

UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO



**FACULTAD DE FILOSOFÍA
"DR. SAMUEL RAMOS MAGAÑA"**

TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRA EN FILOSOFÍA DE LA CULTURA

**"La educación estética en Schiller: un horizonte para el
reconocimiento de la alteridad"**

PRESENTA: L.F. LAURA ANTONIA SANDOVAL MENDOZA

ASESOR: DOCTOR EN FILOSOFÍA MARIO TEODORO RAMÍREZ COBIÁN

MORELIA, MICHOACÁN, SEPTIEMBRE DE 2013

AGRADECIMIENTOS

Aunque pareciera de las partes más simples y protocolaria de una tesis, es difícil redactar mis agradecimientos con el temor de omitir a alguien, pero sin la intención de hacer una larga lista de nombres. La pregunta es: ¿a quién debo mi gratitud tal que, del modo que fuere, hicieron posible el desarrollo y culmen de la presente tesis? Hay tanto qué agradecer, y tantos y tantas a quien agradecer. Es algo que a veces, si no es que la mayoría de las veces, olvidamos: la gratitud, el ser agradecidos.

Al primero que quiero agradecer es a Dios. Si bien figurara complicado y hasta conflictivo intentar descifrarlo o concebirlo filosóficamente, también es una creencia y experiencia personal, la cual me permite aseverar que ahí está contenido el misterioso y asombroso Universo, ahí surge mi sentimiento sublime de ser *“polvo de estrellas”*.

En seguida quiero agradecer a mis padres, en especial a mi madre, cuyo nombre fue Luz en todo el sentido de la palabra, quien me acompañó y apoyó incondicionalmente en mi vida. A ella dedico especialmente este esfuerzo, fruto también de su magnífico ejemplo, a quien extraño entrañablemente a un año de su partida de este mundo.

Agradezco enormemente a mi querida hermana Alejandra, quien ha sido un fuerte apoyo en todos los sentidos. También agradezco afectuosamente a mis amigas y amigos que he conocido aquí en Morelia (ciudad a quien tantos peregrinos acoge, como ha sido mi caso), gracias por su fraternidad, comprensión y apoyo, gracias por estar y estar conmigo, gracias por darme esa dicha.

Finalmente quiero agradecer a mis maestras y maestros de la Facultad de Filosofía, especialmente a mi asesor el Dr. Teodoro Ramírez, quienes me condujeron por este fascinante y a veces escabroso camino de la filosofía. Ah, y gracias a Friedrich Schiller, por compartirnos su hermoso pensamiento expresado en sus obras, a favor de las cuales nos es posible tenerlo hoy en día en nuestras manos y ser partícipes de su banquete.

Gracias a la vida, aunque a ratos me resulte incomprensible.

RESUMEN

La presente tesis está constituida por cuatro capítulos o apartados en los que presentamos la propuesta del filósofo Friedrich Schiller acerca de su educación estética del ser humano, ya que consideramos que dicha teoría nos podría posibilitar un modo para acceder al reconocimiento del otro. En primera instancia intentamos resolver la pregunta: ¿cuáles son los fundamentos kantianos esenciales en el pensamiento de Schiller respecto a su teoría estética? Ya que Kant constituye una de las más fuertes influencias en el pensamiento schilleriano.

En un segundo momento procedemos a hacer una revisión y análisis de los conceptos principales de Friedrich Schiller contenidos en sus *Cartas sobre la educación estética del hombre*, donde expone en parte su interés y aprecio hacia las bellas artes. Asevera que la más perfecta obra de arte es el establecimiento de una verdadera libertad política, en la que tratamos de resolver dicha cuestión, ya que podemos decir que en la política está presente la posibilidad de reconocimiento de la alteridad, vinculado a un sentido ético y moral. Schiller considera la política como un grave pleito o problema que, no obstante, nos atañe como seres humanos ya que es ahí donde se decide la suerte de la humanidad, estando convencido y pretendiendo persuadirnos de que dicho problema precisa resolverse por el camino de lo estético.

De ahí que pretendemos encontrar con mayor claridad la conexión existente entre una ética y una estética en Schiller, es más, si existe una conexión necesaria entre estos dos planos en su propuesta, entendiendo que la moral o ética corresponden también al universo de lo político, pues ahí confluyamos como humanidad en una constante interacción con los otros y en la búsqueda del bien común.

De este modo, revisamos las siguientes aseveraciones encontradas en las *Cartas de Schiller: a la libertad se llega por la belleza y a la política por la estética*, siendo la política la más perfecta obra de arte. Para llegar a su comprensión, presentamos en el tercer apartado la estética schilleriana en relación a la educación del ser humano y, como cuarto y último capítulo, el estado y la política en Schiller.

Con ello, encontramos elementos que fundamentan y justifican la propuesta de una educación estética que nos posibilite, en una auténtica sensibilización, el reconocimiento de la alteridad, cuestión que consideramos clave para una comprensión ético-política pertinente para el enfoque de la problemática político-cultural de nuestra época.

ABSTRACT

La educación estética en Schiller es una teoría filosófica que nos permite analizar la condición de la época moderna y darnos cuenta, a mayor conciencia, de la necesidad del ser humano por una auténtica educación en la que se vea como persona autónoma, libre y sensibilizada. Schiller expone el modo en que nos veríamos favorablemente afectados si nuestra educación se orientara estéticamente, de ahí que el trabajo aquí presentado apuesta por dicha educación, por la con-jugación de nuestras facultades para que, dentro del ámbito político, todos y todas nos veamos reconocidos como semejantes —no obstante siendo alteridad— en un vínculo amoroso y fraterno.

PALABRAS CLAVE

Estética, educación, política, moral, alteridad y juego.

INTRODUCCIÓN

A través del tiempo, en los distintos momentos históricos y culturales, el arte —desde la noción moderna de éste, a quien en gran medida le debemos a F. Schiller, parámetro que nos permite analizar lo antiguo—, ha ocupado un lugar especial y siempre latente en la vida del ser humano, pudiéramos decir que un lugar privilegiado, incluso, de algún modo, sagrado, desde la antigüedad hasta nuestros días.¹

Es digno de consideración el hecho de que el arte, en varios sentidos y en cada una de sus diferentes manifestaciones, ha estado acompañando la efímera vida del ser humano y su transcurrir en el tiempo, logrando que éste trascienda gracias a que dichas expresiones artísticas no han sucumbido a pesar de los años, de los siglos.

El arte es pues una manifestación cultural del ser humano en la que refleja su capacidad y potencialidad creadora, la posibilidad de trascender los límites espacio-temporales. El arte surge junto con el ser humano, ha sido y sigue siendo parte inherente de nuestro ser, acompañándonos como la exclamación propia de nuestra ontología en interacción con lo que nos circunscribe, inclusive como patentización de nuestro devenir artífices.

De ahí la importancia de acudir al arte —junto con el sentido general de la estética— no sólo como acontecer histórico sino, principalmente, como manifestación *sui generis* cultural del ser humano, ya que en esta manifestación confluye una serie de pensamientos, ideas, sentimientos, afecciones, pulsiones, la imaginación misma, entre otras.

¹ Cabe aclarar que la noción de *arte* que tenemos en la actualidad, no fue así desde siempre, sino que es una definición más bien moderna. Por ejemplo, los antiguos griegos no aludían al concepto de arte, sino al de *póiesis* o *tecné*. Es con el desarrollo del concepto moderno de arte que nos permite analizar lo antiguo. Y, por supuesto, Schiller tiene un papel importante en esta concepción del arte, él es uno de los que defienden la belleza en el arte como creación humana.

El arte no se queda en una esfera subjetiva sino que transita a la objetiva en el momento en que un sujeto piensa y siente una identidad o correspondencia con la obra de arte, o, en más de un modo, se ve afectado al momento de su contemplación, pues compartimos nuestro ser como humanos, puesto que todos somos seres “*en-el-mundo*” y seres “*con-otros*”, como diría Heidegger.

En este sentido, decimos que el arte tiene la potencialidad de hacer llegar a su receptor una serie de sensaciones e ideas. El arte tiene la posibilidad de despertar en su espectador *algo* antes inexperimentado o imperceptible, o tal vez insospechado, en fin, tiene *eso* que sacude o paraliza al espectador, lo sumerge en un estado para luego emerger al mundo en otro, con nuevos ojos y oídos, pues el arte no sólo nos permite observarlo, sino que también —citando a Bertolt Brecht— nos dispone para el arte de la observación.

Por su parte, el filósofo michoacano Samuel Ramos Magaña nos habla del sentido y la posición cultural y social del arte. Considera que éste, entre otras finalidades, tiene una función social; la obra de arte desencadena un diálogo entre el artista y el espectador el cual debe de interpretar y descifrar lo que se encuentra en dicha obra llevando a cabo un esfuerzo de comprensión.

He ahí que la obra de arte tiene la posibilidad de transmitir al espectador una serie de valores extraestéticos, pudiendo ser una especie de conducto axiológico que lleve de lo ideal e imaginario hacia lo real y tangible, en palabras de Ramos: “la realidad humana es transfigurada por la magia del arte, al mismo tiempo que adquieren conciencia y plenitud aquellos aspectos profundos que yacen dormidos bajo la capa de los intereses cotidianos

[...] El arte sólo se aparta de la vida para elevarla y enriquecerla [...]”² Es decir, no es que propiamente el arte nos traslade a otro mundo, es otro modo de la epifanía de la realidad misma, de hacerla consciente. A su vez, Ramos Magaña considera el arte como instrumento de salvación, asimismo, de educación.

De este modo, la obra de arte puede ser creada más allá de “el arte por el arte” (a pesar de la renuencia de los puristas del arte) y darle un giro hacia el plano moral y ético. Es preciso aludir en este punto al autor central de nuestra tesis, Friedrich Schiller, en su siguiente idea: “la pretensión de toda estética lúdica [...] es guardar celosamente la autonomía de lo moral y lo bello, y, al mismo tiempo, garantizar una concordia profunda de estos valores de humanidad con el hombre como totalidad.”³ Esto es que, en el ser humano interactúan múltiples valores guardando cada uno su singularidad, pero hay que tratar de armonizarlos entre sí, uno no anula al otro, sobre todo tratándose de una conjugación en el plano de la estética.

Sabemos pues, que la obra de arte “dice”, significa, es un “sistema de signos”, como señala Claude Levi-Strauss, simboliza, es una expresión que logra ser transmitida al espectador. Indudablemente, el arte es potencialmente formador —la *Bildung* de la que hace mención el pensamiento alemán—, no obstante, hay que diferenciar la *educación estética* de la *educación artística*, aunque podemos decir que esta segunda está implícita en la primera. Y aunque en la actualidad es innegable la autonomía de la estética, ésta sería casi impensable e incomprensible sin el arte, pues este último es el mayor acto humano de su potencialidad estética —antropológicamente hablando. De ahí nuestra consideración hacia el arte, además de la estética en general, pues existe una co-implicación.

² Samuel Ramos, *Filosofía de la vida artística*, U.M.S.N.H., 2ª. Ed., Morelia, 1993, p. 347.

³ Tomado de Simón Marchán Fiz, *La estética en la cultura moderna*, Alianza, Madrid, 2000, p. 63.

A partir de lo antes dicho, de que el arte y la estética tengan la posibilidad de ser formadores (*Bildung*), e incluso transformadores y emancipadores como se creía en La Ilustración, podemos por tanto decir que tal ideal es factible gracias a la experiencia de sensibilización, reflexión y racionalización que conlleva la educación estética.

De esta manera, podemos hablar de un plano ético en el estético, aunque es conveniente matizar que al referirnos al plano ético en las artes, no aludimos a lo correcto o incorrecto, “bueno” o “malo” en el arte, no al *cómo* debe decirse el arte, sino al *qué* podría, e incluso, kantianamente, *debería* decirse en el arte, o mejor aún desde Schiller, *quiera* decirse en el arte, ya que dentro de las posibilidades de la creación artística, una de ellas bien puede ser la consideración del plano axiológico, como lo señalamos anteriormente con Samuel Ramos, reiteramos: el arte, además de tener un valor estético (siendo para él el principal) puede tener otros valores, entre ellos, el ético: “la unidad del valor estético de una obra determinada no excluye la existencia de una pluralidad de valores, al contrario, la exige [...] los valores estéticos están conectados con los otros y su presencia en la obra de arte lejos de disminuir su calidad estética le da mayor vida y humanidad.”⁴

Por otro lado, atendiendo a Kant, a todos nos corresponde un “deber ser” por el hecho de ser humanos, y el artista mismo no se exime de tal deber. Esto no quiere decir que estemos condicionando o delimitando al artista, pues es por demás sabido que en la actualidad el arte lo que menos tiene es una normatividad restrictiva, es más bien una llamada de auxilio como posible portador o vocero en la búsqueda y reconocimiento de la alteridad.

⁴ Samuel Ramos, *Filosofía de la vida artística...* pp. 318-319.

Y he aquí que la educación estética —y en ésta las artes— toma presencia como una vía, un camino hacia un proceso conscientizador en la formación del individuo, o si se quiere, un modo alternativo, pero necesario, en el proceso de la educación integral del ser humano, pues una acertada educación es la gran diferencia entre la ruina o salvación de la humanidad. De ahí que no tratemos de una educación artística en el sentido de la utópica formación de artistas, más bien, en el caso del arte, hablamos de una educación *en* y *con* las artes, ya que esto significa la intromisión, mediación y acompañamiento del arte en el proceso educativo como vehículo en el que estemos insertos y a la vez nos dirija hacia un reconocimiento mutuo. Para ello es necesario tener una clara postura ética y su respectiva *praxis*.

Cabe también aclarar que no se trata de una concepción utilitarista de las artes en la doble vertiente de funcionalidad e instrumentalización, como menciona Marchán Fiz en su análisis moderno de la estética, se trataría más bien de una connivencia entre los planos artístico-estético y ético-axiológico dirigido hacia un mismo fin: el reconocimiento del *otro*.

Y es en este reconocimiento de la alteridad, que ese *otro* puede ser cualquiera (ya señalaba Lévinas), el indígena marginado o la mujer u hombre violentado, inclusive, yendo hasta sus últimas consecuencias, todo ser vivo de nuestro planeta, ya que si atendemos a la terminología de la palabra “alteridad”, ésta viene del latín *alter* que significa “otro”. En este caso, el *otro* se personifica en todo aquel (o aquello) fuera de uno mismo (claro, delimitándolo a la Naturaleza).⁵

⁵ Me resulta importante incluir a los seres vivos: animales y plantas, ya que cada vez hay una mayor falta de respeto hacia la naturaleza atentando contra la extinción de especies y lugares naturales, sin ser conscientes de su derecho a cohabitar este planeta como ha sido desde hace millones de años, a pesar de la llamada cadena alimenticia, pues nosotros, los seres vivos “racionales” actuamos en detrimento de esta supuesta racionalidad

Es menester mencionar que en las últimas décadas ha habido una fuerte lucha a favor del reconocimiento, por ejemplo, de los derechos humanos, derechos de los indígenas, de las mujeres, ecologistas, etc., pero, al parecer, el que ha tenido mayor fuerza y militancia es el feminismo cuya exigencia es precisamente el reconocimiento de la mujer y sus derechos. Esta lucha ha logrado frutos a pesar de las adversidades y adversarios y se ha visto necesitada de portaestandartes que favorezcan y visibilicen su lucha. Las artes pueden tomar presencia como elemento favorecedor para tal fin, y en algunos casos así ha sido.

Es así como en la presente tesis planteamos hipotéticamente que la estética es un elemento formativo en la educación como posible conscientizador, orientado hacia el reconocimiento de la alteridad, promoviendo y provocando a la vez una nueva creación y transformación cultural constituida por sujetos reflexivos y sensibilizados. Esto, siempre y cuando los encargados de la formación (artífices de seres humanos: padres, maestros, sociedad, Gobernadores –Estado–, políticos) reconozcan y asuman el factor formativo mediático de la estética.

Para ello se puede tener el antecedente de tres siglos de promoción de la educación estética y la educación artística que, hasta la fecha, se sigue considerando como parte de la formación integral del individuo, no obstante, esto mismo puede ser un contraargumento, ya que, de ser así, ¿por qué el arte no ocupa en la actualidad un lugar de mayor reconocimiento y audiencia? La respuesta podría estar en las otras tantas ciencias que se han desarrollado a pasos agigantados, en la dominante tecnocracia, los *mass media* o, incluso, en lo celoso y elitista que ha sido el arte —o diremos los artistas. Sin embargo,

estando por encima el egoísmo. No obstante, en la presente tesis no hablaremos de dicho tema, ya que no es parte central, pero sí consideramos pertinente hacer alusión a ello como otro posible y futuro tema de reflexión derivado del tema central del reconocimiento. Por lo mismo, sabemos por ejemplo de la existencia de instituciones y grupos dedicados a la defensa de la naturaleza.

todo ello no debe ser enemigo y obstáculo para la apreciación estética, por el contrario, puede ser un poderoso elemento para lograr lo pretendido.

De ahí que procuremos reafirmar y justificar la necesidad e importancia del plano estético en la educación del ser humano para llegar a la re-configuración de un plano ético-axiológico el cual nos incite a la sensibilización, reflexión y reconocimiento de la alteridad, para que barbaries y catástrofes hacia la humanidad como la discriminación, genocidios, guerras, racismo, etc., sean evitadas lo mayor posible, como señala Adorno en su propuesta de “una educación para que Auschwitz no se repita”.

Nos planteamos pues si existe una relación necesaria entre ética y estética en la propuesta de *La Educación Estética del Hombre* de Schiller, anticipándonos a responder afirmativamente, ya que resalta los valores humanos así como la libertad en el juego de las facultades humanas.

Asimismo, consideramos que la educación estética nos remite hacia la revaloración del arte como parte integrante de un todo formativo, como expresión de lo subjetivo objetivado en una realidad social y cultural; como un vínculo entre el artista y el espectador, quien, a través de la obra de arte, ha de despertar con una mayor comprensión del mundo. Entonces, buscamos proponer el sentido o el modo en que la educación estética no sea sólo una manera de apreciar o contemplar lo bello, sino que el acto mismo ha de implicar una sensibilización por parte del espectador, de tal modo que dicha sensibilidad se pueda trasladar a otros planos.

Por lo tanto, ¿será viable pensar en una re-creación cultural en la que pretendamos un reconocimiento hacia la alteridad? ¿Será posible que la educación estética funja como

intermediaria para lograrlo? Nos atrevemos a aventurar que el arte puede llegar a ser una poderosa arma educativa orientada hacia una trans-formación o re-creación cultural donde el epicentro sea el reconocimiento del *otro*. Pareciera de pronto utópico el hecho de pretender llevar a cabo una transformación cultural, sin embargo, sabemos que toda la historia de la humanidad está llena de pequeñas y grandes transformaciones sociales, políticas, culturales, ideológicas, etc., que le han dado ese dinamismo dialéctico a la historia. Cada época, cada contexto o circunstancia no es algo estático o inmutable, son las ideas puestas en práctica las que han permitido la evolución, revolución y el progreso de la humanidad.

Y esto se vuelve urgente, pues tal reconocimiento ha llegado a ser nulo en nuestra época como síntoma de la cultura moderna, como resultado de un individualismo radical y egocéntrico en el que predomina la indiferencia hacia los otros. De ahí que se torne necesario voltear la vista hacia la alteridad para conformar humanitaria y comunitariamente un *nosotros*, labor que pudiera ser posible gracias a la mirada y sensibilización que nos pueda capacitar y hacer recapacitar la estética.

En este caso, tratamos de proponer ir “de la razón a la praxis”, como diría Teodoro Ramírez, e inclusive, “de la sensibilización a la praxis”. Hablamos pues, de una auténtica experiencia estética provocada e invocada, experiencia vivificante que nos transporte al tan perseguido reconocimiento, gracias a la contemplación, a la lectura interpretativa y reflexiva de nuestro entorno, a la sensibilización.

Esto, a primera vista pudiera parecer una actitud pasiva, y tal vez lo sea en un primer momento al dejarnos decir por el artista o la naturaleza misma, sin embargo, tal

dinamismo no debería de terminar ahí: que no termine en una sala de exposición, en un museo, en un auditorio, o en una puesta de sol, o al menos, ésta es una de las propuestas que tratamos de aterrizar en esta tesis, no debería de ser sólo un sentir momentáneo, sino que trascienda ese instante para cambiar nuestra visión del mundo (*Weltangchaung*) y querer ser partícipes de una transformación cultural en el que todos tengamos nuestra parte activa y ética en el sentido de que cada uno de nosotros y nosotras, como dice Sartre, somos responsables de la humanidad; y no podemos o debemos de ser indiferentes ante ineludible condición, o mejor aún, que no queramos ser indiferentes, atendiendo a la voluntad propia del ser humano en su carácter moral.

Es comprensible que la estética y el arte hayan tenido grandes apologetas como Kant, Schiller, Schelling, Nietzsche, Gadamer, por citar sólo algunos. De ahí que uno de nuestros autores que servirá como marco teórico para la presente tesis será Simón Marchán Fiz, más concretamente en su libro *La estética en la cultura moderna*, puesto que hace un rastreo del concepto de Estética y sus principales acepciones, desde la Época Moderna, empezando con La Ilustración hasta llegar a nuestros días. Dicho concepto ha tenido relación con la educación, la formación y el desarrollo del Hombre Ilustrado, siendo asimismo un paradigma antropológico, ya que la estética “[...] se inscribe en un proyecto de emancipación [...] Desde sus inicios, se suspira por una realización de la libertad antropológica a través de la cultura estética del hombre.”⁶

Un claro ejemplo de tal acepción es la obra del filósofo alemán del idealismo ilustrado, Friedrich Schiller, principalmente en su obra llamada *Sobre la educación estética del hombre* en la que vincula la belleza con la razón práctica atribuyéndole al arte una

⁶ Marchán Fiz, *op. cit.*, p. 65

función mediadora entre la sensibilidad y la razón. Schiller será el autor principal, objeto de análisis y reflexión, como eje sobre el que estará sustentada la presente tesis y en torno a la cual girará la problemática. Por esta razón, consideraremos, aunque en menor grado, otras de sus obras en las que, aun en sentido literario, se ve reflejado su pensamiento y aseveraciones filosóficas. No obstante, repetimos, los conceptos centrales analizados de este autor, se desprenderán de sus *Cartas sobre la educación estética del hombre*.

Además, Schiller fue uno de los principales pioneros de la tendencia de los Románticos, que no sólo aluden a una estética sino también al arte, esto es, hacen referencia a una teoría estética pero también a una práctica artística, dándole gran importancia a la obra de arte como medio de reflexión.

