

Cultura estética e psicanálise – Schiller e Freud

Guilherme Massara Rocha*

Resumo

O trabalho discute a educação e a formação da subjetividade a partir das ideias de Schiller e Freud. Pretende-se salientar aspectos das posições de Schiller e Freud quanto a algumas particularidades disso que se poderia talvez nomear como sendo da ordem da utopia de uma cultura estética.

Palavras-chave: Educação. Estética. Cultura. Shiller. Freud.

Ao galo de esopo que encontra uma pérola, melhor conviria um grão de cevada”. (KANT, 1993, p. 59). Em seu quase desprezível ensaio de 1764, intitulado **Observações sobre os sentimentos do belo e do sublime** (1993), Immanuel Kant pondera, com essa curiosa sentença, os paradoxos aos quais os seres podem ser conduzidos no curso do desenvolvimento de sua moralidade e suas aptidões sociais. O pensamento kantiano, espécie de marco-zero do programa oitocentista do esclarecimento, consiste, sob o ponto de vista ético, num esforço de fundamentação metafísica da liberdade humana, todavia alertado para os impasses reais, concretos e sensíveis que aí se interpõem. O galo de Esopo, nesse contexto, é a figura com a qual Kant exprime o fato de que a soberania da cultura e das realizações humanas sobre a barbárie não advém somente de um regime instrumental de fomento e produção dos bens nos quais elas se constituem. Mas num programa de educação e formação de subjetividades aptas a sustentá-las.

Schiller e Freud, objetos do trabalho que se propõe apresentar aqui, são indubitavelmente herdeiros desse programa, sendo que o primeiro deles, dotado de uma dupla e sólida formação nas artes e na filosofia, propõe, sob os auspícios desse arranjo, a noção de educação ou cultura estética como a se tratar de algo que extrapola largamente o domínio de preocupações de ordem pedagógica ou educacional, no sentido puramente instrumental ou operatório dessas noções.

* Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG

Trata-se, quanto aos fundamentos schillerianos da educação estética, de algo que se ancora numa complexa racionalidade antropológica, que visa muito mais pensar as condições subjetivas e os modos de enlaçamento sociais mais compatíveis com uma ordem cultural ética, esclarecida e, por que não dizê-lo, uma vez que é cara a Schiller a expressão – também refinada. Freud, por seu turno, profundo admirador do pensador alemão e artífice de uma obra também substancialmente marcada por preocupações com os fundamentos éticos dos vínculos intersubjetivos e sociais, refaz, à sua maneira, a trilha deixada por Kant acerca dos enigmas da liberdade humana, em seu programa de emancipação da sujeição pura e simples às inclinações naturais, mas também dos apelos de subserviência dos discursos messiânicos e demais promessas de reconciliação sob as quais se entrevê mascarar a dimensão inalienável de um conflito sobre o qual repousa a subjetividade humana. No espaço da presente conferência não é pretendida outra coisa, senão salientar aspectos das posições de Schiller e Freud quanto a algumas particularidades disso que se poderia talvez nomear como sendo da ordem da utopia de uma cultura estética.

Educação estética e mal-estar na cultura

“...que se regozije aquele que respira no alto, na rósea luz”. (FREUD, 1987 p. 259). Ao final do primeiro capítulo de seu antológico “Mal-estar na Cultura”, e ao cabo de uma investigação sobre os fundamentos do sentimento religioso ou “sentimento oceânico”, na expressão de Romain Rolland, Freud cita esses versos do “Mergulhador” de Schiller. Os pressupostos metapsicológicos da obra freudiana revelam-se ali incompatíveis com a legitimação de um sentimento do Todo, ou de uma unidade harmônica e indivisível entre sujeito e cultura. Para Freud, o sentimento oceânico deveria ser reportado a uma nostalgia do narcisismo ilimitado da infância, em que a unidade imaginária do eu e do Outro, cujo protótipo refere-se à díade mãe/bebê, forneceria um anteparo, um esquema narrativo que teria por função recobrir o mais radical de todos os sentimentos, e que Freud designa como o “desamparo originário” dos seres humanos.

Freud já havia se referenciado no texto de Schiller algumas vezes, em momentos importantes de sua obra. Tais referências, quase integralmente derivadas da obra poética e literária do professor de filosofia de Iena, proliferam na “Interpretação dos sonhos” (1900) e em seu resumo, “Sobre os sonhos” (1901), reaparecem nas “Conferências introdutórias sobre a psicanálise”

(1916) e em “O estranho” (1919). As duas passagens indubitavelmente mais emblemáticas aparecem, uma delas, nas primeiras linhas de “Leonardo da Vinci e uma lembrança de sua infância” (1911) – por meio da qual Freud sutilmente atribui a Leonardo o predicado “sublime” (Erhabene) – e, aqui, no “Mal-estar na cultura”.

O verso, extraído por Freud de uma balada de 1797, aparece no início de uma estrofe cujo conteúdo pode auxiliar no esclarecimento de seu empréstimo:

que se regozije aquele que respira no alto, na rósea luz
Porque abaixo, é o terrível,
e o homem não deve tentar os deuses
nem jamais, em tempo algum, desejar ver
o que eles se dignam em cobrir de noite e de terror
(SHILLER *apud* FREUD, 1987, p. 259).

