de mudar completamente a forma como nos relacionamos com as coisas e o mundo a nosso redor. Entramos na filosofia, desta forma, quando algo em nossa sensibilidade se abre e ele consegue adquirir um novo modo de sentir e de agir, quando nos deixamos afetar, quando passamos por uma experiência transformadora de nossa condição. Mas por mais que tenhamos avançado consideravelmente na definição conceitual e teórica da questão, o problema de fato, o problema prático do ensino, muito mais difícil e crucial, ainda permanece em aberto: se aceitarmos a hipótese de que a entrada na filosofia se dá por meio de uma abertura patológica, como é possível produzi-la? De que maneira o ensino de filosofia deve se portar para que esta transmutação de *páthos* aconteça? De certo, estas são perguntas muito amplas e que tocam

em pontos críticos que não poderão ser contempladas integralmente neste artigo, entretanto, ainda cabe aqui uma breve tentativa de resposta que terá a estética de Schiller como apoio.

O sentimento do sublime e a “educação patética” de Schiller

A questão que se impõe agora, portanto, é: o que se sucede ao espanto filosófico e como despertá-lo? O que fazer dele e até onde ele terá serventia? Em Platão, o fazer filosófico vem acompanhado de uma tarefa político-pedagógica: não basta que busquemos a sabedoria individualmente, o filósofo tem a missão de espalhar o que sabe com seus semelhantes, conforme anunciado por Sócrates na *República* (PLATÃO, *A República*, 517b-c). Schiller notou, entretanto, que o modo de proceder da filosofia clássica grega continha um paradoxo fundamental, que ainda residia e incidia de forma danosa no modo de pensar moderno: ao passo que a filosofia colabora historicamente para o desenvolvimento dos saberes e da ciência, ela também trazia consigo uma espécie de “pedra na engrenagem”; segundo Schiller, a modernidade é herdeira de um processo histórico que consolidou uma forma de pensar que ocasionou uma forte cisão no entendimento do próprio humano e, conseqüentemente, da forma como se produzia o conhecimento humano. Para Schiller, a humanidade grega ainda habitava num tempo no qual não havia uma oposição clara entre sensível e inteligível, sensação e razão, e a humanidade moderna, herdeira dos processos humanistas do Renascimento e do Esclarecimento, sofria problemas políticos em decorrência desta separação. Em *A educação estética*, Schiller levanta este questionamento da seguinte forma:

Por que o indivíduo grego era capaz de representar seu tempo, e por que não pode ousá-lo o indivíduo moderno? Porque aquele recebia forças da natureza, que tudo une, enquanto este as recebe do entendimento, que tudo separa (SCHILLER, 2014, p. 36).

A atualidade de Schiller, dessa maneira, reside justamente no apontamento extremamente contemporâneo que é a mecanização e a alienação que residem nas relações entre trabalho e vida, entre saber e agir e, essencialmente, entre teoria e prática. Para ele, “o entendimento intuitivo e o especulativo dividiram-se com intenções belicosas em campos opostos, cujos limites passaram a vigiar com desconfiança e ciúme” (SCHILLER, 2014, p. 36), o que resulta, em último caso, em indivíduos fragmentados e, por isso, sem uma visão aguçada dos macroprocessos que regem a sociedade. Para o filósofo, esta separação trouxe consequências graves para a educação dos sujeitos na modernidade. Em suas palavras:

Eternamente acorrentado a um pequeno fragmento do todo, o homem só pode formar-se enquanto fragmento; ouvindo eternamente o mesmo ruído monótono da roda que ele aciona, não desenvolve a harmonia de seu ser e, em lugar de imprimir a humanidade em sua natureza, torna-se mera reprodução de sua ocupação, de sua ciência (SCHILLER, 2014, p. 37).

Para Schiller, segundo a leitura aqui proposta, não se trata de uma divisão entre iniciados e não-iniciados na filosofia, do acesso ou não dos conceitos filosóficos e do arcabouço teórico científico, mas de uma autocrítica radical da posição do saber filosófico em nossa sociedade: não estaríamos nós, filósofos, também presos na mesma rede de reprodução dos saberes? Conformados demais numa escala reprodutiva do conhecimento? Não estaria a filosofia, portanto, preocupada demais com abstrações e teorias e pouco preocupada com a prática, seja ela política ou pedagógica? Neste sentido, Schiller coloca o “pensador abstrato” no mesmo patamar do “homem de negócios”:

Ora, o predomínio da faculdade analítica rouba necessariamente a força e o fogo à fantasia, assim como a esfera mais limitada de objetos diminui-lhe a riqueza. Por isso, o pensador abstrato tem, frequentemente, um coração *frio*, pois desmembra as impressões que só como um todo comovem a

alma; o homem de negócios tem frequentemente um coração *estreito*, pois sua imaginação, enclausurada no círculo monótono de sua ocupação, é incapaz de elevar-se à compreensão de um tipo alheio de representação (SCHILLER, 2014, p. 39).