De este modo, “[...] las atribuciones a la estética de una *función mediadora* prepara las condiciones para su reconocimiento disciplinar y sella la alianza con el destino ideal, con el «ideal de humanidad».”⁷ Tal ideal fue visto con buenos ojos, aunque ha tenido sus momentos de disolución debido a lo que acarrea toda transformación cultural. En la actualidad, es necesario ver a la estética como parte esencial de la educación del ser humano, ya que tendemos más hacia la rigidez, frialdad y mecanicidad de la tecnocracia —por sabido criticada por filósofos como los posmodernos.

En esta misma vertiente de la promoción de una educación estética, nos apoyaremos en el filósofo italiano Mario Gennari, en su obra *La educación estética*, pues cree en un proyecto de educación estética en la vida del ser humano actual. Afirma que “[...] no existe una formación completa de la personalidad humana sin la educación de la dimensión

⁷ *Ibid.*, p.66.

estética.”⁸ Tenemos así que la inserción de la estética a la pedagogía ha sido y sigue siendo una propuesta educativa para el mejoramiento de la formación del ser humano.

Por último, no podemos prescindir del gran biógrafo de Friedrich Schiller, Rüdiger Safranski, estudioso del Romanticismo y de grandes autores alemanes, ya que nos aporta una visión holística de nuestro autor a estudiar.

Entonces, ¿por qué y para qué retomar a Friedrich Schiller en su propuesta de una educación estética? Esta cuestión será el asunto general a tratar de la presente tesis, ya que pretendemos volver la mirada a un autor poco reconocido como filósofo, si acaso como dramaturgo o poeta, incluso historiador, y que hemos de considerar como un autor trascendente y decisivo, no sólo para su época y contemporáneos, sino para otros autores posteriores, y más aún, por su asidua defensa de la educación estética como carácter liberador del ser humano, tema central de nuestra tesis que esperamos nos permita aterrizar en la noción de alteridad.

El sentido de voltear la mirada hacia Schiller es para intentar comprender y revalorar su planteamiento *estético-ético-político*, desarrollado principalmente en su obra *Cartas sobre la educación estética del hombre*, pues pretendemos encontrar elementos para actualizar su visión atendiendo al carácter menesteroso de nuestros tiempos modernos en cuanto a educación estética se refiere.

En primera instancia, señalaremos una interesante y completa acepción acerca de nuestro autor:

⁸ Mario Gennari, *La educación estética*, Paidós, Barcelona, 1997, p. 97.

La estética de Schiller es el comentario de un artista a la filosofía más importante de su tiempo. Su principal contribución consiste en una visión más integrada de la experiencia estética y creativa. [...] La teoría kantiana de la belleza como la armonía de las facultades mediante las cuales conocemos al mundo (imaginación y entendimiento) se transforma, en manos de Schiller, en la concepción del juego y, más específicamente, del arte como la suprema actividad integradora de la psique. Ante lo bello, no sólo se armonizan nuestras facultades, sino que encontramos que el equilibrio interno refleja una integración con el exterior, con la sociedad y con nuestros semejantes.⁹

Este argumento de Luis Argudín nos permite defender en mayor medida la importancia del estudio de la teoría estética de Schiller y apunta hacia la parte medular de nuestro interés, es decir, la estética y la ética en vistas al reconocimiento del otro. Además, en el presente trabajo se tratará de llegar, de algún modo —y reconociendo que es demasiado pretencioso—, hasta lo político, trasfondo de las *Cartas* de Schiller, ya que en lo político se da efectivamente una relación con la sociedad, una interacción con nuestros semejantes.

Por otra parte, si queremos analizar más a fondo qué nos dice Schiller en su obra de las *Cartas*, antes será necesario hablar un poco acerca de Kant y su *Crítica del juicio*, ya que es una de las bases fundamentales del pensamiento schilleriano. De ahí la necesidad de que primero abordemos los conceptos que antecedieron y originaron parte importante de la filosofía de Schiller. Nótese que no pretendemos hacer un estudio exhaustivo de Kant, sino sólo mencionar *grosso modo* su pensamiento como punto de partida, fundamento y, a la vez, objeto de crítica de la teoría estética de Schiller. Por ello, tomaremos sólo aquello que nos sea elemental para su comprensión.

⁹ Luis Argudín, *La espiral y el tiempo. Juicio, genio y juego en Kant y Schiller*, ENAP-UNAM, México, 2008, p. 23.

Así, en un primer momento pretendemos resolver la pregunta: ¿cuáles son los fundamentos kantianos esenciales en el pensamiento de Schiller respecto a su teoría estética? Al mismo tiempo, haremos esporádicamente algunas breves acotaciones acerca de cierta relación o comparación entre los dos autores, pues no hay que perder de vista que el sentido principal de la tesis es la educación estética en Schiller.

Una vez expuestos tales fundamentos, en un segundo momento procederemos a hacer una revisión y análisis de los conceptos principales de Friedrich Schiller contenidos en sus *Cartas*, donde vemos que una de sus intenciones es exponer su interés y aprecio hacia el campo de las bellas artes. Sin embargo, él mismo cuestionará, con cierta frecuencia, si no estará fuera de tiempo andar buscando un código del mundo estético cuando los asuntos del mundo moral ofrecen un interés mucho más próximo, cuando el espíritu filosófico es requerido a ocuparse en la obra de arte, que, según él, la más perfecta que cabe es el establecimiento de una verdadera libertad política.¹⁰

Nos preguntaremos ¿cómo es posible que *la política sea la más perfecta obra de arte*? Trataremos pues de analizarlo y resolverlo según lo expuesto por Schiller. Por lo pronto, podemos decir que en la política está presente la posibilidad de reconocimiento de la alteridad, ligado por tanto a un sentido ético y moral. Schiller considera la política como un grave pleito o problema que, no obstante, nos atañe como seres humanos ya que, afirma, es ahí donde se decide la suerte de la humanidad, estando convencido y pretendiendo persuadirnos de que dicho problema precisa resolverse por el camino de lo estético.

¹⁰ Cfr. Schiller, Carta II en “*Cartas sobre la educación estética del hombre*” en *Escritos sobre estética*, (trad. Manuel García Morente *et al.*), Tecnos, Madrid, 1991.

Y, ¿cómo es posible que lo político sea resuelto por la estética? Esperamos desentrañar tal inquietud, pues pretendemos encontrar con mayor claridad la conexión existente entre una ética y una estética en Schiller, es más, si existe una conexión necesaria entre estos dos planos en la propuesta de este autor, entendiendo que la moral o ética corresponden también al universo de lo político, pues ahí confluiríamos como humanidad en una constante interacción con los otros y en la búsqueda del bien común, añorado desde épocas remotas.

De este modo, auscultaremos las siguientes aseveraciones encontradas en las *Cartas* de Schiller: *a la libertad se llega por la belleza*¹¹ *y a la política por la estética, siendo la política la más perfecta obra de arte.* Para llegar a la posible comprensión de estas confirmaciones trataremos de despejar la pregunta: ¿cuáles son los principales conceptos que desarrolla Schiller en su *educación estética*? Para, finalmente, tratar de resolver la interrogante acerca de la relación existente entre una ética y una estética en nuestro autor.

Con ello, esperamos encontrar elementos que fundamenten y justifiquen la propuesta de una educación estética que nos posibilite, en una auténtica sensibilización, el reconocimiento de la alteridad, cuestión que consideramos clave para una comprensión ético-política pertinente para el enfoque de la problemática político-cultural de nuestra época.

¹¹ *Ídem.*

I. FUNDAMENTOS KANTIANOS EN SCHILLER

En primer lugar, abordaremos entonces aquellos conceptos kantianos que dieron origen a la formulación de la educación estética en Schiller, a saber: *juego, libertad, belleza y moral*, principalmente. Cabe destacar que no recurre a éstos para reafirmarlos en toda su extensión, sino que hace una reformulación, o como señala Humboldt: “[...] Schiller hizo honor a Kant, lo ha expresado el mismo Schiller en no pocos pasajes de sus escritos [...] lo ha mostrado en los hechos. Se apropió de la nueva filosofía adaptándola a su naturaleza [...] su pensamiento se detuvo en la deducción del principio de lo bello y de la moral.”¹²

De ahí que Schiller muestre gran admiración y respeto hacia Kant pues, al parecer de Humboldt, su filosofía le brinda ayuda y estímulo, aunque también considera gentilmente que esas ideas sólo presentan la disposición interior y originaria del espíritu de Schiller, pues no quiere restarle ingenio y originalidad a su estilo.¹³ Pero un hecho innegable es que nuestro autor encuentra en Kant el aparato teórico-conceptual del que se sirve para su comprensión y expresión de lo estético.¹⁴ Veremos pues qué nos dice Kant al respecto y trataremos de exponer, más adelante de la tesis, sintéticamente la diferencia entre ambos.

Vayamos a una clara referencia de la *Crítica del Juicio*:

[...] el discurso kantiano de la «Crítica del Juicio estético» comienza desde el punto de vista de una estética de la recepción, donde lo fundamental es la reflexión sobre la forma del objeto estético según el juego libre de las facultades psíquicas (imaginación y entendimiento), y no el objeto estético en sí, para alcanzar, en el curso de la argumentación

¹² Wilhelm Von Humboldt, *et al.*, *Escritos sobre Schiller*, (selec. y trad. Martín Zubiría), Hiperión, Madrid, 2004, p. 59.

¹³ *Cfr. ibíd.*, pp. 60-61.

¹⁴ Véase, Juan Manuel Navarro, “Estudio preliminar” en: Schiller, *Escritos sobre estética, op. cit.*

de la *CdJ* [Crítica del Juicio], el carácter de una reflexión sobre la producción artística, en correspondencia con el cambio parcial de perspectiva desde la belleza natural a la belleza artística, y del concepto de gusto al concepto de genio.¹⁵

Notemos pues que lo fundamental se da en la percepción del sujeto en relación al objeto contemplado en la que se presenta *a fortiori* el juego de las facultades para dar apertura y posibilidad a la mirada estética. Podríamos concebir la filosofía kantiana como un vaivén de conceptos interrelacionados o interconectados necesariamente, conceptos conciliados en el caso de ser supuestamente opuestos, o bien, complementarios unos con otros. En el caso de la *Crítica del Juicio*, Kant apunta hacia una filosofía estética y del arte, asimismo, hacia una filosofía moral.

Para mayor comprensión de los conceptos kantianos que pretendemos destacar en esta parte debido a su influencia en Schiller, haremos un intento por abordarlos de modo separado, a pesar de que todos se encuentren concatenados.

De esta manera, trataremos en este apartado sobre los conceptos contrarios u opuestos resueltos por Kant en una síntesis o vinculación reconciliadora, ya que son los que se conjugan para la vivencia estética. En seguida, definiremos (atendiendo principalmente a la *Crítica del juicio*) los siguientes conceptos en el orden mencionado: *juego, libertad, belleza y moral*. Esto con el fin de que, finalmente, y una vez expuesto a Schiller más adelante, atendamos a identificar el problema de la estética dado en Kant y cuál correspondientemente en Schiller.

¹⁵ Jaime Feijóo y Jorge Seca en su “Estudio Introdutorio” a la obra de F. Schiller, *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*, Anthropos, Barcelona, 1990, p. XVI.

1.1 El problema de los contrarios y la resolución kantiana

Tenemos el antecedente de Kant como conciliador entre conceptos o tendencias antagónicas, por ejemplo, entre racionalismo y empirismo, realismo e idealismo, etc. En esta ocasión, presentaremos dos dualismos a los que Kant alude en su *Crítica del Juicio*, estos son: *naturaleza-libertad* y *filosofía teórica-filosofía práctica*, en estos últimos entran también los conceptos de *entendimiento* y *razón*, respectivamente, y, a su vez, en correspondencia con los primeros.

En su tercera *Crítica*, Kant se plantea el problema de unir *libertad* y *naturaleza*, siendo la síntesis de éstas el primer acto de subjetividad, en el que considera necesaria la concepción de belleza para la construcción de dicha subjetividad y de su propia experiencia. Así, la belleza “[...] está regida o exigida por un principio trascendental propio, específico, pues, dado que la subjetividad es, en su piedra angular, libertad y tarea, estos principios *a priori* expresan una exigencia que nos impele a su realización.”¹⁶ De tal manera que para Kant el sujeto experimenta la belleza en la necesaria experiencia de sí mismo.

De este modo, en palabras de Gennari, el principio estético en Kant es,

[...] un principio subjetivo, apriorístico, universal, necesario y no teleológico. La belleza se configura como una «finalidad carente de intención» y de interés; mediante el acto de su contemplación reconducimos la naturaleza a la libertad, el individuo al mundo, el sujeto a sí mismo y el hombre a la verdad.¹⁷

¹⁶ Jacinto Rivera de Rosales, “Schiller: la necesidad trascendental de la belleza” en *Estudios de filosofía*, revista editada por el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquía, no. 37, Medellín, Colombia, Febrero de 2008 (obtenido en documento PDF).

¹⁷ Mario Gennari, *op. cit.*, p. 120.

La subjetividad ocupa un lugar de suma importancia, incluso necesario, pues Kant adjudica a ésta la posibilidad y capacidad de reunir esferas contrarias en lo que él denomina el *juego de las facultades* —que abordaremos más adelante. Asimismo, la resolución abstracta de la oposición entre concepto y realidad, universalidad y particularidad, entendimiento y sensibilidad, es un asunto subjetivo. Kant concibió “[...] la unidad bajo la forma de ideas subjetivas elaboradas por la razón, y cuya realidad no podría ser demostrada [...] ha encontrado la unidad en lo que él llama entendimiento intuitivo.”¹⁸ La intuición es una cualidad y producto del esfuerzo del sujeto cuando entra en contacto con el objeto.

Por su parte, Schiller acude a este principio kantiano para la construcción o reconstrucción de la subjetividad del individuo, la belleza como garante auténtica de la moralidad, de la libertad y de la política, pues *a la libertad se llega por la belleza*.¹⁹ La dimensión estética podría ser pues esa posibilidad de llevar a buenos términos la síntesis de naturalezas antagónicas —razón y sensibilidad en Schiller— en el ser humano.

Entonces, habremos de resaltar que la experiencia estética (dada en la contemplación) es un acto subjetivo pues corresponde al individuo llevar a cabo el acto de la imaginación (representación del objeto) que en Kant es el puente que une la facultad de conocer y la facultad de desear. Ello mismo nos lleva al concepto de juicio (juicio estético o juicio de gusto). “En efecto —afirma Cassirer—, la capacidad de juicio se presenta bajo su primer concepto como una actividad mediadora entre la razón teórica y la razón práctica, como el eslabón llamado a engarzar una y otra en una nueva unidad.”²⁰ Es precisamente a

¹⁸ Hegel, “El arte desde el punto de vista filosófico” (tomado de su *Introducción a la estética*) en AAVV, *Ensayistas alemanes (siglos XVIII-XIX)*, CONACULTA, México, 1995, p. 124.

¹⁹ Cfr. Carta II, *op. cit.*

²⁰ Ernst Cassirer, *Kant, vida y doctrina*, F.C.E., México, 1993 (1ª. edic. en alemán 1918 y en español 1948), p. 319.

lo que aspira Kant, a la superación de toda antítesis llevada a una unidad, asunto resuelto por la facultad de juicio. A decir del propio Kant en su *Crítica del juicio*:

La facultad del juicio no se ve sometida, como desde el punto de vista empírico, a la heteronomía de las leyes de la experiencia: se da a sí misma su ley con vistas a los objetos de esta complacencia tan pura, lo mismo que la razón lo hace con vistas a la capacidad de apetencia; y se ve referida, tanto con respecto a esta posibilidad interior que se da en el sujeto como con respecto a la posibilidad externa de una naturaleza concordante con ello, a algo que se halla en el sujeto mismo y fuera de él, que no es naturaleza ni tampoco libertad, pero que, sin embargo, se halla enlazado con lo que sirve de fundamento a ambas, o sea con lo suprasensible, en lo que la capacidad teórica se combina con la capacidad práctica para formar una unidad [...]²¹

En primer lugar, vemos la defensa de Kant de un Juicio autónomo, no heterónimo, que es a lo que aspira este filósofo que se dé en el sujeto; en segundo lugar, la capacidad vinculante de lo teórico con lo práctico.

Según Simón Marchán Fiz, Kant sistematiza las categorías y temáticas heredadas, pretende hallar el principio *a priori* que justifique a la estética, fundarla de un modo trascendental. Fiz menciona que

La pretensión del juicio estético por mediar en el sistema, por tender un puente entre la *Crítica de la Razón pura* (1781) y la *Crítica de la Razón práctica* (1788), es el *leit motiv* de la nueva. En efecto, la *Crítica del juicio*, en cuanto disciplina filosófica y como facultad del sentimiento de *placer* y de *dolor*, lleva a cabo una mediación entre la facultad de conocer o entendimiento y la razón práctica, la facultad de *desear*, orientada a la noción de libertad.²²

²¹ Citado en *Ibíd.*, p. 388. En este fragmento notamos la inferencia de la noción de *juego y libertad*, tratados más delante en este apartado sobre Kant. Por lo pronto, podríamos dar una definición general que Kant hace del juicio: “El juicio, en general, es la facultad de pensar lo particular como contenido en lo universal.” “Introducción” en su *Crítica del Juicio*, (trad. Manuel García Morente, edic. Juan José García Norro y Rogelio Rovira), Tecnos, Madrid, 2007, p. 89.

²² Simón Marchán Fiz, *op. cit.*, pp. 41-42.

El pensamiento de Kant nos lleva a un movimiento lúdico en el que se ven conjugadas las facultades del entendimiento y de la razón, donde la imaginación es vinculante pues establece su *libre juego*.

Habrá que recordar que para Kant el *entendimiento* corresponde a la *facultad de conocer*, es decir, hace referencia al *conocimiento*, a lo *verdadero*, alude a los conceptos de la *Naturaleza* y es la base del conocimiento *teórico*; de ello trata en su primera *Crítica*, la *Crítica de la razón pura*. Por otra parte, la *razón* corresponde a la *facultad de desear*, es decir, se refiere a lo *bueno*, al *deber*, hace alusión a los conceptos de la *libertad* siendo la base de los preceptos *prácticos*; de esto trata en su segunda *Crítica*, la *Crítica de la razón práctica*. Finalmente, es en su tercera *Crítica*, la *Crítica del juicio*, donde vincula en un tercer concepto las anteriores: el *juicio*, que corresponde a la *facultad del sentimiento de placer o dolor*; en él interviene la *imaginación* a través de lo *bello* y lo *sublime*.

Es así como su tercera *Crítica* se vuelve una síntesis de las dos anteriores. En ella se establece el *juego de las facultades*.

1.2 Concepto de Juego

Según Argudín, el concepto de juego que introduce Kant en su *Crítica del juicio*, y con el que define la actitud estética, “se refiere a la actitud estética como a un estado donde el intelecto y la sensibilidad, el pensamiento y la percepción, y finalmente la mente y el mundo, entablan una relación de juego [...]”²³ Observamos en esta noción una serie de conceptos antagónicos vinculados por el juego en el que la subjetividad es núcleo y parte

²³ Luis Argudín, *op. cit.*, p. 103.

activa para dicho movimiento, pues Kant habla de una actitud, de un estado de ánimo que, incluso, ha de poder ser comunicable, compartible y válido para cualquiera²⁴ (esta noción nos llevará más adelante al concepto de belleza).

Del mismo modo, Schiller intenta la superación de contrarios y su respectiva conciliación o armonía en el *libre juego de las facultades*. El éxito de la estética lúdica en Schiller, comenta Marchán Fiz,²⁵ obedece, en gran parte, a una administración acertada y enriquecida de la herencia kantiana, al convertir sus previsiones en articulación de la estética sin más.

Por su parte, Argudín comenta al respecto:

Schiller concentra la propuesta kantiana en la experiencia del “juego”, llegando a sostener que el juego crea un mundo propio, un espacio alternativo, diferente al mundo real, donde la “apariencia” enmarca, entrecomilla, enfoca y separa un espacio de mundo para su contemplación.²⁶

De esta manera, la noción de *juego*, que para Kant se da en las facultades de conocer como vínculo comunicante, la retomará Schiller, *motu proprio*, en su educación estética, tomándolo como un tercer impulso en el ser humano (los otros dos son el impulso formal y el impulso sensible) que, de la misma manera que en el pensamiento de Kant, es vinculante. Sin embargo, Schiller trasciende esta posición al afirmar que *el hombre sólo es hombre cuando juega*, “[...] sólo juega el hombre cuando es hombre en el pleno sentido de la palabra, y sólo es plenamente hombre cuando juega.”²⁷ Aquí mismo, Schiller señala el

²⁴ Véase *Crítica del juicio*, *op. cit.*, §9.

²⁵ *Op. cit.*, p. 46.

²⁶ *Op. cit.*, p. 16.

²⁷ Schiller, *Sobre la educación estética del hombre*, Carta XV, en *Escritos sobre estética*, *op. cit.*, p. 155.

aspecto lúdico de la belleza “[...] el hombre, con la belleza, no debe hacer *más que jugar*, y el hombre no debe jugar *nada más que con la belleza*.”²⁸

Esto quiere decir que, si hablamos de juego como la con-jugación de las facultades, entonces el ser humano es donde hace un esfuerzo por efectuar sus capacidades en una combinación, en un carácter holístico con pretensiones de armonicidad.

Así, la educación estética en Schiller, afirma Gennari, parece consagrarse a la tarea de reunificar la razón, la moral y la belleza que se habían mantenido separadas en las tres *Críticas* de Kant, ya que Schiller plantea que en el alma humana, en su desarrollo de la disposición estética, “[...] la ley moral interactúa con la razón y ésta armoniza con la sensibilidad y el sentimiento por medio de la belleza. El elemento estético conduce al hombre a la libertad de la razón, de la moral y, finalmente, de la política.”²⁹ Es decir, deja fuera toda posibilidad de coerción o sometimiento, de manipulación e inconsciencia. Perciera opuesto a toda ley que es comúnmente coercitiva o impuesta, pero precisamente se trata de anular ese sentido de la ley moral.

Para Kant,

La espontaneidad en el juego de las facultades del conocimiento, cuya concordancia encierra el fundamento de ese [sentimiento de] placer, hace el concepto pensado aplicable en sus consecuencias para instituir el enlace de la esfera del concepto de la naturaleza con la del concepto de la libertad, en cuanto favorece al mismo tiempo la receptividad del alma para el sentimiento moral.³⁰

²⁸ *Idem.*

²⁹ Mario Gennari, *op. cit.*, p. 122.

³⁰ Immanuel Kant, “Introducción”, en su *Crítica del Juicio*, *op. cit.*, pp. 110-111.

En este juego, Kant insta a que hay una especie de preparación o asimilación para que despierte o se desarrolle en el ser humano su carácter moral, asunto pues retomado por Schiller, siendo una de las líneas a las que pretendemos aterrizar y defender en esta tesis.