Aqui, a não adesão de Freud, manifestamente pelo menos, aos avatares do sentimento oceânico recolhe dos versos de Schiller o lema de sua formulação. Mesmo que, conforme se poderia observar, diversos sejam os elementos explicitamente apresentados em seu texto, e que sugerem um flerte de sua teoria com a metafísica do sublime engendrada pelo contexto do debate com Romain Rolland. Um primeiro impacto do debate entre Freud e Schiller se dá, curiosamente, no âmbito de uma ponderação acerca do valor civilizatório da religião. Um debate mediado, portanto, por um espírito de cepa schilleriana, o músico, filósofo e escritor Romain Rolland.

A trajetória intelectual de Schiller, desdobrada nas fronteiras entre a filosofia e as artes, parece culminar com os esforços de elucidação daquilo que o autor designaria como a educação estética. O texto schilleriano é marcadamente eivado de apontamentos sócio-antropológicos, a partir dos quais seu autor parece diagnosticar os impasses no curso da experiência da liberdade humana, e em relação aos quais ele discute a incidência da educação estética e seus efeitos. A ação direta dos costumes estéticos sinaliza para um primeiro elemento de ressonância entre as *démarches* de Schiller e Freud. E isso na medida em que a mediação que o gosto estético seria capaz de empreender no âmbito da conexão entre razão e sensibilidade oferecer-se-ia como via alternativa aos “recalques das inclinações” que se dão, por exemplo, no plano da sujeição ao discurso religioso. Nesse, ao que tudo indica, é a legalidade que prevalece, ou seja, a observância das regras morais desconectada, contudo, do assentimento à lei moral e fundada, portanto, na regulação da vontade por algo que se produz ali mesmo, na ordem sensível. Ao admitir a possibilidade

de uma via sublimatória para a expressão da vontade, sugerida pela aptidão estética em aliar a razão e a sensibilidade sem o concurso dos recalques, insinua-se uma convergência entre as posições do filósofo e do psicanalista, e que eventualmente poderia nutrir, ainda que não explicitamente, o recurso de Freud a Schiller ao final da primeira seção do “Mal-estar na cultura”. Faz-se necessário, todavia, abordar esse ponto com cautela, sob pena de inobservância das particularidades de cada posição individual. Quanto a Schiller, pode-se suspeitar de uma formulação que, salientando a educação estética como via régia para a consolidação da liberdade, não perde de vista o reconhecimento da função da religião nesse cenário. Escreve ele:

Onde nenhuma cultura estética abriu o sentido interno e aquietou o sentido externo, e as nobres sensações do entendimento e do coração ainda não limitaram as necessidades comuns dos sentidos, ou na situação em que também o maior refinamento do gosto não pode impedir o impulso sensível de insistir numa satisfação material – aí está a religião, que também indica ao impulso sensível um objeto e lhe assegura uma indenização pelas vítimas que ele faz à virtude, aqui ou ali (...) A religião é para o homem sensível o que o gosto é para o refinado, o gosto é para a vida habitual o que a religião é para a extremidade. Num desses dois apoios, quando não de preferência em ambos, “temos” porém de nos manter, na medida em que não somos deuses. (SHILLER *apud* BARBOSA, 2005, p. 237 - destaque do autor).

A conquista da liberdade pressupõe visivelmente o intercâmbio entre cotas das satisfações dos impulsos sensíveis e aptidões de transformação dessas mesmas cotas em condutas ordenadas moralmente, reconhecíveis esteticamente ou, preferencialmente, ambos os resultados. Mas Schiller distingue ainda o caráter “extremo” dos apelos dessas inclinações – a pressão subjetiva do *pathos* – o que o leva a reconhecer na religião um “apoio” necessário à sujeição destas no âmbito de algum ordenamento discursivo. Mesmo que se faça notar também certa timbragem valorativa, na medida em que a religião aparece como recurso, sobretudo, ali onde “nenhuma cultura estética” parece ter podido florescer. Assim como ele parece não atribuir função ou distinção à religião onde o refinamento do gosto cumpriu seu propósito de veículo complementar de formação das capacidades éticas.

Como se poderá observar oportunamente, não se trata para Schiller de creditar à educação estética a fundamentação da moralidade propriamente dita, mas de recorrer ao gosto – e à religião, principalmente – para “assegurar a

legalidade onde não é de se esperar a moralidade”. (SHILLER *apud* BARBOSA, 2005, p. 236). Como pondera Ricardo Barbosa, Schiller não confunde os planos da ética e da estética. Mas pretende de alguma maneira elevar a estética ao nível da razão prática através do “uso regulativo” do belo e do sublime, na medida em que assevera serem a “ação e a contemplação os dois modos da liberdade. (BARBOSA, 2002, p. 21).

Freud, exemplarmente em “O futuro de uma ilusão” (1987), não só compartilha da ideia schilleriana de que não somos deuses, como pondera acerca da natureza da divindade que melhor conviria à experiência humana. Em diversos momentos do texto, a soberania da vida pulsional humana sobre os dispositivos de regulação psíquica, intelectual ou argumentativa que se lhe tentam sobrepor é reafirmado. Freud, contudo, e diversamente de Schiller, procura responder à objeção de que o declínio do poder regulatório da religião sobre as pulsões “associativas e egoístas” (FREUD, 1987, p. 47) resultaria no caos ou na destruição da civilização.