Numa passagem semelhante, na primeira carta de *A educação estética*, Schiller diz:

Como o químico, é pela dissolução que o filósofo encontra a unidade, é pelo tormento da técnica [*“Kunst”*] que encontra a obra da natureza espontânea. Para apreender a aparência fugaz, ele tem de fixá-la aos grilhões da regra, descamar seu belo corpo em conceitos e conservar seu espírito vivo numa precária carcaça verbal. Espanta ainda que já não se reconheça o sentimento natural numa tal cópia e que a verdade pareça um paradoxo no relato do analítico? (SCHILLER, 2014, p. 22)

Na obra *A educação estética*, o fato de que o saber filosófico se desenvolveu apartado da sensibilidade criava um dos grandes problemas políticos da modernidade: a barbárie. Segundo Schiller, os problemas políticos de seu tempo poderiam ser analisados pelo desequilíbrio anímico nos indivíduos de uma sociedade. Há, segundo esta perspectiva, duas formas de quebrar essa harmonia: a primeira, quando o lado sensível supera o racional, o que chama de “selvageria” (SCHILLER, 2014, p. 31) e quando, ao contrário, deixamos que a razão sobressaia à sensibilidade, no qual trata-se de um caso de “barbárie” (SCHILLER, 2014, p. 31). Neste último caso, entretanto, trata-se de um caso “mais revoltante porque sua fonte é a própria cultura” (SCHILLER, 2014, p. 34): a barbárie, podemos ler a partir da crítica schilleriana, é consequência de um processo histórico-cultural no qual a Filosofia tem grande parcela de culpa; foi a cultura que permitiu que olhássemos os impulsos sensível e racional como antagônicos, e cabe a ela mesma reverter este quadro.

Apesar das contundentes críticas, Schiller ainda acreditava no potencial racional vinculado à filosofia e, ademais, acreditava num de perfeição do ânimo que só podia ser alcançado através da educação, mas um tipo de educação que não privilegie a razão em detrimento da sensibilidade. Como Platão, Schiller via o processo de conhecimento e de aperfeiçoamento do humano como uma ascese apoiada por um aparato racional intrínseco dos indivíduos, mas discorda no modo como a sabedoria poderia ser passada adiante; para Schiller, um modo de ensino efetuado de maneira estritamente racional não produz *páthos*, mas apenas “cultura teórica”. O grande problema do conhecimento racional da modernidade para o autor, portanto, é que ele não é capaz de transfigurar sua “cultura teórica” em “cultura prática”. Para que isso ocorra, defende, é preciso trabalhar para que a formação humana caminhe em direção a uma “cultura estética”:

Considero esta última como o mais eficaz instrumento de formação do caráter e, ao mesmo tempo, como aquele que deve ser mantido inteiramente independente da situação política e, portanto, mesmo sem a ajuda do Estado (SCHILLER, 2009, p. 80)

Neste sentido, Schiller acredita que a humanidade precisa da arte para atingir um estágio de equilíbrio anímico perfeito entre razão e sensibilidade: “numa palavra: não existe maneira de fazer racional o homem sensível sem torná-lo antes estético” (SCHILLER, 2014, p. 109). Esta tarefa de reconciliação interna do ânimo, entretanto, é algo que figura apenas como ideal, uma tarefa infinita, um trabalho constante: “É a *Ideia de sua humanidade*, no sentido mais próprio da palavra, um infinito, portanto, do qual pode aproximar-se mais e mais no curso do tempo sem jamais alcançá-lo” (SCHILLER, 2014, p. 73). É neste ponto em que a arte encontra sua importância, pois é apenas através dela que o humano pode desenvolver uma forma harmônica de interligar seus impulsos fundamentais. É o que o

autor conceitualiza como sendo o “impulso lúdico” em *A educação estética* (SCHILLER, 2014, p. 70).

O papel da arte na formação da humanidade em Schiller aparece, sobretudo, sob as formas do “belo” e do “sublime”: em *A educação estética*, toda a estrutura do texto se volta para mostrar como o sentimento do belo dá a forma mesma da harmonia anímica, aquilo que permite uma ação recíproca entre as duas parcelas do ânimo. O sublime, de outro modo, surge em seus ensaios como o sentimento fundamental para fazer ver aquilo que permanece escondido em nosso ânimo, ou seja, nossa capacidade racional, o potencial de pensar e agir para além da realidade imediata. E é nisso que reside o potencial educativo do sublime: o melhoramento do sujeito não vem acompanhado de uma “lição moral” ou pela apresentação de um modelo ético da ação. Schiller justifica o valor educativo da arte pela apresentação de uma nova perspectiva do olhar. Seu valor, assim, consiste em apontar para dentro do sujeito e lhe revelar a potencialidade intrínseca do humano para agir e pensar fora dos seus limites. Para ele, é pela arte que se vai à perfeição pois ela tem o potencial filosófico de trabalhar com o ideal não pela via da mera exposição, mas pela via do *páthos*; é na arte que abrimos novos olhares e novas perspectivas.