Nos encontramos entonces con la relación entre belleza, libertad y juego en la síntesis de distintas facultades, ya que, como señala Hegel, “Kant concibe el juicio estético al afirmar que no es el producto del entendimiento como tal, es decir, de nuestra facultad de formar conceptos, ni de la intuición sensible a modalidades tan variadas, sino del libre juego del entendimiento y de la imaginación.”³¹

La *imaginación* en Kant es un concepto clave en el *juego de las facultades*, pues será el puente que las vincule. Es así como en la contemplación, nos indica Cassirer, “en vez de desintegrar y aislar las partes y de descubrir sus relaciones de supraordinación y subordinación con vistas a una clasificación conceptual, trátase de captarlas a todas en conjunto y de agruparlas en una visión total dentro de nuestra imaginación.”³² En ésta encontramos el término medio que posibilita el *juicio* (*juicio de gusto* ante la representación de lo bello), siendo parte activa en el *libre juego* de las facultades. Ello nos remite a la noción de libertad.

Y dicho sea de paso, la noción de libertad nos remite a su vez a la noción de lo bello. “Según Kant, llamamos bello a un objeto cuando sus formas se ajustan al movimiento libre de la imaginación [...] Kant llama bellezas puras a las formas libres [...]”³³ Para Kant la libertad significa estar fuera de toda heteronomía.

³¹ Hegel, *op. cit.*, p. 125.

³² *Op. cit.*, p. 362.

³³ Luis Argudín, *op. cit.*, p. 111.

1.3 Concepto de Libertad

Así pues, otro de los temas centrales en Kant es la *libertad*. A ésta aludirá constantemente en sus escritos como el concepto que vertebra la filosofía práctica. La otra filosofía, la teórica, la circunda el concepto de naturaleza.³⁴ En estas dos esferas heterogéneas, Kant nos habla del abismo que se ha abierto entre ellas, pues señala críticamente:

[...] se ha abierto un abismo infranqueable entre la esfera del concepto de la naturaleza como lo sensible y la esfera del concepto de [176] (*sic*) la libertad como lo suprasensible, de tal modo que del primero al segundo (por medio del uso teórico de la razón) ningún tránsito es posible [...]³⁵

Sabemos del dualismo de contrarios en pugna en el decurso del pensamiento de occidente, sin embargo, Kant, ya indicamos, es uno de los grandes conciliadores de conceptos antagónicos, pues, a pesar de reconocer ese *abismo infranqueable* entre una filosofía teórica y una práctica, o, de otro modo, entre lo sensible y lo suprasensible, trata de encontrar esa unión o vínculo que haga posible su comunión, ya que, como enuncia García Norro y Rovira,

[...] tiene que ser posible un enlace entre la parte teórica y la parte práctica de la filosofía, sencillamente porque ambas se refieren a la misma naturaleza sensible: la filosofía teórica, para conocer sus leyes; la filosofía práctica, para realizar en ella lo mandado por las leyes morales, y cumplir así el propósito último de la filosofía, que no es otro que el moral.³⁶

Atendiendo a lo anterior, Kant asevera en su tercera *Crítica*:

³⁴ Al respecto ya habíamos comentado en la primera parte del presente apartado, sin embargo, será necesario retomar tales conceptos para abordar el tema de la libertad, pues Kant los vincula.

³⁵ Immanuel Kant, *op. cit.*, p. 86.

³⁶ Juan José García Norro y Rogelio Rovira en la “Introducción” a la *Crítica del Juicio*, *op. cit.* pp. 39-40.

El concepto de libertad debe realizar en el mundo sensible el fin propuesto por sus leyes, y la naturaleza, por tanto, debe poder pensarse de tal modo que al menos la conformidad a leyes de su forma concuerde con la posibilidad de los fines, según leyes de libertad, que se han de realizar en ella. Tiene, pues, que haber un fundamento para la unidad de lo suprasensible, que yace a la base de la naturaleza, con lo que el concepto de libertad encierra de práctico; el concepto de ese fundamento, aunque no pueda conseguir de él un conocimiento ni teórico ni práctico, y por tanto, no tenga esfera característica alguna, sin embargo hace posible el tránsito del modo de pensar según los principios de uno al modo de pensar según los principios del otro.³⁷

Es entonces en el concepto de libertad en el que descansa la resolución de la problemática de supuestos antagónicos irreconciliables, pues ésta se da —aunque de distintos y correspondientes modos— tanto en lo teórico como en lo práctico. Entonces, este planteamiento en el pensamiento kantiano despunta en una filosofía moral, cuya comprensión de leyes (plano teórico) se vuelve vano sin su quehacer efectivo (plano práctico), aunque a lo primero Kant lo denomine como filosofía de la naturaleza y a lo segundo propiamente como filosofía moral, pero Kant los vincula sistemáticamente.

Al respecto, Kant señala agudamente en su *Introducción a la Crítica del Juicio*:

[...] hasta ahora ha dominado un empleo erróneo de esas locuciones [*filosofía de la naturaleza y filosofía moral*] en la división de los diferentes principios, y, con ello, también de la filosofía, pues tomando por una misma cosa lo práctico según conceptos de la naturaleza y lo práctico según [172] el concepto de libertad, se ha hecho así, bajo las mismas denominaciones de filosofía teórica y práctica, una división por medio de la cual, en realidad, nada estaba dividido (puesto que ambas partes podían contener principios de la misma clase).³⁸

Tampoco se trata de una confusión de las dos esferas, más bien, de una distinción que no lleve al aislamiento sino a la autonomía de las facultades. Enfatizamos nuevamente que es en el libre juego —no en fusión, ni confusión— donde se vinculan una con otra.

³⁷ *Op. cit.*, p. 86.

³⁸ *Op. cit.*, p. 80.

Cassirer, en su obra sobre Kant, nos comenta:

De la autonomía del entendimiento puro y de su ley general brotó la naturaleza como el objeto de la experiencia científica; de la autonomía de lo moral surgió el concepto de la libertad y de la autodeterminación de la razón. Pero no se trata de dos conceptos aislados, sino que existe entre ellos un necesario entrelazamiento, ya que el mundo de la libertad *debe* influir sobre la naturaleza y llevar sus postulados a la realidad en el mundo empírico de los hombres y las cosas. Por eso es necesario concebir la naturaleza, por lo menos, de tal modo “que las leyes por las que se rija su forma coincidan, ya que otra cosa no sea, con la posibilidad de los fines que dentro de ella han de ser alcanzados con arreglo a las leyes de la libertad”.³⁹

Entendimiento-Naturaleza-Experiencia científica y Moral-Libertad-Razón, trilogías de conceptos que se consecuentan primero entre sí mismos y en segundo lugar se entrelazan con sus opuestos, dejando en claro la mutua necesidad para la conciliación, y armónica convivencia.

En el caso de Schiller, antepone la belleza a la libertad, ya que argumenta que “[...] para resolver en la experiencia el problema político, precisa tomar el camino de lo estético, porque a la libertad se llega por la belleza.”⁴⁰ La política es una *praxis* en la que va implícita la libertad, de ahí que Schiller considere la necesidad de la vía estética en primera instancia para, luego entonces, llegar a la libertad. Así vamos vislumbrando el carácter político de la filosofía estética de Schiller, política impensable para él sin una inferencia de la belleza debido a su índole libre.

³⁹ *Op. cit.* p. 389.

⁴⁰ Schiller, *Sobre la educación estética del hombre*, Carta II, *op. cit.*, p. 101.

1.4 Concepto de Belleza

Una vez visto que, para Schiller, hay una necesidad de la belleza que nos conduzca a la libertad, veamos pues de qué modo concibe Kant, su precursor, a esta primera.

En su primer párrafo de la *Crítica del juicio*, Kant postula las condiciones generales que posibilitan y permiten la vivencia de un juicio estético, éste remite a la sensibilidad, al gusto, a un estado de sentimiento, es la representación sensible del sujeto. Dicha representación es el efecto (sentirse afectado) que producen los objetos sobre quien los contempla. Este dinamismo es subjetivo en Kant, pues el sentimiento de placer (que experimenta el sujeto al ser afectado) emana de la concordancia del juego de la imaginación y el entendimiento. Por tanto, no se obtiene un juicio de conocimiento o juicio lógico sino un juicio estético. Es así como se da la representación de lo bello.⁴¹

Pero ¿qué es la belleza para Kant? Como lo expone nítidamente Rüdiger Safranski,

[...] es aquello que nos permite el libre juego de la imaginación [...] Es libre porque no obedece a ningún deseo, porque es «desinteresado» [...] Es libre también porque no cae bajo imperativos morales, y finalmente porque no tiende a obtener conocimientos; la imaginación es inducida a aquel juego en el que sus propias fuerzas se dejan libres.⁴²

En Kant, lo bello es la única desinteresada y libre satisfacción respecto a los sentidos y la razón, porque de lo contrario, hablaríamos de lo agradable que place privativamente a los sentidos, y de lo bueno conforme al dictamen de la razón y la buena voluntad. La satisfacción se da en la libre complacencia. De estas nociones emana una acepción de lo bello en el primer momento de la *Crítica del juicio*, según la cualidad, la cual está vinculada al concepto de gusto: “*Gusto* es la facultad de juzgar un objeto o una

⁴¹ Véase *Crítica del juicio*, *op. cit.*, §1.

⁴² Rüdiger Safranski, *Schiller o la invención del idealismo alemán*, Tusquets, Barcelona, 2006, p. 350.

representación mediante una satisfacción o un descontento, *sin interés alguno*. El objeto de semejante satisfacción llámase *bello*.⁴³ Es a lo que aludíamos con Safranski.

En el segundo momento del juicio de gusto, a saber, según su cantidad, “*Bello* es lo que, sin concepto, place universalmente.”⁴⁴ Esta noción la tomará literalmente Schiller en el desarrollo de su pensamiento aunándolo a la de razón práctica como principio de autodeterminación o libertad.⁴⁵ Esto se verá desarrollado en una de las obras filosóficas de Schiller, el *Kallias*, en la que trata de encontrar un fundamento objetivo de la belleza el cual reposa en la razón práctica, “[...] en el principio de autodeterminación —aclara Feijóo—, pero no en el sentido de que Schiller haya identificado previamente «razón estética» y razón práctica, belleza y moralidad, sino que el carácter objetivo de la belleza se establece, en virtud de la función *reguladora* de la razón práctica, en analogía al principio de autonomía.”⁴⁶ De lo anterior se desprende en Schiller la noción de belleza en analogía a la libertad, pues, para él, la *belleza es libertad en apariencia y sólo la libertad es el fundamento de lo bello*.⁴⁷

Existen otras dos definiciones de belleza en Kant, la del tercer momento que se refiere al juicio de gusto según la relación: “*belleza* es forma de la *finalidad* de un objeto en cuanto es percibida en él *sin la representación de un fin*.”⁴⁸ En este sentido, la belleza carece de fin final, es decir, puesto que es desinteresada, no tiene otra finalidad más que en sí misma. Esta otra noción también la heredará Schiller.

⁴³ *Crítica del Juicio* §5, *op. cit.*, p. 123.

⁴⁴ *Ibid.*, §9, p. 133.

⁴⁵ *Cfr.* Feijóo, Estudio introductorio a las *Cartas sobre la educación estética*..., p. XXXIV.

⁴⁶ *Ibid.*, p. XXXV.

⁴⁷ Véase Schiller, *Calias o sobre la belleza en Escritos sobre estética*, *op. cit.*, p. 34

⁴⁸ *Crítica del Juicio* §17, *op. cit.*, p. 152.

Por último, la noción del cuarto momento en la *Crítica del Juicio*, según la modalidad: “*bello* es lo que, sin concepto, es conocido como objeto de una *necesaria* satisfacción.”⁴⁹ En síntesis, lo bello carece de concepto, es desinteresado, es una finalidad en sí mismo y, sin embargo, es necesario para experimentar lo estético.

De este modo —atendiendo a Argudín—, es fundamental para la estética kantiana y el punto de partida para el pensamiento de Schiller, la idea de que el ser humano revele una naturaleza espiritual cuando se detiene a contemplar lo bello, pues Kant afirma en su primera parte de la *Crítica del Juicio* que el ser humano que se detiene a apreciar la belleza de la naturaleza revela una propensión hacia el carácter moral. Dicho sea en palabras de Kant:

Admito ciertamente de buen grado que el interés en lo *bello del arte* [...] no ofrece prueba alguna de que se posea un modo de pensar devoto de principios morales o solamente inclinado a ellos; pero afirmo, en cambio, que tomar un interés inmediato en la belleza de la naturaleza, [] es siempre un signo distintivo de un alma buena, y que, cuando ese interés es habitual y se une de buen grado con la *contemplación de la naturaleza*, muestra al menos una disposición de espíritu favorable al sentimiento moral.⁵⁰

Vemos así que el concepto de belleza, sobre todo dirigido a la contemplación de la naturaleza, en el caso de Kant, está ligado al de moral en el carácter de que refleja en quien la contempla una apertura ante la posibilidad de dejarse sentir afectado, un sentimiento de “interés desinteresado” que para Kant será *conditio sine qua non* para la experiencia estética.

⁴⁹ *Ibíd.*, §22, p. 157.

⁵⁰ *Ibíd.*, §42, p.224.

Destaquemos que esta es una de las diferencias entre Kant y Schiller: la superioridad de la belleza natural en Kant, y la del arte en Schiller. Gadamer nos lo explica de la siguiente manera:

Naturalmente el significado del arte tiene también que ver con el hecho de que nos habla, de que pone al hombre ante sí mismo en su existencia moralmente determinada. Pero los productos del arte sólo están para eso, para hablarnos; los objetos naturales en cambio no están ahí para hablarnos de esta manera. En esto estriba precisamente el interés significativo de la belleza natural, en que no obstante es capaz de hacernos consciente nuestra determinación moral.⁵¹

Pero el mismo Gadamer señala que, no obstante, después Kant le hará justicia al arte al decir que “[...] el arte debe «considerarse como naturaleza», esto es, que debe gustar sin que advierta la menor coacción por reglas cualesquiera.”⁵² Sin embargo, Kant le sigue concediendo supremacía a la naturaleza, aunque intente reivindicar la importancia del arte al considerarlo *como* naturaleza. Schiller también lo hará en algún momento, pero él sí le da mayor prioridad al arte.

Por otro lado, el concepto de belleza también se vincula con el de libertad, debido a que

El apreciar la belleza de la naturaleza —según Argudín—, y en grado mayor lo sublime, delata un estado de espíritu ya no completamente hundido en las pulsiones mecánicas de la psique [...] La propuesta de Kant, que Schiller continúa, es que la libertad, fundada únicamente por la voluntad guiada mediante la razón [...] tiene una puerta de acceso al mundo real, físico de los hombres.⁵³

Es de tal modo —continúa Argudín—, que el tema de la libertad es el eje de todo el pensamiento en Kant y Schiller. Y es precisamente en la libertad el campo que corresponde

⁵¹ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método I*, Sígueme, Salamanca, 2003, (10 ed.), p. 85.

⁵² *Ibíd.*, p. 86.

⁵³ Luis Argudín, *op. cit.*, p. 16.

a la moralidad, y, a su vez, propiciado y desplegado en la belleza. En este mismo sentido, Rosario Acosta en un ensayo de Schiller nos señala que lo sublime, más aún que la experiencia estética, introduce al ser humano en un mundo distinto, a una actitud distinta frente al mundo.⁵⁴ Será porque en lo sublime reconocemos nuestra finitud, nuestra vulnerabilidad y que, no sólo es singular, sino que la compartimos como género humano.

Pero ¿de qué mundo y actitud distintos estaríamos hablando? Es pues esta posibilidad de transformación de la mirada, y consecuentemente de la actitud (asimismo de los actos), una posibilidad de transformación hacia una actitud moral.

1.5 Concepto de Moralidad

Comencemos dando una noción general de lo que entiende Kant por *moralidad*, que es a la que aludimos en nuestra tesis incorporada a la acepción de Schiller. “La moralidad es, pues, la relación de las acciones con la autonomía de la voluntad, esto es, con la posible legislación universal, por medio de las máximas de la misma.”⁵⁵ El concepto de moralidad corresponde a la esfera de la filosofía práctica, por tanto, está ligada ineludiblemente al concepto de libertad, ya que

[...] la moralidad nos sirve de ley, en cuanto que somos seres racionales, tiene que valer también para todos los seres racionales, y como no puede derivarse sino de la propiedad de la libertad, tiene que ser demostrada la libertad como propiedad de la voluntad de todos los seres racionales [...]⁵⁶

⁵⁴ Cfr. Rosario Acosta, “La ampliación de la estética: La educación estética de Schiller como configuradora de un espacio compartido”, en: *Schiller, arte y política* (ed. Antonio Rivera García), edit.um (Ediciones de la Universidad de Murcia), España, 2010, pp. 70-71.

⁵⁵ Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, 9ª. ed., Porrúa, México, 1996, p. 51.

⁵⁶ *Ibíd.*, p. 56.

Por tanto, la ley moral —que, para que sea tal ha de ser una ley que viene desde dentro—, es universal y nada excluyente para todos los seres humanos. Es así como —señala Cassirer— “[...] de la autonomía de lo moral surgió el concepto de la libertad y de la autodeterminación de la razón.”⁵⁷ Recordemos que el concepto de autonomía es clave en Kant para la postulación de su teoría moral, pues de lo contrario, toda legislación heterónoma va en contra de la libertad siendo, por tanto, “[...] el origen de todos los principios ilegítimos de la moralidad.”⁵⁸

De esta manera, vemos cómo la filosofía kantiana apunta a un ejercicio efectivo de ésta, pues, como marca Hegel,

[...] el reconocimiento de una irreductible oposición entre el pensamiento subjetivo y la realidad objetiva, entre lo universal abstracto y lo particular sensible de querer condujo a Kant al descubrimiento de que es en la moral, en donde esta oposición reviste el carácter más agudo, y lo ha resuelto [...] al situar al espíritu práctico por encima del espíritu teórico.⁵⁹

No perdamos de vista que la subjetividad ocupa el puesto fundamental como núcleo dinámico y decisivo, puesto que es en ésta en quien se da la representación (imaginación, juicio estético), la contemplación (sentimiento de placer), la autonomía (libertad y moralidad). Al respecto, expone Feijóo:

[...] ese carácter suprasensible de la humanidad constituye el fundamento de la moralidad humana. En la experiencia estética de lo sublime, la imaginación alcanza sus límites, la sensibilidad se ve trascendida y se demuestra, a la vez, la necesidad de las ideas de la razón, es decir, en la experiencia de lo sublime se alcanza un estado de ánimo que fomenta la

⁵⁷ *Op. cit.*, p. 389.

⁵⁸ Kant, *Fundamentación...* p. 52.

⁵⁹ Hegel, *op. cit.* p. 124.

moralidad [...] hace que el hombre, en confrontación con el carácter sensible de la imaginación, «sienta» su propia determinación de «ser libre y racional».⁶⁰

Es pues en lo sublime donde se entrelazan el “interés” estético y el moral. Es así como —menciona Feijóo, atendiendo a la *Crítica del Juicio*— el fenómeno de lo sublime⁶¹ es el puente que une estética (belleza) y moralidad. Y si la experiencia estética implica belleza y sublimidad, es a raíz de esta última como la belleza puede ser interpretada junto con la moralidad, llegando así a la definición que atribuye a la belleza el carácter de símbolo de la moralidad.⁶² Como nos indica Feijóo:

La analogía entre estética y moralidad es, por una parte, una analogía estructural entre desinterés estético (placer desinteresado), e interés moral; entre libertad (juego libre de las facultades) de la imaginación, y libertad de la voluntad en las acciones morales; así como la validez universal de ambas. Por otra parte, la analogía entre belleza y moralidad alude al principio de relación entre lo estético y lo suprasensible, una tesis de consecuencias determinantes para la consideración antropológica de la teoría estética de Schiller.⁶³

La belleza entonces, ya lo indicábamos, no admite ningún concepto, y esto mismo constituye para Kant —a decir de Feijóo— un símbolo de la imposibilidad de exponer intuitivamente el carácter desproporcionado, suprasensible, de la belleza.

El concepto mismo de símbolo (un concepto fundamental para la estética)⁶⁴ implicaría ya, sin embargo, la negación de la restricción kantiana. El símbolo establece la unidad interna del símbolo y de lo simbolizado —de la belleza y de la moralidad. En el símbolo coinciden, como una conjunción de dos cosas que se pertenecen la una a la otra, la apariencia sensible (el símbolo: la belleza) y la significación suprasensible (la moralidad).

⁶⁰ Jaime Feijóo, *op. cit.* p. XXV.

⁶¹ Para Kant, “«Sublime es aquello en comparación con lo cual toda otra cosa es pequeña» (250) «... es lo que, sólo porque se puede pensar, demuestra una facultad del espíritu que supera toda medida de los sentidos» (250).” *Crítica del Juicio*, “Anexos”, *op. cit.*, p. 457.

⁶² *Cfr. Crítica del Juicio*, § 59.

⁶³ Feijóo, *op. cit.*, pp. XXVI-XXVII.

⁶⁴ Aquí Feijóo hace referencia a Gadamer en su obra *Verdad y Método*, *op. cit.*

Será por este camino como Schiller fundamentará el principio de la belleza en la razón práctica, en la idea de libertad.⁶⁵

De este modo, nuevamente observamos que es imposible disociar una trama de conceptos kantianos retomados por Schiller, a saber: belleza, moralidad y libertad. Y dando continuidad a lo antes dicho, Kant nos explica al final de su §59 “*De la belleza como símbolo de la moralidad*”, cómo el *gusto* hace posible el tránsito de lo sensible al interés moral, pues dice que hay objetos que

[...] excitan sensaciones que encierran algo análogo a la consciencia de un estado de espíritu producido por juicios morales. El gusto hace posible, por decirlo así, el tránsito del encanto sensible al interés moral habitual, sin un salto demasiado violento, al representar la imaginación también en su libertad como determinable conformemente a un fin para el entendimiento, y enseña a encontrar, hasta en objetos de los sentidos, una libre satisfacción, también sin encanto sensible.⁶⁶

Recordemos la definición de *gusto* en Kant (*ut supra*) como la facultad de juzgar un objeto o una representación mediante una satisfacción o un descontento, *sin interés alguno*, al objeto de semejante satisfacción es lo que Kant denomina *bello*. Por lo tanto, podríamos decir que el juego es a la belleza lo que la libertad a la moral.

Lehmann señala que la doctrina moral de Kant es moral de la razón, “la identidad entre lo bueno y lo bello, entre la bondad y la felicidad, constituye allí el concepto lógico y estricto del deber [...]”⁶⁷ En Schiller, idea opuesta a Kant, la «moral bella» será la que esté más elevada con respecto a la de la razón.⁶⁸

⁶⁵ Feijóo, *op. cit.*, pp. XXVII-XXVIII.

⁶⁶ *Crítica del Juicio*, *op. cit.*, p. 286.

⁶⁷ Rudolf Lehmann (1929), *Schiller y el concepto de la educación estética*, (trad. Rosario Fuentes), Ediciones de la Lectura, Madrid, 1980, p. 55.