Por um lado, reconhece ele, a religião “contribuiu muito para domar as pulsões associativas. Mas não o suficiente” (FREUD, 1987, p. 50). Na esteira de outras elaborações precedentes, realizadas a partir de empréstimos feitos à obra de Dostoiévski, Freud reitera seu endosso à tese de que “a imoralidade encontrou na religião um apoio não menor que a moralidade”. (FREUD, 1987, p. 51). Ali ele segue as pistas deixadas pela “introspectividade russa” que bem distingue o quanto “o pecado é indispensável à fruição de todas as bênçãos da graça divina, de maneira que, no fundo, o pecado é agradável a Deus”. (FREUD, 1987, p. 51). Freud não parece disposto a reconhecer na religião mais do que um instrumento de manutenção da legalidade da conduta, e mesmo assim sob o preço de um empobrecimento porventura irremediável das livres disposições intelectuais e cognitivas, que se aliam ao sacrifício que a satisfação pulsional deve prometer aos benefícios expressos pelo dogma. Daí seu conhecido e controverso diagnóstico de que “a religião seria a neurose obsessiva universal da humanidade” (FREUD, 1987, p. 57), em torno do qual gravitam suas demais teses metapsicológicas que visam circunscrever os mecanismos da crença religiosa e seus efeitos intra e inter-subjetivos. Freud reafirmaria ainda, nessa e noutras oportunidades, quão poderosa parece ser a força do discurso religioso em sua aptidão consoladora, ou seja, em sua capacidade para promover as mais contundentes restrições à satisfação das vontades e à liberdade intelectual tendo, em seu horizonte, as promessas de uma fruição compensatória num reino mítico após a morte. Nomeando ainda, por esse argumento, a ilusão que lhe é peculiar.

Mas o ponto que efetivamente interessa aqui se refere àquilo que ele contrapõe, como dispositivo civilizatório, à prevalência do discurso religioso. Quanto a isso, as páginas finais de seu artigo parecem, à primeira vista, fornecer o conteúdo decisivo. Nelas advém a emblemática expressão “deus-logos”, da qual Freud se serve para reafirmar sua aposta nas realizações da ciência e mesmo nas transformações da opinião que dela poderiam advir. A solidariedade do modo de conhecimento derivado da psicanálise com os procedimentos da ciência é reafirmada, na medida em que

o pensar científico não difere, em sua natureza, da atividade normal do pensamento que todos nós, crentes ou incrédulos, empregamos ao cuidar de nossos assuntos na vida corrente. Ela apenas desenvolveu determinados aspectos : interessa-se por determinadas coisas, conquanto estas não tenham uso imediato, tangível ; procura evitar cuidadosamente fatores individuais e influências afetivas ; examina mais rigorosamente a credibilidade dos sentidos de percepção nos quais baseia suas conclusões ; equipa-se com novas percepções que não se podem obter pelos meios habituais e isola fatores determinantes dessas novas experiências em experimentações modificadas deliberadamente. (FREUD, 1987, p. 207).

A ciência, por ter em vista o exame imparcial da realidade, torna-se um dispositivo no interior do qual a multiplicidade dos saberes ali discernidos tende a se agrupar em unidades que, ao fim e ao cabo, resultariam numa cosmovisão, numa apreensão sintética da totalidade da experiência. Mas, ao final de seu artigo, Freud pondera acerca da inadequação desse epíteto – *Weltanschauung* – aplicado à ciência na medida em que “esta, porém, dificilmente merece um nome tão grandiloquente, pois não é capaz de abranger tudo, é muito incompleta e não pretende ser auto-suficiente e construir sistemas”. (FREUD, 1987, p. 220). E eis então que reaparece, como elemento mediador, a função da arte. A ciência, escreve Freud, “trabalha como um escultor no seu modelo de argila, o qual, incansável, modifica o esboço primitivo, remove, acrescenta, até chegar àquilo que sente ser um satisfatório grau de semelhança como o objeto que vê ou imagina”. (FREUD, 1987, p. 211). A descrição aqui bem poderia ser empregada para descrever o movimento da própria metapsicologia, que Freud jamais cessaria de burilar, alterar e complementar, mas sem a pretensão do benefício de um acabamento derradeiro, de uma síntese final ou, como ele mesmo insistiu, de constituir um sistema integral e auto-sustentável de apreensão simbólica da integralidade da experiência pulsional humana. E, no contexto do debate

empreendido aqui, cabe lembrar que Freud não discute em sua conferência acerca da *Weltanschauung* a idéia de uma cosmovisão fundada na experiência artística. A arte, afirma ele ali de forma um pouco apressada, “é quase sempre inócua e benéfica”. Por não tentar “invadir o terreno da realidade” (FREUD, 1987, p. 196) a arte não dá origem a uma visão de mundo e, no mais das vezes, “não procura ser nada mais do que uma ilusão”. (FREUD, 1987, p. 196). Note-se, contudo, que se nesse artigo Freud parece atribuir à arte uma distinção menor no quadro das disciplinas que oferecem ao homem um quadro estável da realidade, tal posição contrasta vivamente com outros momentos de sua obra nos quais o recurso ao procedimento artístico é dotado de uma importância capital para os propósitos de realização humana ou mesmo, e numa tonalidade mais aparentada àquela de Schiller, dos fundamentos de uma cultura estética.

Quanto à ciência, ainda, sua permeabilidade ao livre exercício da faculdade intelectual e às transformações do espírito que se pode esperar do progressivo acúmulo de saberes acerca de realidades ainda opacas em seus fundamentos, tudo isso aparece como um catalisador poderoso da libertação das ilusões do dogma religioso, e mesmo como o correlato de um processo subjetivo menos susceptível de um funcionamento neurótico. Contudo, é imprescindível ponderar que quanto aos modos de “organizar a vida”, no tanto em que eles se conectam ao plano da experiência moral e dos fundamentos subjetivos da sociabilidade compartilhada, talvez não seja suficiente esperar que as operações próprias ao discurso da ciência aí forneçam as coordenadas fundamentais. Certo é que Freud, de algum modo, cultivara essa expectativa, quanto a seu Deus-Logos, que seus poderes se revelassem aptos à construção das diretrizes de soberania moral entre os homens.