O “*páthos*” é um conceito de importância central na teoria do sublime de Schiller, a ponto de nomear uma subcategorização original do conceito cunhado por ele em seus ensaios no início da década de 1790². Como discutido anteriormente, a noção de “*páthos*” utilizada em seu contexto histórico é associada às paixões e aos afetos, mas ainda guardam, implicitamente, o sentido mais forte de “experiência”. Na teoria da tragédia de Schiller (SCHILLER, 2018, p. 70), o *páthos* é “a exigência primeira e implacável” para o artista trágico e ele deve elevá-lo até o limite possível, até que não seja mais possível manter ativa a liberdade moral do sujeito. O artista deve utilizar “toda a plena carga do sofrimento” (SCHILLER, 2018,

² No ensaio “Do Sublime” (2011), Schiller intitula seu conceito como “sublime patético” em comparação ao conceito kantiano que chama de “sublime contemplativo”.

p. 70). Etapa importante para a realização do sublime, o afeto, em seu artigo “Sobre o patético”, também cumpre a função de comprovar que a ação do ânimo é algo positivo, que sua resistência não se deve a uma insensibilidade do sujeito, a algo negativo. A partir do *páthos*, dessa forma, não só se revela a suprassensibilidade do sujeito através do contraste, disposto pela luta interna entre as parcelas da alma, mas também se comprova que as faculdades sensíveis do sujeito estão em pleno funcionamento. Através da representação do sofrimento o tragediógrafo põe à prova, duplamente, o ânimo humano, que deve sofrer plenamente na sensibilidade e resistir infinitamente para além de todo poder natural.

A ideia aqui defendida, desta maneira, é a de que o sublime patético de Schiller é, segundo podemos perceber a partir de suas próprias ideias e escritos, a melhor maneira de fazer despertar no sujeito um *páthos* filosófico, pois é através da arte — para Schiller, através da arte trágica, especificamente — que conseguimos alcançar o grau máximo de afetividade possível no ânimo. Somente na arte é que temos um espaço propício o suficiente para mobilizar o sujeito, entrar em contato com representações espantosas e maravilhosas com suas devidas e potentes proporções afetivas. Não se trata, entretanto, de substituir a filosofia pela arte, mas de tornar o ensino de filosofia *mais patético*, algo que só se pode desenvolver em toda sua plenitude através do espelhamento com a arte.

Neste sentido, Barbosa aponta que para Schiller o sublime complementa o belo por despertar e solidificar a capacidade suprassensível no humano:

Sob a luz dessa ideia, o belo e o sublime figuram lado a lado como forças essenciais à formação do homem; pois enquanto o primeiro promove a harmonia entre a razão e os sentidos, restituindo toda a nossa humanidade, o segundo a eleva à sua dignidade suprassensível (BARBOSA, 2014, p. 102)

Como também observa o comentador, o vínculo direto entre espanto e sublime não está “na ‘letra’ do idealismo transcendental de Schiller”, mas estes “se deixam formular segundo o seu ‘espírito’” (BARBOSA, 2014, p. 104). Historicamente, ele observa, a concepção platônica do espanto é assimilada pela tradição neoplatônica e pelo cristianismo e sofre uma conformação racionalista e ao mesmo tempo antropológica no Esclarecimento de Kant, que dá forma ao seu idealismo moderno. Em Schiller, esta posição se reconfigura numa reeducação sentimental, na qual a potência do sublime é impulsionada por uma sensação “espantosa” em direção ao sublime, a fim de harmonizar razão e sensação. Nas palavras de Schiller:

A capacidade de sentir o sublime é, assim uma das mais esplêndidas aptidões da natureza humana, que merece toda a nossa *atenção*, por sua origem na faculdade autônoma do pensamento e da vontade, quanto o mais perfeito desenvolvimento, por sua influência sobre o homem moral. O belo tem seu mérito apenas no que diz respeito ao homem, o sublime, no que diz respeito ao *puro demônio*³ que o habita. Como é nossa destinação, mesmo com todas as limitações sensíveis, que nos orientamos pelo guia dos espíritos puros, o sublime tem de ser acrescentado ao belo para fazer da *educação estética* um todo perfeito, ampliando a capacidade de sentir no coração humano segundo a amplitude completa de nossa destinação, e para além do mundo sensível (SCHILLER, 2011, p. 72).