⁶⁸ *Cfr. Ibid.*, p. 63 y ss.

Para finalizar, tomaremos una de las ideas expuestas por un estudioso de Schiller, Jacinto Rivera, ante la pregunta que él mismo plantea, tratando de mostrar las razones que recoge el texto kantiano —en el interés de presentarlo como antecedente en Schiller—, tal cuestión es la siguiente: ¿para qué le es necesaria al sujeto la belleza y el ámbito de lo estético en general? A lo cual responde: “En la mirada estética se hace posible la comprensión reflexiva de la singularidad del objeto y del sujeto [...] En la contemplación estética... nos paramos en la singularidad del objeto bello, jugamos con su forma, y nos detenemos (*verweilen*) gozosamente en ella.”⁶⁹ Es así que —añade— el cambio cualitativo de mirada da entrada a la experiencia estética (por eso Kant comienza el análisis de lo bello por la categoría de cualidad).

Pudiéramos considerar esa lente a través de la cual habremos de comprendernos como humanos, como naturaleza, organicidad, y captemos esa unidad que somos no sólo como individuos sino como Naturaleza —incluso, como Universo.

Podríamos resumir parte esencial de la *Crítica del Juicio* en el siguiente texto que nos proporciona Rivera, en el que, asimismo, hace una reflexión de su tangibilidad:

[...] este pararse en la singularidad del objeto hace a su vez que éste nos sirva de espejo en donde el sujeto se comprenda en su propia singularidad, en su interés singular de libertad y naturaleza, de proyecto y facticidad (Heidegger), en su modo concreto de ser-en-el-mundo, tanto natural (bello-natural) como interpersonal o social (lo bello artístico). Esa singularidad no se alcanza a comprender a través de un concepto, sino que dicha conciencia es un sentimiento, y en concreto de un sentimiento reflexivo, como lo requiere un logos completo. La reflexión sobre la mera forma introduce una cierta distancia respecto a la seriedad de los intereses materiales (tanto pragmáticos como prácticos) y deja espacio-

⁶⁹ *Op. cit.*, p. 5.

tiempo para explorar (jugando) múltiples formas, es decir, múltiples posibilidades de ser-en-el-mundo [...] ⁷⁰

Es así como el pensamiento kantiano nos proporciona no sólo ese sentido de ser fundamento en Schiller, sino que, *per se*, nos da mayores elementos para legitimar esa necesaria educación estética del ser humano y, más aún, impregnada de ese sentido moral que, consideramos, nos reconduciría al reconocimiento del otro.

Vayamos ahora a escuchar a Schiller, que tanta falta hace abrir nuestros oídos, nuestro entendimiento y razón —entrar en su *juego*—, para apreciar, reflexionar y revalorar su pensamiento filosófico, su postura estética que, de algún modo, ha sido menoscabada (o poco explorada) sin mayor razón y que hay tanto que nos aporta y nos muestra en sus escritos filosóficos y literarios.

⁷⁰ *Ídem.*

II. LA EDUCACIÓN ESTÉTICA EN SCHILLER

Una de las principales obras filosóficas de Schiller —si no es que la mayor—, es *Cartas sobre la educación estética del hombre*, obra que será motivo de reflexión y análisis en este segundo apartado posibilitando tomar las ideas expuestas por Schiller como fundamento y eje directriz de nuestra propuesta, pues pretendemos encontrar en dicho autor argumentos que hagan viable y factible nuestra preocupación actual posiblemente redimida por la estética, argumentos que nos lleven en primera instancia a una defensa teórica-conceptual y en segunda a un plano práctico y efectivo.

Para tal efecto, comentábamos al inicio de esta tesis acerca de la revaloración de su planteamiento *estético-ético-político*, tratando de encontrar con más nitidez la conexión existente entre una ética y una estética en Schiller y su posible carácter de mutua necesidad.

Esta obra sobre la educación estética se identifica, a decir del propio Schiller, con lo bello y el arte, en la que toma como mayor base de sus afirmaciones principios kantianos,⁷¹ asimismo, es, según Marchán Fiz,⁷² el eslabón entre la estética kantiana y el idealismo romántico. Uno de los retos de las *Cartas* —continúa Fiz— es la recuperación de la totalidad como superación de la unidad perdida, tarea que será asignada a la estética fungiendo como mediadora ante la escisión del ser humano (tanto consigo mismo como con el mundo que le rodea). A decir de Marchán Fiz,

En Schiller, la función mediadora aparece gracias a la confrontación reiterativa entre la *sensibilidad* y la *razón*, la cual, a su vez, genera otras oposiciones como las existentes entre la *materia* y la *forma*, la *necesidad* y la *libertad*, lo *pasivo* y lo *activo*, cadena que se

⁷¹ Vid. Carta I; también véase el apartado anterior.

⁷² Cfr. Simón Marchán Fiz, *La estética en la cultura moderna*, cap. III, *op. cit.*

condensa en dos impulsos básicos: el *sensible* y el *formal* [...] La mediación estética viene exigida por el apremio de neutralizar los enfrentamientos entre los dos impulsos citados [...] El resultado es el tercer impulso, que reúne a los dos anteriores y actúan unidos: el *impulso lúdico o del juego* [...] ⁷³

Y es precisamente en el impulso del juego (el juego de las facultades, decía Kant) donde se dará la conciliación de los otros dos impulsos contrarios en el ser humano.

Cabe decir que Schiller acude en sus *Cartas* tanto a los sentimientos (lo sensorial) como a los principios (el entendimiento) aunque claramente estas cartas van dirigidas al entendimiento, incluso el mismo autor se disculpa de si sus investigaciones lo alejan del sentimiento. Schiller —menciona Humboldt— busca el dominio y la libre consonancia del material sensible con la idea y mediante ella. ⁷⁴ Esto nos da una noción de su enfoque, pues va en vistas de superar la necesidad física para centrarse en una necesidad moral.

Una observación que podemos hacer en esta obra —concretamente en su primera Carta—, es que Schiller se asume como profesor o maestro (educador) en el momento en que expone, profesa o enseña su pensamiento sobre la educación del Hombre, cuya interesante postura nos la hace ver al considerarlo más que un deber, una inclinación (carácter subjetivo) y, más que una obligación, una necesidad (carácter objetivo). ⁷⁵ Pero no lo hace de manera autoritaria o impositiva ya que el discípulo, aquél que estará atento a sus cartas, es *un corazón con libertad de espíritu*. ⁷⁶ Asimismo, se puede entender como una educación cordial (del lat. *cor, cordis* = corazón), es decir, una educación de los *corazones*, término utilizado por Schiller.

⁷³ *Op. cit.*, p. 73.

⁷⁴ *Cfr.*, Humboldt, *Escritos sobre Schiller, op. cit.*, p. 63.

⁷⁵ Este es un buen punto de reflexión para quienes se dedican al ámbito educativo, ya que esto denota un sentido vocacional de todo educador.

⁷⁶ *Cfr. Sobre la educación estética del hombre, Carta I, en Escritos sobre estética, op. cit.*, p. 98.

También cabe señalar que, siendo una obra redactada en forma epistolar, podríamos entenderla quizá en un sentido más íntimo o afectivo, además de tener como remitente a *un corazón* que, según Schiller, ha de saber sentir y manejar con toda su fuerza la defensa de la causa de la belleza.

Schiller expresa en su obra un gran ímpetu, sin embargo, solicita —o exige— la compañía (discípulo) de *un corazón que arda entusiasta por el bien de la humanidad, un espíritu profundo en el pensar y liberal en la emoción de universal ciudadano.*⁷⁷ Este acompañamiento entonces amerita una con-cordancia, pues Schiller hace saber su emoción ante la coincidencia de ingenios. Desde el modo de dirigirse, de hablar a su destinatario, sugiere su profunda convicción y deseo de ser escuchado para lograr transmitir sus ideales de tan anhelante y necesaria educación estética.

Pero, ¿qué sentido tiene la educación estética para Schiller? Es imprescindible marcar que tiene de trasfondo una propuesta política, esto es —a parecer de Jacinto Rivera—, “[...] educar estéticamente al hombre para que se haga sensible a las ideas morales de la razón y no ocurra lo que sucedió con la Revolución francesa que acabó en el terror.”⁷⁸ No obstante, Rivera hace la observación crítica de que la propuesta de nuestro autor en su formulación de la necesidad de un Estado estético que implique la armonía del hombre con la naturaleza, el desarrollo y libertad creativa, no concretiza en una praxis política, quedándose en el terreno de los principios filosóficos. Sin embargo, habremos de insistir en la factibilidad de los ideales de Schiller, haciendo un esfuerzo por aterrizarlos en una praxis antropológica, social y política, es decir, claro que, más allá del plano filosófico

⁷⁷ Cfr. *Sobre la educación estética del hombre*, Carta II, *op. cit.*, p. 101.

⁷⁸ Jacinto Rivera de Rosales, *op. cit.*

en su nivel teórico, consideramos la efectividad, la tangibilidad en un plano político (*poético*).⁷⁹

De este modo, y para efectos de una mayor comprensión de la pretendida obra, hemos realizado una división de las *Cartas* para ser analizadas, no de manera secuencial sino por temáticas principales, o que, al menos, nos conciernen en nuestro estudio. Es así como una de las preguntas a resolver será: ¿cuáles son los principales conceptos en Schiller desarrollados en sus *Cartas sobre la educación estética del hombre* que puedan servir como fundamento para su posible actualización? De ahí que expondremos los siguientes conceptos en el orden mencionado: la *Crítica a la modernidad*, la interacción *Belleza-Juego-Libertad*, el *Arte*, la *Educación estética y el Hombre*, la *Voluntad* y, por último, la *Política-Estado*. Estos tres últimos temas los resolveremos en otros dos apartados, el tercero y el cuarto, respectivamente.

Finalizaremos el último apartado con el poema de Schiller *A la alegría*, puesto que éste refleja poéticamente su carácter fraternal como ideal de humanidad.

Recordemos que con ello también pretendemos llegar a la comprensión del siguiente planteamiento de Schiller: *la política como la más perfecta obra de arte* y que, a su vez, *lo político sea resuelto por la estética*, donde finalmente *a la libertad se llegue por la belleza*.

⁷⁹ En un doble significado: relativo a la *póiesis* como *creación* y a la conjunción de ésta con la *ética*.

2.1 Crítica a la Modernidad

“En la época presente domina empero esa exigencia material y doblega bajo la tiranía de su yugo a la humanidad envilecida [...] poco pesa el mérito espiritual del arte, al cual, privado de alientos, huye del ruidoso mercado del siglo.” Friedrich Schiller.

Es pertinente —e inquietante— comenzar hablando acerca de la crítica nada favorable que hace Schiller de su tiempo, de la Modernidad, a pesar de encontrarse ya muy avanzado el pretencioso *siglo de las luces*. En los tiempos presentes, dice Schiller con descontento, figura el salvajismo, instintos generosos y desenfrenados, la molicie, la depravación, siendo la cultura misma su origen.⁸⁰

Schiller pone los ojos en la cultura —más adelante también en el Estado— como la causante de dicho perjuicio de la humanidad. Señala:

La cultura, lejos de ponernos en libertad, desarrolla [...] una nueva exigencia; los lazos de la constricción física nos oprimen [...] el miedo de perder apaga el ardiente deseo de mejorar, y la máxima de la obediencia pasiva se convierte en suprema sabiduría de la vida. Así vemos el espíritu de nuestro tiempo oscilar entre la perversión y la grosería, la monstruosidad y la mera naturaleza, la superstición y la incredulidad moral; sólo el equilibrio del mal suele a veces imponerle un límite.⁸¹

Vemos que Schiller se refiere a la cultura como el constructo social que los propios seres humanos van generando y desarrollando, ese hábitat en el que somos insertos al nacer del cual abrevamos y somos formados según esté determinada. De ahí que haga semejante crítica, pues ha sido el mismo ser humano quien ha creado semejante monstruo, según percatamos la percepción de Schiller.

⁸⁰ Cfr. Carta V, *op. cit.*, pp.109-110.

⁸¹ *Ibíd.*, pp.110-111.

Por otro lado, recordemos que Kant habla del *hombre culto* (cultivado) como aquel sujeto que ha sido educado en una intuición estética y moral y que, por tanto, se aleja de todo lo antes criticado por Schiller. Finalmente, era una de las utopías del *Hombre ilustrado*. Asimismo, expone Safranski, si Kant define la Ilustración como «salida de la humanidad de su culpable minoría de edad», Schiller lo hará en relación con la metáfora de un ponerse-en-camino.⁸² Esto es, un abrirse paso para salir de la ignorancia: *Sapere aude*, dice la reconocida frase kantiana y Schiller acepta tal incitación.

No obstante, toda crítica de Schiller hacia su época que escucharemos en las *Cartas*, denota gran inconformidad y lamento ante la falta de un auténtico aprecio por lo estético, por lo espiritual y lo moral, siendo que una de las pretensiones del siglo XVIII fuera la de dotar de una *buena educación* al pueblo e infundirle un espíritu amante de las bellas artes y del conocimiento.

Marchán Fiz comenta⁸³ que la Ilustración promueve un proceso de emancipación global del Hombre, paralelo a la conciencia que éste obtiene de ser un sujeto autónomo, autosuficiente, donde la estética está comprometida con esos procesos. El pensamiento ilustrado, dice Marchán, culmina con la estética; “[...] la alianza con el arte autónomo depara a la Estética un destino inseparable de la propia historia de la modernidad.”⁸⁴ Entonces, cabe preguntarnos: ¿qué pasó con ese ideal del *Hombre ilustrado* en el que la estética y el arte ocupaban un lugar prominente?

⁸² Cfr. Rüdiger Safranski, *op. cit.*, p. 217.

⁸³ Véase Marchán Fiz, *op. cit.*, cap. I “La autonomía de la estética en la Ilustración”.

⁸⁴ Marchán Fiz, *op. cit.*, p. 13.

Ante tal fallo es que Schiller propone su educación estética del Hombre con el fin de redimir o salvaguardar el carácter espiritual del mismo.⁸⁵ Comenta Schiller en una de sus

Cartas:

En el seno de la más refinada civilidad ha construido su sistema el egoísmo, y, sin sacar la ventaja de un corazón verdaderamente sociable, padecemos todos los males y sufrimientos de la sociedad. Nuestro libre juicio lo sometemos a su opinión despótica; nuestros sentimientos, a sus extravagantes usos; nuestra voluntad, a sus seducciones.⁸⁶

Es decir, que la “civilización avanzada” que trajo consigo la Modernidad, fue construyendo —contrariamente a lo que se aspiraba en ese *espíritu universal*— sociedades materialistas, mecanizadas y superfluas, bajo el dictado de la utilidad (*utilitarismo*), según nos comenta Safranski. Asimismo, “la Ilustración y la ciencia —continúa Safranski— se han mostrado como una «cultura» meramente teórica, como un asunto externo para «bárbaros internos».”⁸⁷ Y ¿cómo eliminar esa barbarie? Si se habla de dientes para afuera pero en el núcleo prevalece la brutalidad. Será a través del *arte bello* que forma y refina (transforma y embellece) los sentimientos, aunque Schiller apuesta aún más por lo sublime. Ésta es una de las propuestas esenciales de este filósofo.

Siguiendo con la crítica que hace nuestro autor a la modernidad, nos habla acerca de un empobrecimiento espiritual del individuo, como nos lo expresa Safranski:

La sociedad «moderna», escribe Schiller, ha hecho progresos en el campo de la técnica, de la ciencia y de la artesanía como fruto de la división del trabajo y de la especialización. A medida que la sociedad en su conjunto se hace más rica y compleja, el individuo se empobrece en lo que se refiere al desarrollo de sus disposiciones y fuerzas.⁸⁸

⁸⁵ Tengamos a consideración que Schiller posee un espíritu romántico, siendo uno de los originadores del *Sturm und drang*.

⁸⁶ Carta V, *op. cit.*, p. 110.

⁸⁷ Safranski, *op. cit.*, p. 403.

⁸⁸ *Ibíd.*, p. 404.

Schiller resalta el evidente avance científico y tecnológico pero hace ver el desfase con respecto al progreso espiritual y anímico. Y desde ese entonces —nos atreveríamos a afirmar—, la humanidad no ha logrado ese, por lo menos, emparejamiento de lo material y utilitario con lo espiritual y desinteresado.

Comparativamente, nada qué ver con la admiración que muestra Schiller por la época antigua en el marcado contraste entre la forma actual de la humanidad y la que tuvo en otras épocas, la de los griegos, cuya naturaleza —comenta— estaba desposada con los encantos del arte y las dignidades de la sabiduría: “vemos en los griegos unidas la plenitud de la forma y la integridad de la materia, la filosofía y la plástica, la delicadeza y la energía, la frescura juvenil de la imaginación y la virilidad de la razón⁸⁹, y todo esto conforma el conjunto de una humanidad⁹⁰ magnífica.”⁹¹ Los griegos —continúa Schiller— recibieron su forma de la naturaleza, que todo lo junta. En los modernos —comenta— hemos proyectado la imagen de la especie rota en pedazos, está fragmentado lo humano; los modernos recibieron su forma del entendimiento, que todo lo separa.⁹²

Para Schiller

La antigüedad griega —señala Safranski— tiene la marca de una relación estética con el mundo. Los elementos vitales de la cultura eran el arte, la danza, la música y, en general, la belleza experimentable sensiblemente bajo todos los aspectos. [...] La modernidad es diferente. En ella dominan la ciencia racional, el materialismo y la utilidad. El mundo se ha

⁸⁹ Aunque no estemos de acuerdo en que Schiller adjetive a la razón como “virilidad” puesto que quizá caiga en una connotación un tanto machista, propia del lenguaje de su tiempo en tanto que exclusión de la mujer —sin pretensiones de justificar su lenguaje—, no lo abordaremos por el momento debido a la poca pertinencia del tema respecto a lo que queremos exponer en este apartado. No obstante, es importante no dejarlo de lado puesto que es un tema actual relevante, punto álgido de reflexión en cuanto a la propuesta de la educación estética del *Hombre* en Schiller.

⁹⁰ En efecto, habríamos de analizar si cuando Schiller hace referencia a la *humanidad* no cabe exclusión alguna, tomando en cuenta que en los griegos en general sí existía. Por lo que a nosotros respecta, podría hacer una defensa de Schiller en la convicción de que no existía exclusión o indiferencia hacia las mujeres.

⁹¹ Carta VI *op. cit.*, p. 112.

⁹² *Cfr. Ibid.*, pp. 112-113.

convertido en un lugar de trabajo donde el arte no se le concede más función que la de un bello asunto secundario.⁹³

La antigüedad eligió el velo de la belleza artística —continúa Safranski—, “y Schiller sabe ya que la percepción estética pone sobre las cosas, los hombres y los destinos un velo benefactor.”⁹⁴ Es desde ese aprecio por los antiguos griegos con su visión del mundo que Schiller tiene ya un antecedente de la educación estética en la que conjuga moderadamente, armónicamente, la razón con la sensibilidad.

Entonces, no es que Schiller esté en contra del entendimiento, sino de su separación, aislamiento, e incluso, enaltecimiento con respecto a la naturaleza. Aquí mismo hace una crítica al racionalismo exacerbado de su época.⁹⁵ Tal idea nos la hace saber Humboldt en su escrito sobre Schiller:

La razón, ejerciendo un imperio incondicionado sobre el conocimiento y la determinación de la voluntad, debía comportarse con toda consideración frente a la intuición y el sentimiento, en cuyo ámbito no debían irrumpir en ningún caso; éstos debían, a su vez, ascender desde su índole propia y por una vía libremente escogida hasta alcanzar una figura en la que aquélla, a pesar de la gran diversidad del principio respectivo, volviese a encontrarse consigo misma en cuanto a la forma.⁹⁶

Ante ello añade que procurar esa concordancia sólo puede llevarse a cabo por la estética. Claro que esto será parte sustancial de su educación estética. Es así que Schiller desaprueba un mero racionalismo y no por ello se inclina del otro lado de la balanza, aboga por la medida como nos lo hace saber en su sexta Carta:

Limitando nuestra actividad a una esfera determinada, nos hemos dado un amo despótico, que a menudo suele acabar por oprimir las restantes disposiciones. Unas veces es el fuego

⁹³ Safranski, *op. cit.*, p. 280.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 281.

⁹⁵ Recordemos que en la Ilustración hay una conquista de la razón, es “la salida del hombre de su culpable minoría de edad”, idea kantiana que podemos contextualizar en la obra citada de Simón Marchán Fiz, p 15.

⁹⁶ Humboldt, *op. cit.* pp. 42-43.

de la imaginación el que consume los tiernos brotes del entendimiento; otras veces es el pensar abstracto el que apaga la hoguera donde hubiera podido calentarse el corazón y encenderse la fantasía.⁹⁷

Aclarado está entonces que no por tildar una sociedad de racionalista y formal busque, por tanto, ahora meramente su lado contrario.

Vemos pues ese anhelo y ese sentir de Schiller por la cultura clásica, aprecia su unidad en un todo armónico, que es precisamente uno de los alcances que propone en su educación estética del Hombre. Es por ello que no sólo recrimina a la cultura sino también al Gobierno o Estado por no atender el aspecto suprasensible y a la plenitud del ser humano (como lo decía Aristóteles en su teoría *eudemonista*, cuya principal responsabilidad recaía en el Estado). Pero entendamos claramente, Schiller aboga por una armonía o equilibrio de lo sensible con lo suprasensible, de tal modo que si desatendemos o privilegiamos alguno de estos ámbitos, ya no lograríamos una armonía y plenitud en el ser humano. Esta es una de las herencias del pensamiento kantiano en su esfuerzo por conciliar esferas antagónicas.

Protesta Schiller:

Este desmembramiento [...] lo ha perfeccionado y generalizado el nuevo espíritu del gobierno [...] en lugar de elevarnos a una vida animal más perfeccionada, nos hemos rebajado a una mecánica vulgar y grosera [...] se infunde en el todo una vida mecánica y artificial [...] el hombre se educa como mera partícula [...]⁹⁸

Desde antes de la crítica realizada mucho tiempo después por los filósofos posmodernos, incluso aquellos un poco posteriores a Schiller, él había ya recriminado desde entonces esa falta o pérdida del ámbito espiritual ante el artificio de una sociedad

⁹⁷ Carta VI, *op. cit.*, pp. 113-114.

⁹⁸ *Ibíd.*, p. 114.

mecanizada y fragmentada. Desde entonces es palpable, y Schiller lo concientiza, el sujeto como partícula, individualista, egocéntrico.

No habremos de negar que en la educación es donde el ser humano recibe lo que fuertemente determina su ser, su pensar, su sentir, el modo de conducirse y percibir el mundo (*Weltanschauung*). Lo que nos cuenta Schiller de su época para nada nos resulta ajeno o extraño, al contrario, nos damos cuenta que aquello que le aquejaba sigue estando presente en nuestra época, y peor aún, de manera más patente y asequible.