Dizendo de outro modo, faz-se mister apontar que, para Freud, a ciência consiste claramente num conjunto de operações que parecem livrar o pensamento da fixidez que lhe impõe a doutrina religiosa e, conseqüentemente, opera na direção de desprendê-lo de alguns de seus sustentáculos patológicos, neuróticos. Mas, quanto ao ordenamento do plano na vontade, das pulsões, mesmo considerando as expectativas de que a racionalidade leiga da ciência venha a se tornar “um forte elo de união entre os homens” (FREUD, 1987, p. 196) faz-se necessário discutir-se o recurso a outras forças e determinantes. O deus-logos de Freud seria, parafraseando a expressão de Lacan, um deus não-todo poderoso.

Ao final da penúltima seção de “O futuro de uma ilusão” (1987), a estratégia narrativa de Freud – bastante frequente, cumpre observar, no bojo de seu estilo – consiste na criação de um interlocutor imaginário, que dá voz aos

argumentos que se pretende contestar. Esse adversário parece não cumprir nesse texto outra função do que aquela de desafiar a demonstração das condições de possibilidade da subjetividade e da cultura sem o concurso de sua subordinação ao discurso religioso. Interlocutor que Freud não nomeia, mas que liminarmente poderia aqui ser representado por Schiller.

Assim, tenho de contradizê-lo quando prossegue argumentando que os homens são completamente incapazes de passar sem a consolação da ilusão religiosa, que, sem ela, não poderiam suportar as dificuldades da vida e as crueldades da realidade. Isso é certamente verdade quanto aos homens em que se instilou o doce (ou agridoce) veneno desde a infância. Mas e os outros que foram mais sensatamente criados? Os que não padecem da neurose talvez não precisem de intoxicante para amortecê-la. Encontrar-se-ão, é verdade, numa situação difícil. Terão de admitir para si mesmos toda a extensão de seu desamparo e insignificância na maquinaria do universo; não podem mais ser o centro da criação, o objeto de terno cuidado por uma Providência beneficente. (FREUD, 1987, p. 63).

Com efeito, ao longo de toda essa obra, Freud não dissimula do leitor sua descrença quanto à extinção, senão das religiões, ao menos de instâncias ideológicas, de timbragens dogmáticas e consoladoras, cujo efeito sobre as massas parece amortecê-las frente à confrontação com o real inapreensível. Mesmo a *démarche* da ciência, na qual ele endossa o crédito de tantas conquistas da razão sobre a ilusão, também não estaria em posição de livrar a cultura, por via argumentativa, da adesão subjetiva às significações religiosas, ancoradas na sólida camada do afeto. A essa altura fica ainda evidente em que medida Freud não parece disposto a fazer à religião as mesmas concessões que lhe teriam sido concedidas por Schiller. Pois se ele é, por um lado, capaz de reconhecer em alguns fenômenos de adesão à crença religiosa o caráter de manutenção da legalidade da conduta outrora apontados pelo filósofo alemão, por outro lado, Freud discerne no solo de onde brota o discurso religioso não menos sementes do mal do que aquelas do bem. Ao reafirmar que a própria idéia do Bem engendrada pelo cristianismo é inseparável daquela do pecado, Freud irá liminarmente colocar em suspeição as supostas garantias do discurso religioso como horizonte de fundamentação da legalidade da conduta humana.

A experiência nos ensina que o mundo não é um aposento de crianças. As exigências éticas, sobre as quais a religião procura

apoiar-se, acentuam, antes, a necessidade de lhe serem dadas outras bases; pois são elas indispensáveis à sociedade humana, e é perigoso vincular fé religiosa a obediência a princípios éticos. (FREUD, 1987, p. 204).

A despeito desse diagnóstico, ele surpreendentemente inscreve a psicanálise no âmbito de uma tarefa mais ampla, que não se refere aqui a nada menos do que “reconciliar os homens com a civilização” (FREUD, 1987, p. 59), servindo-se de seus métodos que visam “substituir os efeitos do recalçamento pelos resultados da operação racional do intelecto”. (FREUD, 1987, p. 58). Programa esse efetivamente subordinado às apostas que ele reitera acerca das conquistas civilizatórias da ciência e cujo tom heróico toma de empréstimo ali sua veemência. Mas como operar a dissecação das significações do discurso religioso? Ou melhor, como intervir sobre o vínculo pulsional que se estabelece, imaginariamente, entre o indivíduo e a figura do Todo? Aspecto esse ligado à desmontagem de uma satisfação narcísica, egoica, daquele que se crê, no plano da natureza, contemplado com prêmio máximo da providência divina. Mas cujo avesso é nada menos do que o encontro com o desamparo frente à incomensurável maquinaria do universo. Eis então como Freud, ao problematizar a saída do narcisismo ilimitado, e elogiando os poderes do intelecto, volta sua mira diretamente para as operações sobre o afeto. Freud critica no sentimento oceânico sua função de, em benefício de uma suposta legalidade da conduta moral, alienar os sujeitos numa ilusão vã e nefasta de totalidade e que se beneficia, para fins absolutamente questionáveis, da condição originária do desamparo subjetivo.