Considerações finais

³ Numa nota de tradução, Vieira e Süsskind apontam o sentido desta expressão a partir da definição proposta por Goethe em uma de suas cartas: “‘Demoníaco’, aqui, tem o sentido de ‘espiritual’, daquilo que não está submetido à necessidade física. Nas Conversações com Eckermann, Goethe explica assim a compreensão do termo: ‘O demoníaco é aquilo que não pode ser resolvido por meio do entendimento da razão. Não está em minha natureza, mas estou submetido a ele’ (02/03/1831)”.

O espanto de Platão fala de uma passagem do *páthos* da ignorância para o *páthos* da filosofia, da passagem de uma ignorância consciente para uma consciência da ignorância. Mais do que uma mera etapa do processo de conhecer, o espanto é peça fundamental neste esquema, pois sem transfiguração de *páthos* não há possibilidade de uma entrada de fato na Filosofia. Mais do que um saber de utilidade técnica, a Filosofia, segundo esta visão, depende de um “estado de espírito” que só se configura a partir de uma mudança radicada na experiência do “espantar-se”.

Apesar de não encontrarmos uma continuidade direta entre o pensamento de Platão e o de Schiller, é possível aproximar a noção de sublime de Schiller ao espanto de Platão se observarmos, inicialmente, a similaridade dos afetos gestados em ambos os casos e, de maneira mais necessária, a função “patética” destes conceitos para o conhecimento filosófico. Na obra de Schiller, o *páthos* adquire exatamente esta dupla função, pois não há sublime sem um afeto poderoso, espantoso, e também não há teoria filosófica possível sem transfiguração patética; usando os termos schilleriano, para fazer com que a Filosofia deixe de ser apenas cultura teórica e se torne de fato cultura prática é preciso que incorporem nossa sensibilidade no processo de conhecimento. Caso nosso saber seja apenas entendido enquanto utilidade técnica e abstrata de conceitos, jamais nos veremos livre de uma educação de portas abertas para a barbárie.

Segundo a leitura schilleriana, a história da filosofia moderna é também a história da ascensão da racionalidade abstrata sobre a sensibilidade humana. Desde o momento do ápice da Filosofia clássica grega até o momento em que escrevia no final do século XVIII, Schiller observou que havia um constante desequilíbrio no ânimo humano decorrente do desenvolvimento da Filosofia e da ciência enquanto um conhecimento teórico-abstrato.

É justamente neste ponto em que a estética de Schiller pode contribuir para a educação, pois podemos entender sua obra como uma das precursoras na tentativa de defesa de uma razão mais humana. Enquanto o “espanto”

opera uma mudança de *páthos*, abrindo espaço para o pensamento filosófico, o sublime dá um passo além e conecta este sentimento de desorientação a uma compreensão mais ampla do ânimo humano; com o “espanto” conectamos o humano com a Filosofia, com o “sublime” protegemos este saber do assédio da barbárie.

Referências

BARBOSA, Ricardo. “Sobre o sublime teórico em Schiller e o espírito trágico do idealismo transcendental”. *ANALYTICA*. Rio de Janeiro, vol 18 nº 2, p. 85-108, 2014.

BURKE, Edmund. *Uma investigação sobre a origem das nossas ideias do sublime e do belo*. Campinas: Editora UNICAMP, 2013.

ENGLER, Maicon Réus. *Tó thaumázein: A experiência de maravilhamento e o princípio da filosofia em Platão*. 2011. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – PPGFIL, Universidade Federal de Santa Catarina. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/xmlui/bitstream/handle/123456789/95176/292163.pdf?sequence=1&isAllowed=y> Acesso em: 24/04/2020.

HESÍODO. *Teogonia: A origem dos deuses*. São Paulo: Iluminuras, 2001.

KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

LYRA, Edgar de Brito. *Sobre o pensamento filosófico e sua sobrevivência num mundo técnico. Estudos a partir da obra de Martin Heidegger*. 2003. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/colecao.php?strSecao=resultado&nrSeq=4341@1> Acesso em: 24/04/2020.

PLATÃO. *Diálogos. Vol IX, Teeteto - Crátilo*. Belém: Universidade Federal do Pará, 1973.

_____. *Diálogos. O banquete - Fédon - Sofista - Político*. São Paulo: Editora Abril, 1972.

_____. *A República*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1949.

SCHILLER, Friedrich *A educação estética do homem*. São Paulo: Iluminuras, 2014.

_____. *Cultura estética e liberdade*. São Paulo: Hedra, 2009.

_____. *Do sublime ao trágico*. São Paulo: Autêntica, 2011

_____. *Objetos trágicos, objetos estéticos*. São Paulo: Autêntica, 2018.

Submetido em: 11/02/2020

Aceito em: 23/06/2020

Publicado em: 30/08/2020