Quizá nos invada el mismo o semejante sentimiento que a Schiller, una especie de desazón, de inconformidad ante los malestares del tiempo presente y, a su vez, una esperanza que aliente nuestro ánimo de vivir. Safranski nos menciona en la biografía de Schiller acerca de un cierto dilema en nuestro autor, a saber, entre el amor a la humanidad y un nihilismo; Schiller “conocía el abismo del absurdo; por eso en sus visiones de la fraternidad humana también puede notarse un protestante «a pesar de todo».”⁹⁹ Caso recurrente en más de algún filósofo, sentimiento radical que nos llega a despertar la misma humanidad: amables y de pronto odiables (entre la filantropía y la misantropía).

Por otro lado, Safranski añade que “Schiller querrá demostrar que no sólo hay un destino que sufrimos, sino también un destino que somos nosotros mismos.”¹⁰⁰ Así que, a pesar de lo siniestro o desalentador que pueda mostrarse el panorama, a pesar de esa parte “oscura” o temible de la humanidad, existe la otra cara de la moneda y la posibilidad de elegirla conscientemente como destino.

⁹⁹ *Op. cit.*, p. 19.

¹⁰⁰ *Ídem.*

A este tenor, Safranski nos explica que Schiller —influenciado por Ferguson¹⁰¹— aprecia los aspectos claros del hombre que son la benevolencia y el amor, sobre el trasfondo de las sombras humanas. Y el amor será —directa o indirectamente— uno de los aspectos que rondará el pensamiento de Schiller (incluso, en sus primeros trabajos filosóficos, indica Safranski, llega a desarrollar toda una filosofía del amor como principio cósmico¹⁰²). Así pues, creemos que éste es, ha sido y seguirá siendo, nuestro gran dilema de los contrarios en la tendencia humana (si se es justo o injusto, bueno o malo, libre o esclavo, apolíneo o dionisiaco, etc., etc.). En lo que respecta a la postura de Schiller es muy clara: la inclinación hacia lo bello, lo bueno y lo justo.

De este modo, la presente crítica a la modernidad manifestada por Schiller, justifica sobremanera su preocupación por una educación del ser humano que lo encamine hacia una moralidad, hacia una debida política, hacia la libertad. Y recordemos, nuestro autor considera que es gracias a una educación estética, pues, reiteramos, a la libertad se llega por la belleza.

Finalmente, es oportuno traer a colación el poema de Schiller «Los artistas»¹⁰³, en el que, como señala Safranski, hace una crítica al presente en medio de toda una alabanza, es decir, podemos examinar que habla *como si* ante una ausencia de lo alabado, pues, en palabras de Safranski, hace referencia a lo que sigue:

La evolución cultural no comenzó con la razón, sino con el sentido estético. Y el presente sólo podrá conservar el sentido libre si comprende el sentido de la belleza como lo que es auténticamente propio, si recuerda la fuerza que lo ha traído hasta esta cumbre. Pues **es el sentido de belleza el que ha domesticado moralmente al hombre y lo ha ennoblecido,**

¹⁰¹ Cfr. Safranski, *op. cit.*, p. 77.

¹⁰² *Ibid.*, p. 77-93.

¹⁰³ Vid. poema “Los artistas” en Friedrich Schiller, *Lírica de pensamiento* (introducción, traducción y notas de Martín Zubiría), Hiperión, Madrid, 2009, pp. 65-97.

el que ha dirigido la curiosidad y la tendencia a la investigación características del hombre.
Por eso, la cultura actual del saber y de la moralidad, que deben tanto al sentido de la belleza, sólo conservará la medida humana si permanece envuelta en una cultura estética.¹⁰⁴

Safranski remite en Schiller a una *evolución cultural* a merced de la estética siendo ésta quien nos conduce a la libertad y de ahí a la moral. En una cultura estética, el sentido estético conjuga la razón y la sensibilidad, de ahí que Rüdiger continúa diciendo: “el hombre, jugando, se ha convertido en lo que es, y degenerará si deja de jugar.”¹⁰⁵ En esta interpretación apelamos al propio Schiller: el ser humano juega, pero juega con la belleza, y es lo que nos hace humanos. *Y degenerará si deja de jugar* —añade Safranski—, aunque primero habría que preguntarnos si ya hemos entrado en este dinamismo lúdico, o si de lo contrario seguimos siendo *camellos o leones*¹⁰⁶ o cualquier otra figura que nos represente fuera de una auténtica humanidad. ¿Hubo algún momento en que declinamos, en que nos extraviamos? De ser así, ¿cuándo? ¿O siempre lo hemos estado? Este es pues un punto de reflexión de nuestra humanidad (aunque demasiado abierto, tendríamos que contextualizarlo y acotarlo si buscamos darle alguna respuesta).

Regresando al poema de «Los artistas» del que hacíamos mención, Safranski comenta que en éste Schiller incita a la modernidad a superar su olvido de sí misma a través de la dimensión estética. Y es en este poema que, podríamos decir, Schiller resume poéticamente su ideal por una educación estética que abarca con mayor extensión y filosóficamente en sus *Cartas sobre la educación estética del hombre*.

¹⁰⁴ Safranski, *op. cit.*, p. 287 [las letras en negritas son nuestras].

¹⁰⁵ *Ídem*.

¹⁰⁶ Cfr. Friedrich Nietzsche, “De las tres transformaciones” en *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, 2008, pp. 53-55.

Luego entonces, finalicemos este apartado con algunas estrofas de dicho poema. Debido a su extensión, ya que es uno de sus poemas más largos, no lo abordaremos en su totalidad¹⁰⁷, nos remitiremos a algunos fragmentos o párrafos a modo de pro-vocación e ilustración de los conceptos antes señalados y otros aún por venir en este estudio.

(1.) ¡Qué bello estás con tu ramo de palma,
oh hombre, ya, cuando el siglo declina,
en orgullosa y noble hombría,
abiertos tus sentidos, con plenitud de espíritu,
lleno de gravedad benigna, en laboriosa calma,
el más maduro hijo del tiempo,
libre por la razón, por las leyes robusto,
por la benevolencia grande y por los tesoros rico
que largo tiempo tu pecho te ocultara,
señor de la Naturaleza, que ama tus cadenas,
que tu fuerza en mil lides ejercita
y que bajo tu égida, del embrutecimiento espléndida ascendió!

(2.) En la embriaguez del triunfo conquistado
la mano no te olvides de alabar,
que en la desierta playa de la vida
al huérfano, llorando abandonado,
encontró, presa del salvaje azar;
la que ya pronto hacia el honor en cierne del espíritu
en silencio tu joven corazón hizo volver,
y de tu tierno pecho
los deseos impuros apartó;

¹⁰⁷ Por supuesto que este poema es clave en la obra de Schiller y ameritaría, por su cuenta, todo un estudio exhaustivo ya que es sumamente revelador, incluso, sería interesante hacer un análisis comparativo con sus *Cartas sobre la educación estética*. Un poner cara a cara su obra filosófica con la literaria.

la Bondadosa, que tu juventud,
jugando, iniciar supo en deberes elevados
y en fáciles enigmas el misterio
de la virtud sublime adivinar te hizo;
la que para acogerlo de nuevo más maduro,
su preferido dio a brazos ajenos.
¡Oh, con bastardas exigencias
a sus bajas criadas no te entregues!
En diligencia puede la abeja superarte,
en destreza un gusano tu maestro ser,
tu saber con espíritus preeminentes compartes,
el *arte* en cambio, oh hombre, sólo tuyo es.

(20.) El mundo, por la industria transformado,
el corazón del hombre, movido por impulsos nuevos,
que en ardorosas luchas se ejercitan,
de vuestra creación amplían el círculo.
El hombre que progresa, agradecido,
el arte alza consigo en sublime aleteo
y nuevos mundos de belleza surgen
de la Naturaleza enriquecida.
Ábranse las barreras del saber,
en vuestras fáciles victorias probado ya el espíritu
con un placer que pronto madurara,
por recorrer veloz un universo artístico de encantos,
a la Naturaleza asigna columnas más lejanas,
y por su oscuro curso corriendo le da alcance.
Pésala ahora con humanas pesas,
mídela con *medidas* que ella le prestara;
más comprensivo para con los deberes de su belleza,

ha de pasar delante de sus ojos.
En juvenil, en complacido júbilo
a las esferas presta su armonía,
y si alaba la fábrica del mundo,
así ella esplende por la simetría.

(33.) De libérrima madre hijos libérrimos,
elevaos con rostro imperturbable
al fúlgido sitial de la augusta belleza,
sin aspirar a otras coronas.
Y la hermana que aquí se os perdió,
recobradla en el seno de la madre;
lo que las almas bellas bello encuentran,
acabado ha de ser y descollante.
Hacia lo alto con audaces alas
por sobre vuestro tiempo alzaos;
de lejos ya comience en vuestro espejo
a alborear el siglo venidero.
Por calles que se cruzan de mil modos,
las de la rica y fértil variedad
marchad pues abrazándoos hasta el trono
de la excelsa unidad.
Tal como en siete rayos apacibles
Bello se quiebra el blanco resplandor,
de iris tal como los siete rayos
se desvanecen en la blanca luz:
así juega en claror plurifacético,
la mirada embriagada fascinando,
así en el *solo* haz de la verdad refluye,

¡en el torrente *solo* de la luz!¹⁰⁸

He aquí pues el modo poético (imaginativo) pero filosófico (ideológico) de expresar la pretenciosa humanidad según Schiller, una humanidad añorada como el modelo de tiempos antiguos, humanidad en la que se conjuga belleza, juego y libertad. Es tanto el anhelo de Schiller que en su poema se expresa como si en efecto así ya fuera la humanidad. No obstante, quizá se quedó en un sueño lúcido que nunca vio realizado.

¹⁰⁸ Schiller, fragmentos seleccionados de su poema “Los artistas” en *Lírica del pensamiento*, *op. cit.*, pp.65-97.

2.2 La interrelación belleza-juego-libertad en Schiller

Al igual que en Kant, la mayoría de los conceptos de la filosofía de Schiller se encuentran concatenados, resulta difícil disociar unos de otros o abordarlos por separado sin que uno nos lleve a otro. De ahí que, en este caso, al interpelar el concepto de belleza abordaremos al mismo tiempo, y de modo necesario, el concepto de libertad y el de juego.

Cuando Schiller subraya la vinculación de lo estético a la libertad, no pierde de vista su carácter de *analogía derivada* respecto a lo ético y no piensa tanto en la libertad física o moral como en la antropológica, es decir, en la que atañe a todo el hombre y se inscribe en su naturaleza cual símbolo de cooperación entre todos sus impulsos y necesidades. El impulso lúdico practica un modo peculiar de comportamiento, denominado *estado estético*.¹⁰⁹

A la par, cuando hablamos de libertad hablamos de moral, pero este tema lo expondremos más adelante. En esta anterior cita, Fiz señala cómo es que se vincula lo estético con la libertad. En ésta se lleva a cabo un dinamismo lúdico con la intervención de los impulsos del ser humano. Daremos pues paso a los conceptos ya mencionados comenzando con el de belleza.

2.2.1. La belleza

Aunque en este apartado notaremos rotundamente la influencia positiva de Kant en Schiller, comenzaremos más bien con una de las discrepancias entre ambos filósofos. Dicha diferencia refiere a que, “[...] Kant trata el concepto estético como algo con valor independiente y le concede, como origen, una facultad espiritual propia [...]”¹¹⁰, de este

¹⁰⁹ Marchán Fiz, *op. cit.*, p. 76.

¹¹⁰ Rudolf Lehmann, *op. cit.*, p. 73.

modo, señala Lehmann, se encuentra lejos de referir el concepto estético en relación con el total¹¹¹ de la vida espiritual humana. En este sentido, le parecía a Schiller que Kant erraba en el concepto de belleza tan restrictivo e intentó redefinirlo a la vez que asignaba a la libertad “un valor amplio y lugar intermedio, de relación entre el ciclo estético y el moral.”¹¹² Schiller se refiere pues más a la totalidad del ser humano; “La belleza, es Libertad en su expresión.”, frase culminante del *Kallias o sobre la belleza*.

Por otro lado, una de las primeras acepciones de Schiller acerca de la belleza, en claro influjo de Kant, es la siguiente: “Bella [...] es una forma que *no exige explicación alguna*, o también una tal que se *explica sin concepto*.”¹¹³ Es decir, según Schiller, que se explica por sí misma. No obstante, hay un esfuerzo por intentar definir o delimitar aquello que es bello.

Jacinto Rivera menciona la influencia de Kant y Fichte en Schiller en su noción de belleza, ya que para dichos autores “[...] la belleza se presentaba como un elemento necesario en la elaboración y comprensión trascendental de la realidad, como un momento trascendental en la construcción del sujeto.”¹¹⁴

Recordemos que uno de los propósitos de Schiller en sus *Cartas* es el de defender la causa de la belleza. Para ello, justifica sobremanera el significado, sentido y necesidad de ésta, tachando a aquéllos que se han empeñado por distorsionarla o darle una finalidad degradante, pues señala que “durante siglos enteros hanse visto filósofos y artistas afanados por hundir la verdad y la belleza en las profundidades de la humanidad más ordinaria.

¹¹¹ Cabe señalar que, según Lehmann, “Schiller entiende por **totalidad** la universalidad del desenvolvimiento armónico de fuerzas encerradas en sí mismas.” Este concepto lo seguiremos abordando en Schiller.

¹¹² Rudolf Lehmann, *op. cit.*, p. 74.

¹¹³ Schiller, *Calias o sobre la belleza en Escritos sobre estética*, *op. cit.*, p. 25.

¹¹⁴ *Op. cit.*, p. 4.

Perecen en la empresa los tales filósofos y artistas; pero la verdad y la belleza [...] se abren camino hacia la luz.”¹¹⁵ Esto es que Schiller cree en un verdadero y auténtico sentido de la belleza a diferencia de otros que caen en un sentido falaz, y que, no obstante, finalmente lo verdaderamente hermoso relucirá ante las máscaras epidérmicas —notaremos marcadamente en Schiller su constante desaprovecho ante lo vulgar y superfluo.

En este caso, Schiller menciona el terrible riesgo en el que puede caer la belleza, puesto que, a pesar de reconocer los plausibles fines de ésta al estar en buenas manos, también reconoce la posibilidad de caer en manos perversas haciendo uso de su fuerza espiritual para fines contrarios como el error y la injusticia.¹¹⁶ Al respecto, sería interesante hacer, por ejemplo, un recuento de aquellos déspotas o tiranos que acudían a espectáculos y audiciones artísticas, e incluso como mecenas, y que, sin embargo, no tenían el más mínimo respeto por la humanidad. Sería cuestionable, en tal caso, el carácter sensibilizador del arte. *V.gr.*, Hitler era un amante de la música clásica, quién pudiera creer que semejante amor por la música no le despertara ni un ápice de amor por los judíos.¹¹⁷

Tal parece que aquí se toca una de las problemáticas mayores de la orientación que intencionalmente se le pudiera dar a la estética —más claramente lo vemos en la obra de arte—, es decir, que en vez de estar encausada hacia una educación ética o moral, por ejemplo, estuviera dirigida hacia fines mercadotécnicos, monetarios o de poder, quitándole su valor propio al arte, cosa que ya ha sucedido. Pero es donde precisamente entra la

¹¹⁵ Carta IX, *op. cit.*, p. 125.

¹¹⁶ *Cfr.* Carta X, *op. cit.*, p. 131.

¹¹⁷ Hay una película documental (realizada en una región de Mongolia) llamada “La historia del camello que llora” (de Byambasur Davaa y Luigi Falorni) en la que trata de una camella que rechaza a su cría después de un parto difícil y que por tanto la cría corre el riesgo de morir por no ser alimentada con la leche materna. Traen a un músico violinista para llevar a cabo un ritual en el que la música sensibilizaría a la camella para que acepte nuevamente a su cría. Y sucede mágicamente, incluso la camella llega a *llorar*, la lente capta las lágrimas salientes del ojo de la camella (habrá quienes busquen alguna otra explicación). Si suponemos, y lo damos por hecho, que la música logre sensibilizar a un animal “irracional”, ¿por qué no con los humanos?

educación estética, pues para Schiller “cuando gobierna el gusto y se extiende el reino de la apariencia bella, no valen preferencias ni despotismos.”¹¹⁸ Así podríamos decir que gracias a una educación estética nos posibilitaría discernir una auténtica belleza de una, digámosle, pseudobelleza, y no permitir ser engañados ni manipulados, menos aún actuar arbitrariamente.

Históricamente, dice Schiller, en lo que la experiencia ha enseñado acerca de la influencia de la belleza, encontramos motivos de desaliento. Habrá que conocer —continúa— si lo que en la experiencia se llama bello merece verdaderamente ese nombre.¹¹⁹ Claro que estamos ante la antiquísima problemática de ¿qué es la belleza? —asunto difícil, ya lo dijo Platón— pues difícilmente podríamos universalizarla o concebirla de manera unívoca, que es lo que han pretendido, de algún modo, filósofos como los aquí presentes —Kant y Schiller— para rescatarla del imperante subjetivismo o relativismo. Empero, lo que nos concierne en este caso es saber cómo la concibe Schiller, por qué habrá de defenderla, y de qué modo nos conduce a la libertad.

Para nuestro autor, Belleza es «libertad en la aparición»¹²⁰, es decir que aquello que se presenta ante nosotros se da de un modo tal que no está constreñido. Schiller reconoce que la libertad se da en el ser humano y no en la naturaleza, pero que, no obstante, “[] hay en la naturaleza algo así como una semejanza con la libertad que, cuando nos habla, se percibe como belleza. La gran idea de la «autodeterminación» irradia para nosotros desde

¹¹⁸ Carta XXVII, *op. cit.*, pp. 215-216.

¹¹⁹ *Cfr.* Carta X, *op. cit.*, pp. 133-134.

¹²⁰ Schiller, *Calias o sobre la belleza en Escritos sobre estética*, *op. cit.*, p.17.

ciertos fenómenos de la naturaleza, y a esos fenómenos les aplicamos el nombre de «belleza»¹²¹.

Es así que también podemos encontrar belleza en la naturaleza en el sentido de no estar forzada u oprimida sino en su propia libertad de ser «forma viva» (el árbol que crece con toda libertad, el movimiento del oleaje del mar, etc.), lo que tiene semejanza con la libertad, según Schiller. Aunque podríamos decir que las formas orgánicas de la naturaleza privan de saberse bellas, ignoran su libertad, mientras que, privilegiado el ser humano, tiene la capacidad y posibilidad de hacerse consciente de su libertad (no así, desgraciado de no ejercerla).

Las tulipas, por ejemplo (que tanto gustaban a Kant), aun en su propia determinación como seres vivos, no saben que son bellas, ni se saben libres, siguen las leyes de la naturaleza en su libertad misma. Nos menciona Schiller en el *Kallias* acerca del seguimiento de una técnica, a la vez que se es libre, tal como lo hace el artista: “belleza, es naturaleza en conformidad al arte [...] lo que se da a sí mismo la regla, lo que es por su propia regla. (Libertad en la regla, regla en la libertad.)”¹²². Y de esta manera, se sigue una regla o técnica pero sin detrimento de la libertad.

Por otra parte, para Schiller —interpreta Safranski—, “la empresa estética es el intento grandioso de hacer contagioso el espíritu de la libertad y extenderlo a través de todo el mundo de la aparición hasta la naturaleza muerta. La relación estética con el mundo establece también un parlamento de las cosas.”¹²³ De esta manera, la belleza no es asunto privativo del ser humano o de la naturaleza viva, sino de todo el mundo fenoménico (en una

¹²¹ Safranski, *op. cit.*, p. 351.

¹²² Schiller, *Calias o sobre la belleza en Escritos sobre estética*, *op. cit.*, p. 36.

¹²³ *Ibid.*, p. 353.

roca hay belleza). Basta con que el ojo humano quiera apreciarlo y reconocerlo. De ahí que la contemplación sea un acto clave para percibir la belleza y entablar este diálogo con la realidad del mundo.

Señala Safranski, aludiendo al pensamiento de Schiller, “la belleza juega con materiales, con cosas, con ideas, con el lenguaje, de manera que se exprese el respectivo sentido o valor propio, y así tales materiales permanezcan libres, aunque entrando a formar parte coherentemente de un todo [...]”¹²⁴ *La belleza juega* con todo. Ya veíamos que Schiller habla de una unidad, de la unidad perdida ante la fragmentada modernidad. Y en la belleza se conjuga lo desfragmentado o disociado.

De esta manera, interviene necesariamente la educación estética, teniendo como tarea, según Schiller, hacer de las bellezas la belleza, hacer surgir la belleza de las cosas bellas.¹²⁵ Nuevamente nos hace ver el carácter universal de la belleza, puesto que todas y todos, como género humano, somos capaces de apreciarla, sentirla, de experimentarla, pero en una intuición y sensibilización de saber reconocer ese carácter objetivo en el asunto bello, siendo este punto una de las disputas con Kant, ya que éste le daba el mayor crédito al sujeto contemplativo.

Tenemos así que la educación estética implica una actitud, una apertura (lo decíamos en el apartado de Kant) para poder experimentar lo bello —incluso, Schiller habla de la acción bella¹²⁶— y dirigirnos al mundo con esos ojos.

¹²⁴ *Op. cit.*, p. 352.

¹²⁵ *Cfr.* Carta XVI, p. 158.

¹²⁶ Véase *Calias o sobre la belleza*, *op. cit.*, pp. 27-30.

Es lo que buscan algunos defensores modernos ante la pérdida de lo estético: “el arte debe garantizar aquello que la realidad moderna ya no proporciona, a saber, la existencia bella”¹²⁷, sin embargo, ya veíamos en Schiller, en la realidad efectiva encontramos la belleza; se trata, quizás, que nuestros ojos aun viendo no observan y que nuestros oídos aun oyendo no escuchan, estamos ciegos y ensordecidos ante nuestra condición de modernos. Ignoramos la belleza porque no estamos educados, sensibilizados, para ella. Para apreciar lo bello, decía Kant, hay que poseer un espíritu cultivado. He aquí la enmienda: cultivar nuestro espíritu en la totalidad de nuestro ser.

Además, es sumamente interesante cómo Schiller liga belleza y humanidad, ya que es algo que sólo el ser humano puede apreciar y experimentar, ante lo cual señala: “[...] la belleza tendrá que manifestarse como una condición necesaria de la humanidad.”¹²⁸ ¡Pero cuánto peso le da a la humanidad! ¿Acaso lo cumplimos? Schiller continúa diciendo:

Debemos, pues, ahora elevarnos hasta el concepto de humanidad; y como la experiencia sólo nos muestra estados particulares de hombres individuales [...] tendremos que ir rastreando por entre los modos singulares y perecederos de su modo de presentación, para descubrir lo absoluto y permanente [...] trataremos de apoderarnos de las condiciones necesarias de su existencia.¹²⁹

Entonces nuestro autor va hacia este rastreo y búsqueda de las condiciones necesarias de la existencia humana, teniendo como una de ellas a la belleza. De esta manera —como ya lo hacía Kant pero de otro modo—, Schiller pretende encontrar ese fundamento de universalidad de la belleza de manera inductiva. Además, él se pregunta cuál será el modo para acceder a la belleza, a saber:

¹²⁷ Simón Marchán Fiz, *op. cit.*, p. 210.