O estético e o ético – elementos da metafísica do sublime

As apostas de Schiller nas conquistas do que designara como uma cultura estética estão efetivamente ancoradas em sua convicção de que somente no plano supra-sensível é possível solucionar a questão da submissão humana à natureza. Mas isso que, inicialmente, sugeriria o devir de uma démarche teológica, diametralmente oposta àquela empreendida por Freud, assume na obra de Schiller um tom declaradamente filosófico e particularmente ancorado em sua releitura do tema do sublime kantiano. A “sublime disposição anímica” é referida à impossibilidade de esgotar o sentido da natureza pelo exercício do entendimento, convocando, portanto, a passagem do “mundo dos fenômenos para o mundo das idéias”, do “condicional para o incondicional”. (SCHILLER, 1991, p. 65). O sublime é o vetor de uma apreensão específica de consciência, a consciência moral, ou consciência de independer das leis da natureza.

Nesse momento, de sua exposição, Schiller explicita o modo de ultrapassamento caracterizado pelo ânimo sublime, quando escreve que “o sublime nos obtém uma saída do mundo sensível, dentro do qual o belo gostaria de manter-nos presos para sempre”. (SCHILLER, 1991, p. 58). A emoção sublime é o impacto que rasga a teia do belo e devolve ao espírito a “dignidade de sua verdadeira destinação” (SCHILLER, 1991, p. 59). Essa observação é crucial, na medida em que esclarece a passagem que se dá do belo ao sublime. A beleza, reiterando a harmonia entre o sensível e a imaginação, consiste numa teia que vela o caos, e que faz anteparo à intuição do real como aquilo que excede a forma, o conceito e a causalidade. Mesmo que o belo deva ser, a rigor, compreendido como idéia trazida à apresentação, seu compromisso com a forma e sua pregnância imaginária perfazem limites que o sublime vem fraturar. Como sentimento do incondicionado, o sublime eleva o espírito à dignidade de sua destinação moral, ao preço, todavia, de uma exposição ao infinito, ao ilimitado, ao que é desprovido de forma, nome ou conceito. Ou, sob epítetos que atravessam toda a tradição da filosofia do sublime, ao terrível, ao sinistro, ao angustiante.

Quase ao final de seu ensaio “Acerca do sublime”, Schiller afirma que

o supremo ideal, pelo qual nos esforçamos, é o de permanecermos em boa relação com o mundo físico, guardião de nossa felicidade, sem por isso sermos obrigados a romper com o mundo moral, que determina a nossa dignidade. No entanto, como se sabe, nem sempre se poderá servir a dois senhores. Ainda que o dever nunca entrasse em litígio com os impulsos (caso quase impossível), nem assim a necessidade natural conclui acordos com o homem, de maneira que nem a sua força nem a sua habilidade podem pô-lo a salvo da perfídia da fatalidade. Feliz dele, pois, se aprendeu a suportar o que não pode modificar e a abandonar com dignidade o que não pode salvar! (SCHILLER, 1991, p. 66).

Ser feliz dignamente. O supremo ideal aqui aparece claramente caracterizado como o exercício de um equilíbrio salutar entre o belo – guardião da felicidade – e o sublime, vetor da dignidade. Ou como o resultante de uma combinação bem sucedida entre os apelos sensuais do prazer e as exigências da lei moral. O supremo ideal poderia ser aqui compreendido também como esteio da cultura estética, no bojo da qual o belo é o que conecta, imaginativamente, nossa disposição natural à destinação racional; e o sublime é o sentimento que acrescenta ao espírito a dignidade extemporânea ao belo, alçando a experiência humana para além do exercício da forma e do universo sensual.

Todavia, a atmosfera trágica que cinge o tom dessa passagem resume toda a força do conflito que se estabelece entre as disposições morais e a indeterminação do real ou, na bela expressão de Schiller, da “perfidia da fatalidade”. Além de referida ao conjunto dos impulsos cuja origem remonta ao corpo, aos movimentos erógenos, a natureza deve ser pensada como externa, e abrigo de uma causalidade indeterminada, frequentemente contrária aos propósitos da vida, do prazer, da auto-conservação. O filósofo anuncia aqui, contudo, a distinção de um elemento, extraído das disposições morais, e que se torna o pivô mesmo da conexão entre o sentimento sublime e a moralidade como tal. A dignidade, que é postulada como virtude do sublime, coroaria o momento de afirmação da liberdade e auto-conservação sobre os tormentos sensíveis. E como operador estético, é o modo a partir do qual o refinamento proporcionado pelo belo pode ser abstraído da forma sensível do objeto, na direção do objeto que apraz pelo estranhamento. Cumpre então distinguir melhor como a noção de dignidade afere, num entrecruzamento das disposições éticas e estéticas, a experiência do sublime em sua natureza própria.

Para Schiller, a “eticidade do caráter” repousa sobre a limitação que a vontade livre impõe sobre os apelos do impulso sensível, mas numa atmosfera irredutível de conflito. Nesse cenário tenso, árido e sem graça, em que as faculdades superiores prevalecem sobre as faculdades sensíveis, reside a “alma sublime”. (SCHILLER, 1991, p. 48). A dignidade é a “tranquilidade no sofrimento”, pois referida à “forma do afeto” ou o modo como “o espírito se porta no corpo como soberano”. (SCHILLER, 1991, p. 51). A dignidade é virtude da prevalência e da soberania da vontade no registro do *pathos*, sobre o sofrimento imposto pelos constrangimentos naturais. Schiller se apressa, todavia, em esclarecer que a dignidade tão somente expressa o domínio da razão sobre o desregramento dos apelos sensíveis. A disposição sublime não é aquela que “se envergonha da natureza, mas somente da natureza bruta”. (SCHILLER, 1991, p. 62). A dignidade é aquela que, portanto, oferece uma evidência no fenômeno de uma disposição da liberdade que, sem ocultá-la, eleva-se sobre a natureza e suas exigências. Freud, por seu turno, parece fazer da elevação sublimatória um dispositivo aberto inclusive àquilo que há de mais bruto na natureza, os motivos pulsionais mais desregrados. A dignidade sublimatória seria, portanto, menos da ordem de uma elevação sobre o *pathos*, e mais de uma elevação do próprio *pathos*. Eis aqui algo que excede o escopo desse trabalho, mas que desenvolvemos noutra lugar, a saber, as inter-relações entre as configurações do sublime no idealismo alemão e as teorias freudiana e lacanianas da sublimação.