¹²⁸ Carta X, *op. cit.*, p. 134.

¹²⁹ *Ídem.*

[...] tan pronto como la razón proclama que debe existir una humanidad, ha proclamado al mismo tiempo la ley de que debe haber una belleza. La experiencia puede contestar a nuestra pregunta de si *hay* belleza, y cuando nos haya instruido sobre ese punto, sabremos entonces si hay humanidad. Mas *cómo* puede haber belleza, cómo sea posible una humanidad, esto ni la razón ni la experiencia pueden enseñárnoslo.¹³⁰

Si hay una humanidad, hay una belleza, incluso, señala Schiller, como consumación de la humanidad, pero si ni la razón ni la experiencia pueden enseñárnoslo, entonces qué. Schiller considera que la belleza no puede ser exclusivamente mera vida (experiencia) o mera figura (razón) sino el común objeto de ambos impulsos, esto es, el impulso del juego.¹³¹

2.2.2. El juego

He aquí que hace su aparición la noción de juego, concepto clave para la experiencia estética —lo veíamos en Kant, y claro que no ha de sorprendernos en Schiller. Safranski señala que “Schiller define el concepto de juego como libertad frente a lo coactivo y como lo opuesto a la acción meramente útil, más exactamente, a una acción que no tiene su fin en sí misma, sino que lo tiene fuera.”¹³² Esto lo podemos entender como la necesidad de interacción entre los elementos que intervienen en el dinamismo lúdico. Y a decir de Schiller, “[...] la belleza sólo se desenvuelve por medio del juego libre y uniforme de todos los miembros.”¹³³, ya que sólo el temple armónico de todas las fuerzas espirituales —continúa Schiller— producirá hombres felices y perfectos.

¹³⁰ Carta XV, *op. cit.*, p. 152.

¹³¹ *Cfr.* Carta XV, *op. cit.*, p. 152-153.

¹³² Safranski, *op. cit.*, p. 406.

¹³³ Carta VI, *op. cit.*, p. 119.

Habrá que destacar el sentido de *temple arm3nico*, pues así como Kant pretende conciliar entendimiento y raz3n o naturaleza y libertad en el *libre juego de las facultades*, así mismo Schiller se propone conciliar los dos impulsos antag3nicos (lo sensible y lo suprasensible) en una síntesis que será la belleza, a saber:

El objeto del impulso sensible, expresado en un concepto universal, es la *vida*, en su más amplio sentido, concepto que significa todo ser material y toda presencia inmediata en los sentidos. El objeto del impulso formal, expresado en un concepto universal, es la *figura* [...] concepto que comprende dentro de sí todas las propiedades formales de las cosas y todas las referencias de las mismas a la facultad de pensar. El objeto del impulso del juego, representado en un sistema universal, podr , pues, llamarse *figura viva*, concepto que sirve para indicar todas las propiedades est ticas de los fen3menos, y, en una palabra, lo que en su más amplio sentido se llama *belleza*.¹³⁴

En el apartado anterior abordamos el concepto de belleza, y aun ndolo con esta previa cita, tenemos así que la *belleza* es figura (aspecto inteligible) pero no s3lo se queda en lo abstracto, sino que, al mismo tiempo es vida (aspecto sensible) siendo por tanto *figura viva*, es decir que para Schiller no basta ni un mero racionalismo [podríamos decir que quizá se caería en un conceptualismo] ni un mero empirismo [quizá se caería en un sensualismo] sino que han de conjuntarse ambos para apreciar la belleza. Afirma Schiller: “solo cuando su forma vive en nuestra sensaci3n, cuando su vida adquiere forma en nuestro entendimiento, entonces es figura viva. Y éste será el caso, siempre que lo juzguemos como bello.”¹³⁵

¹³⁴ Carta XV, *op. cit.*, p. 151

¹³⁵ *Ibíd.*, pp. 151-152.

De esta manera, la belleza es un asunto objetivo [está ahí, en la naturaleza, en el objeto artístico] pero a la vez subjetivo [es nuestra sensación, nuestro entendimiento quien la capta]¹³⁶.

Así pues, para Schiller, la *belleza*

[...] es obra de la contemplación libre y con ella penetramos, desde luego, en el mundo de las ideas; pero sin abandonar por eso el mundo sensible [...] en la satisfacción que la belleza nos proporciona [...] la reflexión y el sentimiento se compenetran tan perfectamente, que creemos sentir inmediatamente la forma. La belleza es, pues, para nosotros, un objeto, porque la reflexión es la condición bajo la cual tenemos una sensación de ella; pero al mismo tiempo es un estado de nuestro sujeto, porque el sentimiento es la condición bajo la cual tenemos una representación de ella. Es, pues, forma, porque la contemplamos; pero al mismo tiempo es vida porque la sentimos [...] es a la vez un estado nuestro y un acto nuestro.¹³⁷

Aquí podemos observar el carácter antropológico y humanista del pensamiento de Schiller, pues reconoce al ser humano holísticamente al no privilegiar a alguno de los dos impulsos, ya que no podemos negar o minimizar ninguno. Cuando experimentamos estéticamente intervienen nuestros sentidos —pues son el canal para contactar con el mundo exterior—, pero también interviene nuestro intelecto —la idea en nuestra mente que de este mundo tenemos. Pero éstos se ven rebasados cuando en dicha interacción aparece la *imaginación* que es la que nos posibilita el culmen de la experiencia estética en lo bello o lo sublime. Y esto es precisamente el impulso del juego.

Marchán Fiz (a finales del s. XX), hace una aserción frente a este aspecto al decir que

¹³⁶ Sobre este asunto trata en su obra *Kallias o sobre la belleza*.

¹³⁷ Carta XXV, *op. cit.*, pp. 197-198.

Las estéticas utópicas futuras estimularán también esta extrapolación del sistema de impulsos, acogerán la mediación estética en la economía de los instintos, es decir, considerarán a lo estético como una mediación en la totalidad de cada uno de nosotros y de la especie humana. El estado estético se convertirá en el paradigma de las sucesivas tentativas lúdicas [...] ¹³⁸

Y aunque hará más de dos décadas que lo formuló Marchán, aún no vemos realizado tal paradigma, aunque los programas educativos apuntalan en cierta medida hacia ello, *de facto* no se ha desarrollado. Claro que es parte de la búsqueda o anhelo pretendido en la filosofía de Schiller y lo que de ella intentamos rescatar. Quizá sea una estética utópica u onírica (aunque desde que existe en nuestra mente o deseos, ya tiene posibilidad de ser), sin embargo, podemos salvarla de la utopía, podríamos anular tal objeción si recordamos que en la cultura griega antigua fue posible, y que, precisamente Schiller la toma de ahí como modelo. Claro que en dicha cultura tenían otras condiciones, otra *Kultur*, pero se trata de proponerlas, crearlas, impulsarlas para que sea posible.

Pasando a otra parte, recordemos cuando Schiller nos dice que “[...] el hombre, con la belleza, no debe hacer *más que jugar*, y el hombre no debe jugar *nada más que con la belleza*.” ¹³⁹ Y si según Schiller lo que hace al hombre es el juego, entonces, decíamos, si hay humanidad hay belleza, o incluso, puesto que hay humanidad hay belleza. ¹⁴⁰ Aunque para Schiller, la belleza sería una especie de “condicionante”, para la humanidad. Hay que aclarar que no se trata de un humano en concreto, sino de la humanidad como género, no se cae en lo empirista, más bien, se trata de un argumento trascendental. No es una propiedad de la humanidad, sino una posibilidad. La experiencia estética es como experiencia de la humanidad, en la humanidad —habiendo entonces la presuposición de un Otro, cualquier

¹³⁸ Marchán Fiz, *op. cit.*, p. 75.

¹³⁹ Carta XV, *op. cit.*, p. 155

¹⁴⁰ Esto no ha de entenderse como un idealismo o consciencialismo, sino como esa capacidad muy humana, o exclusivamente humana, de la apreciación estética.

otro que intuimos, presenciamos, experimentamos, a merced de la mirada estética y estetizante.

De este modo, señala Safranski, “el mundo estético no sólo es un terreno de ejercitación para refinar y ennoblecer los sentimientos, sino que es además el lugar en el que el hombre experimenta explícitamente lo que de manera implícita es siempre: el *homo ludens*.”¹⁴¹ Y ¿qué hacemos propiamente cuando jugamos?, se pregunta Safranski, a lo cual responde que Schiller es de los primeros en señalar que *el camino de la naturaleza a la cultura pasa a través del juego*, ya que pasa por rituales, tabúes y simbolismos.¹⁴² Así mismo, en las amenazas de los elementos serios o pesados —continúa Safranski—, la cultura es el gran intento de transformarlos en juego; “lo que era seriedad tiene que hacerse juego”¹⁴³.

Cabe señalar que desde Schiller el juego lo encontramos por lo general en la vida real, en la belleza que se da en la realidad, asunto distinto a lo agradable, lo bueno, lo perfecto en lo que, aclara, el hombre sólo encuentra seriedad.¹⁴⁴ Lo bello —indica Hegel refiriéndose al pensamiento de Schiller— es el resultado de la fusión de lo racional y lo sensible y esa fusión (dada en el juego) es la realidad verdadera.¹⁴⁵ Somos pues ese *homo ludens* al que tantos teóricos refieren, aunque poco se ha reflexionado ese carácter lúdico en la belleza —si acaso, y de modo distinto, en el arte como pedagogía.

Por otra parte, señala Marchán Fiz que en Schiller, “la pretensión de toda estética lúdica [...] es guardar celosamente la autonomía de la moral y de lo bello, y, al mismo

¹⁴¹ Safranski, *op. cit.*, p. 405.

¹⁴² *Cfr. Ibid.*, p. 406.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 407.

¹⁴⁴ *Cfr. Carta XV, op. cit.*, p. 154.

¹⁴⁵ *Cfr. Hegel, op. cit.*, p. 130.

tiempo, garantizar una concordia profunda de estos valores de humanidad con el hombre como totalidad.”¹⁴⁶ De esta manera, vemos la inferencia de la moral enlazada con lo bello sin cuyos valores sería posible la plenitud del ser humano. Pero distingamos que no se disuelve lo bello con la moral sino que cada una conserva su propia autonomía.

Por otro lado, según Schiller, somos naturaleza pero también somos elección; y aunque se pretenda el equilibrio entre el impulso sensible y el formal, nuestro autor reconoce que es muy idealista lograr esa armonía, más bien, nos encontramos en una constante oscilación —somos zozobra diría Uranga.¹⁴⁷ El ideal supremo de lo bello, al parecer de Schiller, es buscar el más perfecto posible enlace y equilibrio de la realidad y de la forma. Pero, demuestra Schiller, sigue siendo una idea que la realidad efectiva no puede alcanzar por completo; habrá siempre preponderancia de uno sobre otro, lo más que puede dar de sí la experiencia es una oscilación entre ambos principios.¹⁴⁸

Sin embargo, la belleza nos sitúa en ese *inter* ya que “la belleza junta y enlaza los estados opuestos [que nunca pueden llegar a ser uno], sentir y pensar; y, sin embargo, no cabe en absoluto término medio entre los dos.”¹⁴⁹ La belleza, señala Schiller, nos coloca en ese estado intermedio, entre materia y forma, entre pasión y acción, recordemos, gracias al dinamismo lúdico de la belleza.

Entonces, la belleza no excluye opuestos, es, más bien, un puente o vínculo que los une, según Schiller,

¹⁴⁶ Simón Marchán Fiz, *op. cit.*, p. 63.

¹⁴⁷ Cfr. Emilio Uranga, *Análisis del ser del mexicano*, Gobierno de Estado de Guanajuato, Guanajuato, 1992.

¹⁴⁸ Cfr. Carta XVI, *op. cit.*, p. 157.

¹⁴⁹ Carta XVIII, *op. cit.*, p. 163.

[...] en el goce de la belleza, esto es, en la *unidad estética*, verificase una *unión* efectiva, un intercambio de la materia con la forma y de la pasividad con la actividad; por lo cual queda demostrado que ambas naturalezas son *conciliables*, que lo infinito puede realizarse en lo finito, por tanto la posibilidad de la humanidad más sublime.¹⁵⁰

Es pertinente recordar que en Kant, es en lo sublime donde se fomenta la moralidad del ser humano, en ese carácter suprasensible alcanzado por una totalidad o unidad experimentada a partir del libre juego de las facultades. Y Schiller nos menciona que es en la *unidad estética* donde se da la *posibilidad de la humanidad más sublime*, esto significa que también posibilita hacia una actitud moral, ya que Schiller procura que el ser humano pase de un estado de necesidad a un estado de libertad. De este modo, para nuestro autor “[...] el estado estético es el más provechoso para el conocimiento y la moralidad [...] un temple del ánimo, que comprende en sí el conjunto de lo humano, ha de encerrar necesariamente en su seno, en potencia, toda la manifestación particular de humanidad [...]”¹⁵¹ Se trata del carácter universal en el que entra toda particularidad. Schiller considera que sólo lo bello podemos gozarlo a la vez tanto como individuos y como especie, “sólo la belleza vierte sobre todo el mundo la felicidad, y todos los seres olvidan sus limitaciones mientras experimentan el encanto de lo bello.”¹⁵² Esto nos conduce a la libertad y, por ende, a la felicidad. Es otra de las intenciones implícitas en la educación estética de Schiller, no sería posible que, el ser humano experimentando la belleza y por tanto la libertad, no fuera feliz (aunque tal vez cabría la duda ante el sentimiento de lo sublime).

¹⁵⁰ Carta XXV, *op. cit.*, pp. 198-199.

¹⁵¹ Carta XXII, *op. cit.*, pp. 177-178.

¹⁵² Carta XXVII, *op. cit.*, p. 215.

De esta forma, para Schiller, “[...] el disfrute supremo es la libertad del ánimo en el juego vivo de todas sus fuerzas.”¹⁵³ Pues el juego en Schiller es cierto lujo de fuerzas. Aquí mismo, en su última *Carta*, distingue entre el juego físico y el estético como tránsito de uno hacia otro, ya que

[...] de la *coacción física*, busca, por medio de la coacción de las superfluidades o *juego físico*, el tránsito al juego estético, y antes de elevarse, por la elevada libertad de lo bello, sobre las cadenas que toda finalidad impone, acércase, al menos de lejos, a esa independencia en el *movimiento libre*, que es a un tiempo mismo medio y fin.¹⁵⁴

No es un juego que tenga reglas con una determinada finalidad y que hayan de cumplirse para permanecer en él, sino es un juego libre, el mero impulso de jugar¹⁵⁵ al que corresponde el juego estético cuya imaginación nos permite encontrar la forma libre. Así, entre el reino de las fuerzas y el de las leyes, el impulso estético edifica un tercer reino, “[...] un reino alegre de juego y de apariencia, donde el hombre se despoja de los lazos que por doquier le tienen sujeto y se liberta de todo cuanto es coacción [...]”¹⁵⁶ Co-implica pues, autonomía, esto es, libertad.

2.2.3. La libertad

Para Schiller, “se da libertad cuando un yo llega a concordar consigo mismo”¹⁵⁷ —qué mayor concordancia con la moral—, y quien descubre su libertad está dispuesto a asumir la

¹⁵³ Safranski, *op. cit.*, p. 472.

¹⁵⁴ Carta XXVII, *op. cit.*, p. 210.

¹⁵⁵ Al respecto nos habla Luis Argudín viendo la diferencia entre dos conceptos en inglés: *game* y *play*; el primero es un juego organizado en torno a una serie de reglas, el segundo se trata del juego libre de toda traba u obstáculo. Es en este segundo que compara y explica el concepto de juego en Schiller. Véase *op. cit.*, cap. VIII.

¹⁵⁶ Carta XXVII, *op. cit.*, p. 214.

¹⁵⁷ Argudín, *op. cit.*, p. 118.

responsabilidad de sus actos. Según Safranski, Schiller era un entusiasta de la libertad y, como ningún otro antes que él, exploró *lo monstruoso de la libertad*.

Expone Marchán Fiz¹⁵⁸ que Schiller vincula la belleza con la razón práctica. Así, habremos de recordar que para Schiller por la belleza se llega a la libertad, puesto que, expone Schiller en una de sus Cartas, la belleza “[...] da libertad a las fuerzas de pensamiento y les permite así manifestarse conforme a sus leyes propias, es por lo que puede llegar a ser un medio que lleve al hombre de la materia a la forma, de las sensaciones a las leyes, de una existencia limitada a una existencia absoluta”.¹⁵⁹ Esto se logrará gracias a la voluntad, ya que ha de haber una libre voluntad para que sea posible realizar la humanidad en la belleza, “[...] la belleza —señala Schiller— es nuestra segunda creadora [...] se limita a hacer posible en nosotros la humanidad, dejando a nuestra voluntad libre el poder de realizarla [...]”¹⁶⁰ Es decir que tenemos otra posibilidad de ser de un modo distinto, más allá del meramente biológico, y si tenemos la apertura, una *disposición de ánimo* como diría Schiller, podríamos permitir re-crear nuestra humanidad en toda la profundidad de su significado gracias a lo que nos posibilita y posibilitamos en la belleza. De aquí se seguiría que no sólo si hay humanidad hay belleza sino que, puesto que hay belleza, hay humanidad.

De esta manera, será la cultura estética la que dé libertad al ser humano, la que nos permita —permitiéndonos a nosotros mismos— crear, decidir, actuar autónomamente. Ante esto Schiller afirma:

¹⁵⁸ *Cfr. op. cit.*, p. 62.

¹⁵⁹ Carta XIX, *op. cit.*, pp. 167-168.

¹⁶⁰ Carta XX, *op. cit.*, p. 177.

[...] la belleza no produce en absoluto un resultado particular, ni para el entendimiento ni para la voluntad; no realiza ningún fin, ni intelectual ni moral; no nos descubre una verdad, no nos ayuda a cumplir un deber [...] es igualmente inajustada para fundar el carácter y para iluminar el entendimiento. La cultura estética, pues, deja en la más completa indeterminación el valor personal de un hombre o su dignidad, en cuanto que ésta sólo puede depender de él mismo; lo único que consigue la cultura estética es poner al hombre, por naturaleza, en situación de hacer de sí mismo lo que quiera, devolviéndole por completo la libertad de ser lo que deba ser.¹⁶¹

La belleza no es constrictora, Schiller no nos niega nuestro libre albedrío, sin embargo, confía en que si estamos educados para un temple estético, nuestra elección estará guiada por la nobleza, el amor que despierta la belleza. Por otro lado, en la libertad misma encontramos el deber (carácter moral) de ser lo que somos, esto es, humanidad, y no podemos pasar por desapercibido el empeño que ha puesto Schiller cuando habla de la dignidad del ser humano, siendo para él el temple estético el supremo don de los dones, el don de la humanidad, que si bien, dice Schiller, se pierde cuando llega a determinarse en ciertos estados, ha de recobrarla nuevamente por medio de la vida estética.¹⁶²

No obstante, no habremos de hablar propiamente de *deber* en Schiller sino más bien de *querer*, “[...] el deber no ha de dominar sobre el querer; más bien hemos de cultivar el querer a través del arte, de tal manera que aquél asuma el deber en su voluntad.”¹⁶³ En este rubro, Schiller hace una crítica a Kant —nos señala Safranski—, ya que en él “el imperativo categórico no expresa algo que «queremos» por naturaleza, sino lo que posiblemente tenemos que hacer contra nuestro «querer». La razón moral se mueve en la naturaleza como en un país enemigo. Ella tiene que ejercer la fuerza.”¹⁶⁴ Y puesto que

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 176.

¹⁶² *Cfr.* Carta XX, *op. cit.*

¹⁶³ Safranski, *op. cit.*, p. 363

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 361.

Schiller hace extensivo el concepto de libertad a la naturaleza en tanto que forma libre y por tanto bella, no es posible que se ejerza en ésta una coacción moral.

Schiller —continúa Safranski— “[...] quiere desligar el concepto de Kant sobre la moralidad de su rigidez dualista, y lograr en la figura de la «gracia» una imagen total del hombre. La «gracia» es la marca de la reconciliación entre deseo y libertad, naturaleza y razón (moral).”¹⁶⁵ De tal modo que, de ser posible tal reconciliación, asegura Schiller, el ser humano logrará convertirse en un «alma bella».¹⁶⁶ En la obra de *Kallias*¹⁶⁷, Schiller hace alusión a un cuento o especie de parábolas en las que ilustra distintos modos de actuar ante la misma circunstancia, dando finalmente el ejemplo de cómo actuaría un alma bella, esto es, desinteresada y sin coacción o peso alguno. Vaya empresa más difícil, si en los tiempos actuales nuestro móvil es el interés de todo tipo, menos espiritual o estético. A fin de cuentas, mayoritariamente vivimos movidos por un mundo capitalista, mercadotécnico, utilitarista. Es difícil encontrar un *alma bella*, ser uno mismo *alma bella*.

Por otro lado, expone Safranski que desde Schiller “el libre juego del pensamiento, de la imaginación y de la sensibilidad cura las heridas que producen en el hombre moderno la división fragmentadora del trabajo, la insensibilidad de la «cultura» meramente «teórica» [...] y el sofocante mundo de las desencadenadas «necesidades animales».”¹⁶⁸ Pero ¿acaso querremos “curarnos” de estas heridas? Si nos hemos convertido en sociedades sadomasoquistas, nos laceran y laceramos en muchos sentidos, lo peor es que seamos una humanidad ciega, y más aún, queándonos cuenta lo sigamos permitiendo. Es ahí donde

¹⁶⁵ *Ídem*.

¹⁶⁶ Según Schiller, “Gracia es la belleza de la forma bajo el influjo de la libertad”, cfr. Safranski, *op. cit.*, pp. 360-363. También hace referencia a la obra de Schiller *Sobre la gracia y la dignidad*.

¹⁶⁷ Véase *Kallias*, *op. cit.*

¹⁶⁸ Safranski, *op. cit.*, p. 409.

vemos nuestra falta de pensamiento, de imaginación, de sensibilidad, estamos faltos de una cultura y educación estéticas. Carecemos pues de libertad —somos presos de nuestras apetencias, no poseemos un dominio de sí mismos, diría Séneca, y ni se diga si quizás pensamos en la alteridad (en una parte del drama *Guillermo Tell*, uno de los personajes dice: “[...] he visto al gobernador del cantón abandonado a los placeres de su mesa... Juzgad si podré dominar mi corazón: he visto al enemigo, y no le he dado muerte”¹⁶⁹).

Asimismo, Schiller reconoce el estado estético como aquél que forma un todo en sí mismo, “[...] reúne en sí mismo todas las condiciones de su nacimiento y de su duración. En él tan sólo nos sentimos como arrancados de la cadena del tiempo; nuestra humanidad se muestra con tanta pureza e *integridad* [...]”¹⁷⁰ Entonces, nos atreveríamos a decir que experimentamos no sólo la belleza sino nuestra propia humanidad. En la experiencia estética también experimentamos el ser y la humanidad misma (de modo atemporal y trascendente).

Y seremos capaces de poseer un espíritu cultivado y libre gracias a una temprana —de ser posible— y constante formación en una educación estética. Aprender y aprender (en la libertad) a captar lo bello nos conduciría no sólo a un diálogo con la realidad que nos rodea, sino a practicar una actitud moral (capaces de libre albedrío) que ha de ser una actitud bella, pues Schiller cree que, como refiere en su personaje del marqués de Poza en su drama *Don Carlos*,¹⁷¹ “sólo en medio de la libertad se aprenden las virtudes del altruismo y de la disposición al sacrificio en aras del bien común que se requieren para la

¹⁶⁹ Schiller, *Guillermo Tell*, RBA Editores, Barcelona, 1999, p. 201.

¹⁷⁰ Carta XXI, *op. cit.*, p. 178.

¹⁷¹ *Vid.* Schiller, *Don Carlos*, RBA Editores, Barcelona, 1999.

conservación de un orden libre.”¹⁷² Resaltemos el *altruismo* y el *bien común*. De este modo, la libertad no es una actitud caprichosa e individualista, sino una libertad que —más de un siglo después lo dirá Sartre¹⁷³— implica responsabilizarnos de la humanidad misma.

Esto nos da qué pensar, pues en un sentido popular por libertad se entiende hacer lo que cada quien quiera hacer o decir, y nos ensimismamos olvidándonos de los demás, atendiendo a los deseos personales que muchas de las veces van en perjuicio de los otros y no reparamos en ello porque simplemente no nos importa.

Por último, señalaremos que para Schiller “[...] la libertad ha de aprenderse e interiorizarse primero por la educación estética y por el juego, para poder erigirla luego en el mundo político del exterior.”¹⁷⁴ No será posible llevar o ejercer la libertad a un plano público sin que surja del interior, de la voluntad, de la belleza.

Y el arte es una posibilidad para acceder al encuentro o desvelamiento de la libertad, partiendo del interior del artista para verse reflejada e interiorizada en un sinfín de otros interiores que son ya externalizados en un nosotros.

¹⁷² Safranski, *op. cit.*, p. 248.

¹⁷³ Véase su obra *El existencialismo es un humanismo*, Quinto sol, México, 1994.

¹⁷⁴ Safranski, *op. cit.*, p. 487.

2.3 Concepción del arte

La humanidad ha perdido su dignidad; pero el arte la ha salvado [...]
F. Schiller, *Carta IX*

Veíamos páginas arriba la crítica que hace Schiller hacia su tiempo, vemos manifiesta la indignación que refleja nuestro autor por esa falta de una educación estética, una carencia de espiritualidad, habiendo, más bien, una inclinación hacia el materialismo, mercantilismo y mecanicismo propios de la época moderna, una época de seres atados y esclavizados, regidos heterónomamente.

Atendiendo este aspecto, comenta Juan Manuel Navarro, en su estudio preliminar en *Escritos sobre estética de Schiller*, lo siguiente:

[...] el arte, no sólo para Nietzsche, sino también para Schiller, y antes, «es la tarea suprema y la actividad propiamente metafísica de esta vida». «Y justamente porque el arte verdadero [...] quiere ser algo real y objetivo, no puede darse por satisfecho con la mera apariencia de verdad; erige su edificio ideal sobre la verdad misma, sobre el fundamento firme y profundo de la naturaleza».¹⁷⁵

Es así que Schiller, ante su preocupación por los acontecimientos de su época, ve en el arte una posibilidad salvífica de la humanidad, ya que considera que “[...] el arte es hijo de la libertad y recibe sus leyes de la necesidad de los espíritus, no de las imposiciones de la materia.”¹⁷⁶ El artista es quien decide libremente, crea una forma sin estar atendida a la materia. Según Schiller, la materia se pierde cuando lo que se logra —siendo el propósito de una verdadera obra de arte— es «forma viva», pues en ello reside su belleza, producto de la imaginación en el libre juego entre la razón y la sensibilidad.

¹⁷⁵ *Op. cit.*, p. XX.

¹⁷⁶ Carta II, *op. cit.*, p. 100.

De esta manera, expresa Schiller,

En una obra de arte verdaderamente bella el contenido no debe hacer nada, la forma empero, debe hacerlo todo [...] sólo de la forma puede esperarse una verdadera libertad estética. El verdadero secreto artístico del maestro consiste en esto: *que él destruya la materia mediante la forma.*¹⁷⁷

Schiller está en contra del sentido mercadotécnico al que se ha sujetado el arte, pues el artista podría llegar a convertirse en el proxeneta de su obra siendo complaciente ante las exigencias de su tiempo, y nuestro autor no niega que el artista sea hijo de su tiempo, “[...] pero desgraciado si se hace el discípulo, y más si el favorito de su época.”¹⁷⁸ El artista, comenta Schiller, ha de despreciar el juicio de sus contemporáneos, y es que precisamente éstos últimos están faltos de sensibilidad —posibilitada en la educación estética. En términos kantianos, podríamos decir que no poseen un juicio estético, un juicio de gusto.

Una de las cualidades del arte es la de dignificar la humanidad, nos hace conscientes y sensibles de nuestra propia humanidad, recordemos, incluso, que Schiller llega a afirmar que si hay humanidad hay belleza, pero esta humanidad debe de estar preparada, *cultivada*, para reconocer y apreciar la belleza. De este modo, nos dice Schiller: “el hijo de la naturaleza, en los excesos, tórnase vesánico; pero el discípulo del arte se envilece en la indignidad.”¹⁷⁹ Esto significa que el arte nos humaniza. Como señala W. Dilthey —en uno de los prólogos de los dramas de Schiller—, “el arte es el órgano de la humanización y prepara, por tanto, el advenimiento de la libertad y de la verdad.”¹⁸⁰

¹⁷⁷ Carta XXII, *op. cit.*, p. 181.

¹⁷⁸ Carta IX, *op. cit.*, p. 125.

¹⁷⁹ Carta V, *op. cit.*, p. 110

¹⁸⁰ F. Schiller, *Wallenstein/La novia de Messina* (trad. José Ixart), Porrúa, México, 1984, p. XV.

Pero al ser conscientes de nuestra humanidad también habremos de serlo de nuestra condición como tales. Schiller no hace de lado nuestro carácter dual, somos tanto racionales como sensibles, forma y materia, sin embargo, se busca ese puente conciliador y armónico para su mutua convivencia, y esto, como ya expusimos, se da en el juego. “En el arte genuino —menciona Navarro— queda recogido y expresado el carácter total del ser del hombre como ser sensible-racional.”¹⁸¹ Esto es, el ser humano en su plenitud, sin antagonismos ni divergencias.

Schiller afirma en una de sus *Cartas*: “esta máxima ecuanimidad y libertad del espíritu, unida a la fuerza y el vigor, es el temple al que debe librarnos una verdadera obra de arte [...]”¹⁸² Y para una verdadera obra de arte, es necesario un verdadero artista. Schiller pretende que el artista, como una especie de mago o demiurgo, aspire

[...] a producir el ideal a partir del lazo de lo posible con lo necesario. Estampe el ideal en la ilusión y la verdad; estámpelo en los juegos de su imaginación y en la seriedad de sus actos; imprímalo en todas las formas sensibles y espirituales, y entréguelo, silenciosamente, al tiempo infinito.¹⁸³

Que la obra de arte no quede en el lienzo, en el mármol, en la nota, en las letras, que trascienda la materia y su época, que su aparición sea libre en todo momento y lugar.

Cabe destacar que el mismo Schiller era considerado un verdadero artista de sus dramas, que si bien no eran del agrado de todos en primera instancia, había quienes reconocían en él su genio y atrevimiento para su tiempo (por ejemplo su amigo Goethe), tal como se lo hacen saber en una carta que recibe: “«en una época en que el arte se denigra cada vez más como una esclava prostituida de ricos y poderes voluptuosos, trae aire fresco

¹⁸¹ *Op. cit.*, p. XLIII.

¹⁸² Carta XXII, *op. cit.*, p. 179.

¹⁸³ Carta IX, *op. cit.*, p. 127.

el hecho de que comparezca un gran hombre y muestra de qué es capaz también ahora el ser humano».¹⁸⁴ De algún modo, y con toda intención, Schiller trata de dignificar (o reivindicar) el arte, o mejor dicho, lo que se estaba haciendo del arte.

Por otra parte, hay una cierta problemática en Schiller cuando nos habla acerca de la utilidad y servilismo al que muchos someten el arte, contrario a su postura en la que el arte carece de sumisión y de límites (más que los estéticos). En este sentido, el arte no ha de servir a nada ni a nadie, ni siquiera a la moral, pues hay que distinguir claramente que, si bien el arte es una vía para acceder a la moral, no está al servicio de ésta, no tiene una acepción meramente instrumental. No obstante, “según Schiller —comenta Safranski—, el arte autónomo es profundamente moral en cuanto está desgravado de la moralidad, pues permite aquella movilidad y sensibilidad del espíritu que beneficiará luego a la moralidad libre. A través de la belleza «se camina hacia la libertad».”¹⁸⁵ Pareciera pues contradictorio, mas no lo es. Podríamos aseverar que la moral del arte radica en su convicción y autonomía inmanentes.

En Kant también se da dicho asunto, pues en él, el arte exige un juicio estético y no uno práctico o moral, sin embargo, responde a preocupaciones de orden moral e intelectual, como señala Argudín: “[...] la independencia del arte respecto a las normas morales no niega una profunda relación con los problemas vitales, morales y sociales del hombre.”¹⁸⁶ Y, precisamente, Schiller aclara que *el arte es vida real*, ya que *el arte interviene en la vida transformándola*. He aquí uno de los puntos esenciales de la educación estética, de las potencialidades del arte. Por ejemplo, nos menciona Safranski que para Schiller el drama es

¹⁸⁴ Safranski, *op. cit.*, p. 197.

¹⁸⁵ *Ibid.*, pp. 408-409.

¹⁸⁶ Luis Argudín, *op. cit.*, p. 22.

el arte de provocar efectos y “[...] el teatro es una máquina de producir grandes sentimientos.”¹⁸⁷ Ante dicha producción, es posible transformar nuestra percepción del mundo y, por tanto, la vida misma. Es más, para Schiller, según nos comenta Dilthey, en el teatro todo es un simple símbolo de lo real.¹⁸⁸

Safranski nos hace saber que para Schiller el teatro es el tercer poder en la vida social —los otros dos son el Estado y la Religión—, y muestra gran confianza en la capacidad de repercusión del teatro, “[...] enseña a los espectadores a ponerse en el lugar de diversas personas y a conceder su propio derecho a cada uno, o sea, es un ejercicio práctico de tolerancia y justicia.”¹⁸⁹ ¡Cuántos personajes y situaciones podemos experimentar a través del teatro! De igual modo, continúa Safranski, Schiller “[...] había puesto sus ojos en la posibilidad de que el teatro desplegara una fuerza ennoblecedora, pero había llegado, desilusionado, a la conclusión de que era necesario mejorar al público antes de poder mejorar al teatro.”¹⁹⁰ Es decir, Schiller desapruaba parte del teatro de su época, así como al mismo público que asiste al teatro,¹⁹¹ por eso él desea dignificarlo de algún modo, “«mientras el público no esté formado para su teatro, difícilmente el teatro formará a su público».”¹⁹² Y pudiera parecer un círculo vicioso. Sin embargo, nuestro autor no pierde la esperanza de que el teatro pueda ser un ducto para formar al público, no todos los que asisten al teatro están de por sí cultivados, pero al menos, les ha nacido la curiosidad por el arte.

¹⁸⁷ Safranski, *op. cit.*, p. 121.

¹⁸⁸ *Cfr.* Prólogo a *Wallenstein*, *op. cit.*, p. XXVIII.

¹⁸⁹ Safranski, *op. cit.*, p. 192.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 193.

¹⁹¹ Aunque en otro momento, en “Sobre el uso del coro en la tragedia”, Schiller reivindicará la noción del público como aquel dotado de sensibilidad.

¹⁹² Safranski, *op. cit.*, p. 193.

Schiller, a decir de Safranski, pretende influir moralmente en su público, ya que cree que

«El teatro es el canal común por el que la luz de la verdad irradia desde la mejor parte del pueblo, desde la parte pensante; a partir de allí los suaves rayos se derraman a través de toda la ciudad. Desde ahí los conceptos más claros, los principios purificados y los sentimientos más puros fluyen a través de todas las venas del pueblo; desaparece la niebla de la barbarie, de la sombría superstición; la noche cede el puesto a la luz victoriosa».¹⁹³

Suena bello, poético, casi convincente el modo en que Schiller se expresa del teatro y denota sus posibles alcances. Aunque después, quizá menos extasiado, reformula esta exacerbada noción moral y reveladora del teatro al decir que, según nos expone Safranski, “[...] si «no borra ni disminuye la suma de los vicios», por lo menos nos los da a conocer. [...] el teatro nos prepara para los «ataques del vicio» a fin de que podamos protegernos mejor contra ellos.”¹⁹⁴ De cualquier forma, Schiller considera el teatro como un poderoso medio para acercarse al pueblo e influir en la educación del ser humano, hacernos más conscientes y sensibles —lo muestra en sus dramas. Y por supuesto que esto podemos hacerlo extensivo a cualquiera otra de las bellas artes.

Por otro lado, cabría señalar además que el arte no sólo nos permite darnos cuenta de lo que somos, sino de lo que no somos, como dice Iris Murdoch: “el gran arte es liberador; nos permite ver y gozar lo que no somos nosotros [...] nos hace interesarnos en otras personas y en otras escenas, y nos ayuda a ser tolerantes y generosos.”¹⁹⁵ Y ello nos podrá conducir a la alteridad, a su reconocimiento y comprensión. Por tanto, el arte es libre y a la vez liberador.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 194.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 195.

¹⁹⁵ Citado por Luis Argudín, *op. cit.*, p. 81.

Asimismo, según Safranski,

Quien quiere poseer el arte, lo perderá. El arte sólo se abre al sentido libre; y eso no puede ser de otra manera, pues la libertad, que perece en la gran política, ha encontrado su asilo en el arte, en un reino que sólo la libertad, y no la fuerza, puede incitar a la palabra. En medio del tumulto político, Schiller recomienda la devoción a lo bello.¹⁹⁶

Qué diremos entonces, por ejemplo, de quienes acumulan posesivamente obras de arte sólo con el fin de adquirir un cierto prestigio o estatus social. De este modo, el ser humano ha de estar educado estéticamente para que nazca dicha devoción a lo bello y se vea reflejada en la vida, en una verdadera política, en lo moral.

Además, el juego artístico, ante el hombre moderno fragmentado —señala Safranski—, “[...] permite al hombre congregarse las fuerzas astilladas y hacerse un todo, una totalidad en pequeño [...] En el disfrute de lo bello el hombre del arte experimenta el gusto anticipado de una plenitud que está todavía por venir en la vida práctica y en el mundo histórico.”¹⁹⁷ El juego artístico nos prepara para el juego de la vida.

En este sentido, el arte —y la estética—, según expone Marchán Fiz, son propuestos como dominios únicos en los cuales puede reconquistarse la totalidad perdida, se confía el cometido de “[...] restablecer la armonía interior rota por una vida regida cada vez más por lo racional y orientada a las finalidades prácticas, desgarradas por las contradicciones de una sociedad [...] cada vez más dividida.”¹⁹⁸ Sin duda, cada vez se vuelve más palpable el mundo y el ser humano fragmentado, aislado, producto ya no sólo de la fría racionalidad, sino de una agravada tecnocracia.

¹⁹⁶ *Op. cit.*, p. 489.

¹⁹⁷ Safranski, *op. cit.*, p. 409.

¹⁹⁸ Marchán Fiz, *op. cit.*, p. 73.

De ahí que requiramos de un plan emergente como el de Schiller. En otras palabras, comenta Marchán Fiz, la estética y el arte son vistos por Schiller como *mediación en la totalidad*, cuyo ideal es el de una totalidad armónica jamás conquistada por el hombre, que preanuncia ciertas ambiciones de la *realización de lo estético y del arte* en nuestra modernidad.¹⁹⁹ Recordemos que no hay que tomar a mal el sentido mediador que se le da al arte y a la estética, definitivamente ese no sería su fin —pues es un fin en sí mismo—, sino una de sus posibilidades o modalidades de ser. El arte, indica Lehmann, “pasa de ser un medio para la educación individual a ser un poder educativo para toda la humanidad.”²⁰⁰

Safranski comenta que cuando Schiller propone el juego como terapia de la cultura, piensa casi exclusivamente en las bellas artes. Es interesante la denominación de *terapia*, ya que, atendiendo a su significado nominal (de gr. *θεραπεία*), ésta quiere decir *curación* o *tratamiento* y, de ser así, en las bellas artes encontraríamos una de las posibles curas o sanación ante una sociedad y cultura enfermas; no como *droga sedante, estimulante* o *paraíso terrenal*, como comenta Marchán Fiz que se comenzaba a entender en el siglo XIX, sino como una cura (cuidado) de la cultura.

Encontramos pues un gran optimismo en proponer al arte como un vehículo que nos conduzca a la dignificación de la humanidad, a la comprensión y reconocimiento de la alteridad, y para tal acometida necesitamos, como posibilidad de transformación, conducirnos estéticamente.

¹⁹⁹ *Ibíd.*, p. 71.

²⁰⁰ *Op. cit.*, p. 94.

III. LA ESTÉTICA SCHILLERIANA EN RELACIÓN A LA EDUCACIÓN DEL SER HUMANO

¿Qué es el estado estético? La deliciosa sensación «de ser un hombre».
Friedrich Schiller.²⁰¹

Para hablar de la educación estética será necesario hablar primero qué se entiende por ésta. El término «*educación*» viene del latín *duco-dúcere* que significa conducir, por tanto, desde su carácter más original, podríamos decir que educar se refiere a conducir, orientar, dirigir o encauzar a alguien con alguna intención tácita o explícita. Esto pues, ha de verse reflejado en la mentalidad, lenguaje y actitud de quien es educado. A decir de Argudín, “la educación se convierte en el guardián que supervisa, estimula y amplía el proceso de crecimiento de los hombres.”²⁰²

Ahora, la palabra estética proviene del latín *aestesis* que significa sensibilidad, por tanto, la estética hace referencia a lo sensible. De hecho, Baumgarten en el siglo XVIII es quien por primera vez usa el término «*estética*» para señalar la importancia del conocimiento sensible.²⁰³ Es propiamente en el siglo de Friedrich Schiller que comienza a construirse una teoría filosófica sobre la educación estética, siendo, por supuesto, la teoría de Schiller una de las más importantes y trascendentes, objeto de crítica, aprobatoria o no, para sus coetáneos así como subsecuentes.

Entonces diremos *grosso modo*, y de forma literal, que la educación estética pretende conducir al ser humano hacia una sensibilidad. Dice Schiller: “educar la facultad

²⁰¹ Schiller en Safranski, *op. cit.*, p. 196.

²⁰² *Op. cit.*, p. 18.

²⁰³ Cfr. Gennari, *op. cit.*, pp. 117-118.

sensible es [...] la más urgente necesidad de nuestro tiempo, no sólo porque es un medio de hacer eficaces en la vida los progresos del saber, sino porque contribuye a la mejora del conocimiento mismo.²⁰⁴ Retomemos sus palabras: *educar la facultad sensible es la más urgente necesidad de nuestro tiempo*, y no sólo del suyo sino que sigue siendo del nuestro.

Veamos en Schiller qué acepción le da a la «educación estética» y cómo es que resulta ser la propuesta más relevante de su pensamiento filosófico, por qué, asimismo, es el título de su obra más representativa: *Cartas sobre la educación estética del hombre*.

Por lo pronto, haremos mención de lo que enuncia Marchán Fiz, a saber:

El diseño de la educación estética y de la propia disciplina es paliar e incluso superar en una esfera limitada de actuación de y sobre la realidad las secuelas de los enfrentamientos entre la razón y la sensibilidad que, desde una perspectiva histórica y filosófica alumbra la fragmentación vía la ciencia, la división del trabajo, los antagonismos psicológicos y sociales apuntados, etc.²⁰⁵

A partir de lo antes citado, veamos en qué sentido la educación estética pudiera ser un paliativo de los antagonismos —en tanto que malestares— culturales, quizá sea un término más próximo o real que hablar de superación. Sin embargo, estaremos hablando del modo en que repercutiría dicha educación y ya habrá momento para adjetivarla.

Por otro lado, expone Argudín que Schiller señala momentos progresivos en la educación de la humanidad, pues afirma que para ésta “[...] es importante comenzar con un distanciamiento estético, como antecedente y preparación para un posterior enfrentamiento moral; [...] la experiencia de lo bello nos prepara para la de lo sublime y esta última

²⁰⁴ Carta VIII, *op. cit.*, p. 124.

²⁰⁵ Marchán Fiz, *op. cit.*, p. 77.

ejercita ya nuestras fibras morales superiores.”²⁰⁶ Es pues un proceso que requiere su debido tiempo y escalamiento.

Habrá que señalar que los apartados previos han servido para contextualizar y dar paso al presente apartado, ya que la propuesta de una educación estética en Friedrich Schiller surge, en gran medida, por la crítica negativa que hace a su época y la necesidad espiritual que ve de la misma. También era importante hacer alusión a la belleza por su intrínseca relación con la estética, así como el arte con las dos antes mencionadas. Ahora bien, este apartado se relaciona con el concepto de Hombre debido al carácter antropológico que se le da a la estética del siglo XVIII —y Schiller no hace la excepción.

Al respecto advierte Mario Gennari:

La idea de «hombre» surge fuertemente transformada por las tres *Críticas* y su peso «humano» adquiere mayor firmeza. Su naturaleza racional y también la moral se analizan desde la perspectiva de la subjetividad humana, de la que el *sentimiento estético* es parte integrante y formativa. Por tanto, los presupuestos de la *educación estética* del hombre se establecen definitivamente.²⁰⁷

Gennari le otorga mayor notoriedad a Schiller pues considera que es gracias a él que nace, a finales del siglo XVIII, el concepto de educación estética al vincular la estética kantiana con la filosofía de la educación de Rousseau y su propia idea de sentimiento.²⁰⁸ Schiller estaba a tono con algunos pensadores de su época, aunque logra sobrepasarlos añadiendo o adaptando sus teorías a la suya propia.