“A dignidade se dá por si mesma na virtude, que já pressupõe, segundo seu conteúdo, o domínio do homem sobre seus impulsos”. (SCHILLER, 1991, p. 52). Nesse momento, conforme se pode observar, a filosofia schilleriana atesta sua originalidade ao aferir, como resultado de um tratamento do sublime à luz da experiência do trágico, a coalisão do sentimento sublime não somente com a intuição da moralidade propriamente dita, mas com a apreensão de um signo sensível da soberania supra-sensível da liberdade, que a virtude da dignidade informa. Schiller alcança aqui uma questão limítrofe de sua antropologia: como superar a derradeira imposição da natureza, a morte? Sua resposta é clara, e coincide com a afirmação do conceito de homem como vontade, como livre autonomia da razão. Transformar a imposição em vontade, eis, a um tempo, a solução para o determinismo natural e a expressão mais contundente da humanidade, traduzida na disposição sublime.

Em 1793, ano de elaboração de seu mais importante ensaio sobre o sublime, Schiller escreve uma carta ao príncipe de Augustenburg, na Dinamarca, reiterando que sua trajetória como artista e pensador não pretendia outra coisa senão a valorização efetiva “da cultura estética e sua conexão com a cultura ética”, além de uma apreciação contumaz da relação “do gosto e das artes com a humanidade como um todo”. Acerca das categorias sobre as quais ele tanto dissertara, e que de forma promissora pareceram fornecer elementos distintivos para suas elaborações de fronteira entre o ético e o estético, Schiller escreve:

Resta, pois, justificar a dupla afirmação: *primeiramente*, que o belo é o que refina o rude filho da natureza e ajuda e educar o homem meramente sensual, tornando-o um homem racional. *Em segundo*, que o sublime é o que corrige as desvantagens da bela educação, confere elasticidade ao refinado homem da arte e combina as virtudes da selvageria com as vantagens do refinamento. (SCHILLER, 2009, p. 107 - destaques do autor).

A nobreza do caráter, que Schiller efetivamente considerava como pivô de uma realização efetiva do esclarecimento, aqui aparece discernida como interpolação entre os desdobramentos morais da sensibilidade estética à qual, mais do que qualquer filósofo de seu tempo, ele atribuía singular destaque no processo civilizatório. Schiller, à sua maneira, também diagnosticaria em sua época um certo mal-estar na cultura, cingido por um flagrante descompasso entre os avanços da elucidação filosófica e uma “condenável debilidade” moral das populações. Em suas palavras:

O depósito do qual o entendimento humano mais comum pode haurir luz e verdade está cheio e aberto a todos – mas por que são tão poucos os que haurem dele? A época está esclarecida; e com isto quero dizer que os conhecimentos que poderiam retificar nossos conceitos estão efetivamente encontrados e expostos. Uma filosofia mais sadia minou os conceitos ilusórios sobre os quais a superstição construiu seu trono de sombras – mas por que este trono está ainda em pé agora? Uma moral melhor examinou nossa política, nossa legislação, nosso direito público, e descobriu o bárbaro em nossos hábitos, o deficiente em nossas leis, o absurdo em nossas conveniências e costumes – por que então somos nada menos que ainda bárbaros? (SCHILLER, 2009, p. 96).

No curso de sua argumentação, o filósofo adverte para o fato de que “o esclarecimento é um empreendimento ousado, que exige o abandono do seio da indolência, a tensão de todas as forças do espírito, a negação de muitas vantagens e uma perseverança de ânimo que se torna demasiado difícil para o mimado filho do prazer”. (SCHILLER, 2009, p. 98). Para Schiller, o homem teme não só o esforço exigido para seu empreendimento civilizatório, como também “os resultados aos quais ele leva”. (SCHILLER, 2009, p. 98). Apoiadas na balaustrada do prazer e fartas das ilusões que “como colunas mestras sustentam o podre edifício de sua felicidade”, as massas não parecem dispostas às renúncias que lhe seriam exigidas para “ousar-se à sabedoria”. No limite, a “virilidade de espírito” que é o “objeto da cultura prática”, Schiller a concebe como uma cultura do gosto aliada aos exercícios da racionalidade filosófica e científica. Bem sucedida, poder-se-ia nela apostar como um veículo para o melhor acabamento do empreendimento da *Aufklärung*. Aqui, a doutrina do sublime é possivelmente alçada ao grau máximo de suas expectativas, e que, numa atmosfera que flerta com aquela que se entrevê no “Mal-estar na cultura”, não dissimula sua vocação civilizatória.

Desamparo originário e motivos morais

Nesse ponto, parece esclarecer-se enfim um aspecto substantivo da crítica freudiana à noção de um sentimento oceânico. Ora, se o sentimento oceânico pode ser interpretado como uma pretendida regressão à plenitude narcísica do eu, sua contrapartida mais contundente parece ser revelada aqui, na experiência contumaz do desamparo. Diante disso, o que se pode ponderar é que ali onde se poderia pretender o assentimento freudiano à correlação entre

o ânimo sublime e um sentimento de comunhão com o Todo, eis justamente o ponto em que ele parece discernir – metapsicológicamente, entretanto – sua verdadeira antítese. Pois, ao contrário, a atmosfera do sublime parece melhor ser entrevista no momento em que a destituição da personalidade narcísica parece ser levada a um extremo, cujo nome na obra freudiana escreve-se como desamparo (*Hilflosigkeit*). O operador metapsicológico em jogo na descrição ora discutida é certamente aquele da regressão, mas não mais a uma totalidade narcísica indiferenciada e entorpecida por um prazer oceânico. Regressão sim, mas à constatação de uma condição originária de desamparo, no bojo da qual o sofrimento e a pura indeterminação da existência é que se faz predominante.

No horizonte ontogenético desse movimento regressivo, eis em cena a circunstância descrita por Freud no “Projeto de uma psicologia” em que o “organismo humano é incapaz de levar a cabo a ação específica” (FREUD, 1995, p. 32), ou seja, em que o bebê humano é absolutamente desprovido de recursos para manejar seus apelos elementares de sobrevivência, assim como os modos de satisfação de suas mais remotas inclinações desejantes. Ainda que Freud se apresse ali em discernir a figura do “indivíduo experiente, atento para o estado da criança” (FREUD, 1995, p. 32), que intervém sobre a realidade externa de modo a, literalmente, ampará-la, é importante reter aqui os contornos desse momento limítrofe, em que a vida se revela na sua mais extrema fragilidade. O bebê ali descrito é, ainda que disfarçadamente, o avesso desolador dessa figura bela, plena e satisfeita que, em seu estudo sobre o narcisismo, de 1914, Freud apelidara de “His Majesty the Baby” (FREUD, 1987, p. 108) referindo-se então à criança saciada, mergulhada na satisfação libidinal proporcionada pela irrestrita subserviência dos pais à suas demandas e coroada com os mais engrandecedores e edificantes predicados dos quais os fantasmas parentais seriam capazes. Aqui, a tênue fronteira que parece separar esses dois momentos das experiências fundamentais infantis faz absoluta diferença no plano de suas vicissitudes posteriores. Pois as origens do sujeito humano são aqui aludidas em sua precariedade, sua fragilidade e seu sofrimento frente àquilo que não coincide mais com as cálidas e consoladoras águas desse oceano parental, mas com a desproteção constitutiva diante dos imperiosos apelos de satisfação das demandas pulsionais e das precoces exigências de intervenções sobre o mundo externo ou, ainda, e nas palavras de Kant, com a angústia do ser diante da “desordem selvagem do sombrio mar furioso”. (KANT, 1995, p. 102).

Mas o que se verifica é que o criador da psicanálise não se detém no diagnóstico que isola o desamparo e o solapamento das pretensões narcísicas de auto-afirmação, e que advém desse encontro inadvertido com a atmosfera

do sublime engendrado pela condição elementar da existência subjetiva. Eis como Freud, também a seu modo, afere seu devir, na expressão de um ato de “elevação”:

Mas não há dúvida de que o infantilismo está destinado a ser superado. Os homens não podem permanecer crianças para sempre; têm de, por fim, sair para a “vida hostil”. Podemos chamar isso de ‘educação para a realidade’. Precisarei confessar-lhe que o único propósito de meu livro é indicar a necessidade desse passo à frente? (...) E quanto às grandes necessidades do Destino, contra as quais não há remédio, aprenderão a suportá-las com resignação. De que lhes vale a miragem de amplos campos na Lua, cujas colheitas ainda ninguém viu? Como honestos arrendatários nessa Terra, aprenderão a cultivar seu terreno de tal modo que ele os sustente. (FREUD, 1987, p. 64 destaque do autor).

Essa passagem parece de algum modo elucidar uma frase cunhada quase quarenta anos antes, de teor marcadamente enigmático, e que figura na primeira parte do “Projeto de uma psicologia”. Lá, ao cabo de uma narrativa que descreve a experiência primordial de satisfação, Freud aponta que “o desamparo inicial do ser humano é a fonte originária de todos os motivos morais”. (FREUD, 1995, p. 32 - Grifos do autor). A moral religiosa, exemplarmente, amplamente debatida no contexto da metapsicologia freudiana, agora se pode notar com que vigor Freud a faz remontar ao desamparo inicial. Mesmo que, à luz dessa passagem de “O futuro de uma ilusão”, se deixe entrever o contorno de uma outra saída, ou outra posição ética para o sujeito frente à incomensurabilidade do real e de suas “necessidades”. Uma posição não fundada sobre o assentimento às significações universais, ou sobre o prazer consolador do sentimento oceânico. Os honestos habitantes dessa Terra, aponta Freud, não recuando frente à sua condição trágica, serão aqueles capazes de sobreviver de sua cultura. Sendo-lhes exigido, para tanto, elevar-se à dignidade de arrendatários desse devir, livrado à vida hostil e à ilimitada maquinaria do destino. No desamparo inicial Freud ancora a origem dos motivos morais, cujos contornos serão sempre singulares, e sempre significativamente vinculados aos mais remotos modos de apreensão e manejo dessa condição na relação com o mundo e, substantivamente, com a alteridade.

E se em sua versão imaginária é a unidade do eu que se abastecer das garantias dessa estável união com o todo, na vertente discernida por Freud é, ao contrário, das vicissitudes do real que se trata. No limite, a metapsicologia

freudiana consignaria, sob a rubrica do conceito de *Das Ding* – A coisa – o ponto em que se abre, na abordagem do sujeito do inconsciente ao Real, um vazio, um vórtice de absoluta irrepresentabilidade, seja do todo da satisfação pulsional, seja da natureza como elemento figurável, apreensível pelas vertentes miméticas da forma ou do semblante. O que se evidencia ainda pela exposição de uma subjetividade clivada, cuja matriz pulsional é refratária à totalização de seus vínculos identificatórios, mas dotada de uma pressão constante que se exerce sobre os limites discursivos que empreendem fornecer-lhe formas. As “crueldades da realidade”, de que também fala Freud, consistem noutra figura central dessas mesmas vicissitudes, e configuram um pano de fundo dos esforços de discernimento de uma posição ética heterogênea àquela que se consagra aos consolos e sedativos com que a cultura insiste em tratar seu mal-estar. Freud, reiterando sua crítica aos fundamentos moralizadores do sentimento oceânico, aponta para a possibilidade de uma outra via de fundamentação ética para a conduta humana, permeável à sua condição trágica e devotada a reabilitar, no cerne mesmo do desamparo originário, sua potência de realização subjetiva e de transformação social. Eis ainda onde ele escreve, à sua maneira, esse capítulo inédito na história do sublime: a sublimação – conforme as palavras de Lacan, “a elevação do objeto à dignidade da Coisa” – torna-se a ferramenta fundamental da cultura estética sob a ótica da psicanálise. Sob o regime de suas realizações, e sob o solo árido e opaco da consciência humana, Freud entevê reabilitar o mais fundamental de todos os empreendimentos civilizatórios. Qual seja: aquele da liberdade. De uma liberdade humana de descobrir-se, como projeto ético e estético, fundamentalmente inacabada.

Nessa passagem contundente, do desamparo inicial aos motivos morais, são ainda efetivamente as formas da argumentação àquelas a fraturarem, o que leva a crer que o caráter alegórico das expressões de Freud não seria ali casual. Como escreve Schiller, “a rigor, a força moral do homem não é capaz de nenhuma exposição (...) mas ela pode ser representada mediatamente ao entendimento por signos sensíveis, como efetivamente é o caso na dignidade da formação humana”. (SCHILLER, 2008, p. 49). A análise schilleriana dos motivos morais não é absolutamente estranha à dimensão do desamparo, pois se refere aos contornos dos seres humanos nos quais “os traços da tranquilidade estão misturados aos traços da dor”. Seres que, suportando com resignação as necessidades do destino exibem “a tranquilidade no sofrimento, em que consiste propriamente a dignidade” e que veicula fundamentalmente o respeito, como lembrara Kant, mas também a “expressão de sua liberdade

moral”. (SCHILLER, 2008, p. 50).

Em seu **Discurso aos católicos**, Lacan insiste em mostrar como Freud, “sem pedantismo e sem espírito de reforma”, nos aponta para o lugar da Coisa como aquele em que poderíamos “amar ao próximo como a nós mesmos, pois nele [o próximo] esse lugar é aí o mesmo”. (LACAN, 2005, p. 61). Onde as paixões da idolatria e dos objetos reificados poderiam comandar a consistência aos vínculos e alianças humanas, Freud aponta outra via, a do vazio. Ou, quem sabe, de uma comunidade humana onde o que fundamentalmente se compartilha é exatamente aquilo que ninguém possui. Os homens, tal como ele escreve em “O futuro de uma ilusão”, estão destinados a extrair sua sobrevivência de suas próprias colheitas. Dispondo, em seus celeiros, dessa ferramenta fundamental, a sublimação. Por meio da qual se tornam capazes tratá-los, como se pérolas fossem, seus grãos de cevada.

Abstract

The paper discusses the education and training of subjectivity from the ideas of Freud and Schiller. Intends to emphasize aspects of the positions of Schiller and Freud as some particularities that maybe we could appoint as being of the order of the utopia of an aesthetic culture.

Keywords: Education. Aesthetic. Culture. Schiller. Freud.

Referências

BARBOSA, R. **Schiller & a cultura estética**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

BARBOSA, R. A especificidade do estético e a razão prática em Schiller. In.: **Kriterion**, Belo Horizonte, n. 112, Dez/2005. p. 229-242.

FREUD, S. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1987.

FREUD, S. Le malaise dans la culture. In.: **Oeuvres complètes**. Psychanalyse. Paris: PUF, Vol. XVII, 1994.

FREUD, S. **Projeto de uma psicologia**. Tradução de Osmyr Faria Gabbi Jr.

Rio de Janeiro: Imago, 1995.

KANT, I. **Observações sobre o sentimento do belo e do sublime**. Campinas: Papyrus, 1993.

KANT, I. **Crítica da faculdade do juízo**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

LACAN, J. **Discours aux catholiques**. Paris. Éditions du Seuil, 2005.

SCHILLER, F. Acerca do sublime. In.: **Teoria da tragédia**. São Paulo: EPU, 1991.

SCHILLER, F. **Sobre graça e dignidade**. Tradução de Ana Resende. Porto Alegre: Movimento, 2008.

SCHILLER, F. **Cultura estética e liberdade**. Tradução e organização de Ricardo Barbosa. São Paulo: Hedra, 2009.