Así, en este apartado comenzaremos hablando de un aspecto clave para nuestro estudio en relación a la educación estética, a saber, la *moral*, puesto que no hay que olvidar

²⁰⁶ *Op. cit.*, p. 16.

²⁰⁷ *Op. cit.*, p. 121.

²⁰⁸ *Cfr.  dem.*

que es uno de nuestros objetivos el tratar de encontrar una mayor claridad de conexión entre una ética y estética en Schiller. Posteriormente, hablaremos acerca de la *cultura* y el lugar o papel que ocupa en la educación, ya que Schiller le asigna cierta función para la educación estética. Después, abordaremos el concepto de *Hombre* como persona y sus cualidades propias para ser educado estéticamente. En seguida, explicaremos acerca de la apariencia como constructo del ser humano, para, finalmente, cerrar este apartado con uno de los conceptos claves para que se cumpla lo pretendido por Schiller, esto es, la voluntad como condición para la educación estética.

3.1 La moral en la educación estética.

Para empezar, veamos de qué modo Schiller posee una idea clara de cómo educar estéticamente ya que, hipotéticamente, en una de sus *Cartas* plantea una pregunta que posiblemente le haría algún joven interesado en lo estético (*ansioso de verdad y de belleza*), sin obstar la adversidad de la época, a lo cual Schiller nos da una respuesta:

Imprime al mundo en que trabajas la *dirección* hacia el bien, que el manso ritmo del tiempo traerá su desenvolvimiento. Y en esa dirección habrás empujado al mundo si, al enseñar, elevas sus pensamientos a lo eterno y necesario en objeto de sus anhelos [...] En el púdico sosiego de tu ánimo educa a la verdad vencedora, sácala de tu pecho y estámpala en la belleza [...] Vive con tu siglo, pero no seas el juguete de tu siglo; da a tus contemporáneos no lo que ellos aplauden, sino lo que necesitan [...] Busca su aplauso por medio de su dignidad [...] la nobleza de tu alma suscitará la suya propia [...] La seriedad de tus principios los apartará de ti; pero en el juego aún podrán soportarla [...] Limpia sus placeres de capricho, de frivolidad y de grosería, y poco a poco, sin que lo noten, purificarás también sus acciones, y, por último, sus sentimientos morales. Rodéalos, por doquier, de formas nobles, grandes, espirituales; enciérralos en un cerco de símbolos de la

perfección, hasta que la apariencia logre superar a la realidad efectiva y el arte a la naturaleza.²⁰⁹

Analicemos esta reveladora cita de Schiller. Él piensa no sólo en la *belleza*, sino también en el *bien* y la *verdad* —que, por ejemplo en Platón, uno conlleva necesariamente al otro y al otro. Aquí podemos observar cómo indudablemente la filosofía de sus *Cartas* tiene también una connotación moral: *imprime al mundo en que trabajas la dirección hacia el bien; a tus contemporáneos: purificarás sus acciones y sus sentimientos morales*, etc. En este fragmento tenemos quizá uno de los momentos más nítidos en que Schiller habla del sentimiento moral, o sea que sí hay explícitamente una ética impresa en las *Cartas* de nuestro autor, que, si bien no utiliza precisamente el término «ética», sí lo hace con la moral, y puesto que la moral es algo que parte de dentro hacia fuera (acontecimiento endógeno) —mientras que la ética podría ser algo sólo exógeno—, entonces, podríamos afirmar que si hay moral, por ende, y con mayor razón, posibilita una ética.

De esta forma, *la verdad, la belleza, el bien, la libertad, la dignidad, la nobleza, la espiritualidad, el juego* —unidos en un todo—, es lo que acarrea la educación estética en Schiller. Quede claro que para este autor, el *temple de ánimo estético* no se origina de la libertad y de la moral (sino de la naturaleza), más bien, se da a la inversa, es el temple de ánimo estético quien da nacimiento a la libertad y, por tanto, a la moral.²¹⁰

Algo que queremos remarcar también, dentro del interés de este trabajo, es la mirada hacia los otros (sus contemporáneos) que no los rechaza por ser presas o “juguetes de su tiempo”, más bien, sugiere el modo de atraerlos —para *rescatarlos*— hacia una actitud estética. Así que el tema de la alteridad no es ajeno o indiferente a la obra de

²⁰⁹ Carta IX, *op. cit.*, pp. 128-129.

²¹⁰ *Cfr.* Carta XXVI, *op. cit.*, p. 199.

Schiller, ya lo abordaremos más adelante en el análisis de uno de sus poemas más emblemáticos «A la alegría».²¹¹

Tal vez sea pertinente mencionar que la noción de moral no habremos de entenderla como seriedad, aburrimiento y, mucho menos, imposición, por el contrario, hay libertad, juego y autonomía, propiciados e impulsados por una educación estética; recordemos que la belleza nos conduce a la libertad y, por consiguiente —podemos añadir—, a la verdad. Y aunque la *verdad* sea un asunto más del entendimiento o del impulso formal, el juego estético no prescinde de ella —recordemos que hay un vaivén de los impulsos o un puente que los une—, por tanto, no ha de ser contradictorio hablar de belleza a la par con la verdad. En palabras de Schiller,

[...] ya no puede ser cuestión el cómo el hombre pasa de la belleza a la verdad, la cual, en potencia, está ya en la belleza, sino que la cuestión ha de ser tan sólo de cómo se abre camino desde una realidad efectiva ordinaria a una realidad efectiva estética, desde los sentimientos vitales a los sentimientos de la belleza.²¹²

Esta es una buena pregunta, retomando las últimas líneas de la cita anterior: «¿cómo se abre camino desde una realidad efectiva ordinaria a una realidad efectiva estética, desde los sentimientos vitales a los sentimientos de la belleza?» Sin duda es una pregunta crucial en nuestro estudio —considerando, además, que una de las críticas generales a toda teoría filosófica radica precisamente en su falta de efectividad. Schiller reafirma esa realidad efectiva ordinaria y los sentimientos vitales, todo ser humano estamos en ello, pero la meta es pasar a una realidad efectiva estética y a los sentimientos de la belleza. Por tanto, este camino ha de abrirse con la educación estética.

²¹¹ Cfr. Schiller, *Lírica del pensamiento...*, pp. 45-53.

²¹² Carta XXV, *op. cit.*, p. 199.

Tenemos así que para Schiller, “[...] el gusto cultivado va casi siempre unido a un entendimiento claro, un sentimiento agudo, un carácter liberal y hasta una conducta digna, mientras que el hombre sin cultura estética adolece, generalmente, de los efectos contrarios.”²¹³ De este modo, el gusto cultivado del que nos habla Schiller va a depender de un factor importante y determinante, a saber, la educación, aunque en esta misma encontremos el dilema entre lo sensible y lo racional, la educación es pues decisiva, a lo cual señala:

[...] para elaborar la ciencia han de reunirse la claridad de los sentidos con la alegría del pensamiento. ¿Cómo vamos a ser, pese a las más bellas máximas morales, equitativos, bondadosos y humanos, si nos falta la capacidad de acoger en nosotros, fiel y verdaderamente, la ajena naturaleza, de apropiarnos las situaciones ajenas y de sentir como propias las ajenas emociones? [...] esa capacidad la vamos perdiendo por la educación que recibimos y por la que nosotros mismos nos damos [...] ²¹⁴

Retomemos dos cosas de esta cita: primero, encontramos un tinte de alteridad puesto que Schiller se cuestiona cómo reconocer lo ajeno; segundo, lo concerniente a la educación: aquella que recibimos pero también la que nosotros mismos nos damos. De ésta dependerá el reconocer lo primero, es decir, *lo ajeno* —que, si hubiera un esfuerzo de aproximación, de sensibilización, ya no nos sería tan ajeno. Quisiéramos realzar el hecho de que Schiller también menciona una educación que *nosotros mismos nos damos*, esto es, que cada quien también tenemos nuestra propia responsabilidad en nuestra educación. Ello, por supuesto, lo podemos pensar cuando ya tenemos una mayor conciencia en cierta etapa de nuestra vida.

²¹³ Carta X, *op. cit.*, p. 130.

²¹⁴ Carta XXIII, *op. cit.*, p. 187

A esto, Schiller continúa:

—El hombre debe— [...] aprender a desear más noblemente para no tener más tarde que tomar decisiones sublimes. Y todo lo lleva a cabo la cultura estética, la cual somete a leyes de belleza todo aquello en que no hay ni leyes naturales ni leyes racionales que obliguen al humano albedrío, y, en la forma que ella da a la vida externa, abre ya la vida interior.²¹⁵

Así, podemos reflexionar en torno al aprendizaje: aprendemos consciente e inconscientemente, absorbemos lo que se encuentra en nuestro entorno —para bien y para mal— pero no solemos recapacitar sobre aquello que aprendemos, de tal modo que nos cuestionemos ¿por qué pensamos así y no de otro modo?, ¿por qué nos comportamos de tal o cual manera?, ¿por qué nos dirigimos al mundo o a los demás bajo cierta mirada?

Estamos sometidos constantemente a múltiples leyes y normatividades: naturales, jurídicas, religiosas, sociales, familiares, etcétera, pero no partimos de una autonomía responsable o un libre albedrío para ser quien somos; nos convertimos en títeres, máquinas o borregos. De ahí que nuestra educación no siempre sea la más digna o la mejor, llega a estar falta de moral (en la acepción explicada *ut supra*). Por eso Schiller admite sin menoscabo alguno las leyes de la belleza inmersas, claro, en una cultura estética, ya que estas leyes nos conducen, consecuentemente, a la libertad y, de ahí, a una ley moral.

Por eso Schiller nos habla de una transición de un estado a otro para lograr una conciencia moral en la que tiene parte importante, incluso necesaria, la voluntad del ser humano, como nos comenta enseguida:

El tránsito del estado pasivo de la sensación al activo del pensamiento y de la voluntad se verifica, pues, pasando por un estado intermedio de libertad estética [...] este estado [es] la condición necesaria para poder alcanzar un conocimiento y una conciencia moral. En una

²¹⁵.Ídem.

palabra: no hay otro camino para hacer racional al hombre sensible que conformarlo primero estéticamente.²¹⁶

Aunque parezca contradictorio, en Schiller, lo estético no excluye la razón ni los sentidos, al contrario, nos hace más conscientes de nuestra condición humana, no de una manera fragmentada sino holística. Y para ello, asevera Schiller, precisa una cultura estética en la que habrán de intervenir positivamente la cultura y el Estado.

3.2 El papel de la cultura en la educación.

Veámos en el apartado de la Crítica a la Modernidad, que Schiller reconoce un lugar importante en la cultura como aquella encargada del destino del ser humano y la sociedad. Consideremos lo que nos dice Safranski acerca de la cultura —ya que Schiller formuló la idea de Alemania como nación cultural—, a saber: “la cultura es más sostenible que el poder político, el cual se gana rápidamente y se echa a perder con mayor rapidez. Si la cultura es más duradera también hemos de decir que se necesita más tiempo para crearla.”²¹⁷ Siguiendo esta comparación que hace Safranski con el poder político, ciertamente una cultura no se crea ni desarrolla en un par de días o de años, de ahí que para lograr una re-creación o trans-formación en la cultura, no es asunto fácil. Sin embargo, las culturas tampoco son estáticas, razón por la cual es posible aspirar a un cambio cultural en busca de una mejora.

Es crucial rescatar la idea en Schiller de que el ser humano es un sujeto creador. ¡Somos creadores!, y como tales podemos crear cultura, política, arte, podemos

²¹⁶ Carta XXIII, *op. cit.*, pp. 182-183.

²¹⁷ Safranski, *op. cit.*, pp. 489-490.

autocrearnos, y bajo dicha posibilidad podemos crear y recrear, formar y transformar, construir y reconstruir, incluso deconstruir.

Conozcamos pues la noción que ostenta Schiller acerca de la cultura y qué papel le atribuye. Ya mencionábamos que Schiller reconoce dos impulsos: el sensible y el racional, y que ambos se conjugan (en el pleno sentido de la palabra). Pues bien, la cultura para Schiller ocupa el papel de la armonización necesaria para ambos impulsos ya que, según él, está obligada a administrar justicia a ambas tendencias, defendiendo ambos impulsos uno contra el otro, puesto que “ambos principios están, pues, a la vez subordinados y coordinados; es decir, que se hallan en relación de acción recíproca; sin forma no hay materia, sin materia no hay forma.”²¹⁸ Hay una correlación necesaria de estos principios, mas no existe una especie de armonía preestablecida en ellos.

De este modo, Schiller da a la cultura la doble tarea de “[...] primero proteger la sensibilidad contra los ataques de la libertad, y, segundo, proteger la personalidad contra el poderío de las sensaciones. Lo primero, consíguelo educando la facultad del sentimiento; lo segundo, educando la facultad de la razón.”²¹⁹ Así que la cultura será la que habrá de orientar nuestras facultades de tal modo que una no sea en detrimento de la otra. Esta idea ya la abordamos en el apartado acerca del juego: el juego es el puente o vínculo entre los dos impulsos, justificación por la cual la cultura ha de ser una cultura estética.

De ahí se sigue que para Schiller la cultura humana consistirá en las dos siguientes acciones: la primera en “[...] proporcionar a la facultad receptiva los más variados

²¹⁸ Carta XIII, *op. cit.*, p. 153.

²¹⁹ *Ibíd.*, p. 144.

contactos con el mundo y excitar el máximo grado de pasividad en el sentimiento [...]”²²⁰; y, como segunda acción, “[...] conquistar, para la facultad determinante, la mayor independencia de la facultad receptiva y excitar el máximo grado de actividad en la razón.”²²¹ Notamos que, como decíamos en algún momento, Schiller le da un mayor peso a la razón pues finalmente es la que rige el pensamiento y el carácter reflexivo del ser humano para llevar a cabo una acción, al menos premeditada.

Para concluir esta idea, prosigue Schiller:

Dondequiera que se reúnan ambas cualidades, juntará el hombre la mayor riqueza de existencia con la máxima independencia y libertad; lejos de perderse en el mundo, asumirá en sí mismo al mundo entero, con la infinidad de sus fenómenos diferentes, y lo subordinará a la unidad de su razón.²²²

Titánica enmienda da Schiller a la cultura, ya que ha de encauzar nuestras facultades, ayudar a su *máxima expresión y desenvolvimiento en una plenitud del ser humano*. Asimismo, Schiller afirma que su misión es procurar la coincidencia entre la dignidad y la felicidad conservando cada uno de estos principios en su pureza.²²³ Estos conceptos —*dignidad y felicidad*— también merecen una atención especial, ya que Schiller alude a ellos en sus *Cartas* y hemos de rescatarlos como parte inherente de su educación estética.

Por otra parte, haciendo alusión a una de las escenas de la obra *Guillermo Tell* de Schiller, nos comparte Safranski: “[...] sólo la transformación de la naturaleza en cultura hace naturales a los hombres y humana la naturaleza, y con ello conduce al nacimiento de

²²⁰ *Ídem.*

²²¹ *Ídem.*

²²² *Ídem.*

²²³ Cfr. Carta XXIV, *op. cit.*, p. 190

un orden natural en el que pueden desarrollarse las fuerzas del hombre [...]”²²⁴ Esto es, Schiller cree en un carácter natural del ser humano como una especie de origen bueno el cual la cultura (estética) nos guiará a él, siempre y cuando no interfiera algún poder supresor y opresor: “[...] bajo el presupuesto de que este metabolismo con la naturaleza no sea perturbado por tiranos extraños, que roban la propiedad creada por otros para los fines propios del poder y del lujo.”²²⁵

Schiller no pierde ocasión para recriminar a los opresores su funesto papel; reconoce la importancia de que seamos seres culturales pero sin la imposición, sin la mano despótica y subyugante que ejercen los tiranos.

Citemos nuevamente sobre la acusación que hace Schiller a la cultura de su época: “la cultura, lejos de ponernos en libertad, desarrolla [...] una nueva exigencia; los lazos de la constricción física nos oprimen [...] el miedo de perder apaga el ardiente deseo de mejorar, y la máxima de la obediencia pasiva se convierte en suprema sabiduría de la vida.”²²⁶ Es decir, la cultura no ha sido lo suficientemente responsable de su quehacer, propiciando, más bien, un suelo fructífero para la opresión y sumisión. Aunque no podemos hablar de *la cultura* como un sujeto o sustantivo autoconsciente, cabe la pertinencia de preguntarnos ¿quién o quiénes son los autores responsables de la cultura? Esto es, ¿quiénes hacen la cultura, cada cultura?

Tal vez estos planteamientos ameriten todo un tratado para una respuesta más analítica y satisfactoria. Por el momento, nos conformaremos con indicar que parte decisiva

²²⁴ Safranski, *op. cit.*, p. 494.

²²⁵ *Ídem.*

²²⁶ Carta V, *op. cit.*, p. 111.

de la cultura y su destino recae en el Estado o Gobierno, no obstante, podemos afirmar que todos somos responsables de nuestra cultura.

Por otro lado, consideramos importante señalar algunas definiciones o connotaciones de lo que entendemos por cultura, para tratar de rescatar lo que pudiera ser *ad hoc* para la filosofía schilleriana y su contextualización.

El filósofo contemporáneo Teodoro Ramírez nos da algunas de las acepciones más conocidas del término *Cultura*:

a) la noción más amplia: todo lo que es producto de la actividad humana, todo aquello que el hombre agrega a la naturaleza; b) en un sentido más propio de la antropología: los sistemas de representaciones colectivas que caracterizan a una sociedad humana en particular [...] c) en tercer lugar, el sentido más clásico: las formas consideradas superiores de la actividad humana; d) finalmente, la noción común: un conjunto vago y general de saberes.²²⁷

Pero en otra significación, considerando a la cultura desde el punto de vista del proceso —por el cual opta Ramírez, y adecuadamente también nosotros— está la cultura como “capacidad creadora y autocreadora del hombre”²²⁸. En este caso estaríamos hablando de una «cultura subjetiva» ya que está encaminada hacia la formación del ser humano. Es subjetiva puesto que éste tiene la capacidad de crear y transformar lo que está a su alrededor, lo ya dado.

Por otra parte, eso que se encuentra “ya dado” son las normas, las instituciones, las conductas, etc., ya determinadas por una sociedad, las cuales el ser humano tiene que aprender y apropiarse. En este otro caso estamos hablando de una «cultura objetiva» cuya

²²⁷ Teodoro Ramírez, “La cultura como autoformación del hombre” en *Filosofía de la Cultura*, UMSNH, 1995, p. 43.

²²⁸ *Ídem.*

definición ofrecida por Tylor es la que recoge el filósofo Pérez Tapias, a saber: “la cultura o civilización tomada en su sentido etnográfico amplio, es ese complejo total que incluye conocimiento, creencia, arte, moral, ley, costumbres y otras aptitudes y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad.”²²⁹ Sin embargo, Tapias admite que la cultura es producto global de la praxis humana y por tanto la cultura se encuentra condicionada por el propio ser humano, en lo cual estamos de acuerdo con él. Si esta cultura objetiva a la que el ser humano tiene que apegarse está constituida por él mismo, entonces cabe la posibilidad de una cultura subjetiva, es decir, de creación, autocreación, formación y transformación del propio ser humano. Es así que sintetizamos estas dos nociones de cultura —objetiva-subjetiva— en la que innegablemente cabe la posibilidad de evolución promovida por el mismo ser humano.

Regresando a Schiller, nos quedaremos entonces con la siguiente idea del papel de la cultura atendiendo al pensamiento schilleriano: ha de ser una cultura responsable de educarnos estéticamente, y, por supuesto, atendiendo a sus distinguidas implicaciones:

[...] una de las más importantes tareas de la cultura [es] el someter el hombre a la forma [...] y hacer de él una criatura estética, hasta donde pueda llegar el reino de la belleza; en efecto, el estado moral del hombre no puede desarrollarse más que partiendo del estético, pero no del físico.²³⁰

Aunque Schiller utilice el término “someter”, no se refiere a una manera violenta o alienante hacia el ser humano, no podríamos hablar de un adiestramiento o amaestramiento en su sentido peyorativo, sino más bien, de una formación del sujeto. Es someter al ser humano a su naturaleza “maleable” pero en dirección a hacer de él una auténtica obra de

²²⁹ E. B. Tylor, citado por José Antonio Pérez Tapias en *Filosofía y crítica de la cultura*, Trotta, Madrid, 1995, p. 20.

²³⁰ Carta XXIII, *op. cit.*, p. 185.

arte, pues recordemos que en la obra de arte debe de dominar la forma con respecto a la materia. Y como lo señala al final de esta cita, el estado moral es posible gracias al estético.

Así pues, en esta tarea tendremos que ser más conscientes de nuestra propia humanidad en todos sus caracteres: ontológico, antropológico, político, personal, etcétera, pues ese conocimiento de sí mismo (autognosis) nos lo puede posibilitar la esfera estética, y, consecuentemente, la posibilidad de hacer consciente nuestra propia humanidad en uno mismo y en los demás. La estética, aduce Marchán Fiz, “se inscribe en un proyecto de emancipación [...] Desde sus inicios, se suspira por una realización de la libertad antropológica a través de la cultura estética del hombre.”²³¹ El ideal de Schiller es que vivamos en una cultura no alienante sino liberadora (aunque de ninguna manera habrá que confundirlo con anarquismo).

3.3 El «Hombre» como persona potencialmente estética

La libertad misma es un efecto de la naturaleza, no es obra del hombre; comienza a existir hasta que el hombre está completo y sus dos impulsos fundamentales se han desarrollado. F. Schiller, *Carta XX*

Aludiendo a Schiller, menciona Marchán Fiz que “la estética, en cuanto esa *mediación en la totalidad*, se presenta como una vía alternativa que comparte el veredicto ético de la «época degenerada» en el ocaso ilustrado.”²³² Schiller apuesta por la estética para derrocar

²³¹ Marchán Fiz, *op. cit.*, p. 65.

²³² *Op. cit.*, p. 72.

los vicios de su época. La propuesta es que el ser humano llegue a desarrollar su ser estético, que devenga «alma bella», ya que

[...] la rebelión del *alma bella*, estética, la cual, a medida que vaya contagiando al resto de la sociedad, cristalizará antes o después en frutos políticos. La emergencia del ideal estético tiene que ver con la superación de un ideal político restringido. La estrategia de la transformación por obra del Estado es rebasada por lo que será la educación estética.²³³

Para ello, Schiller reconoce de cierta manera, actual y potencialmente al Hombre. Antes de continuar, cabe hacer la aclaración de que si utilizamos el término «Hombre», es porque de este modo, histórica y antropológicamente, se ha usado para referirse al género humano, y de manera literal así lo conceptualiza Schiller. Suponemos que no lo hacía con intención deliberada de discriminar a la mujer.²³⁴ Descartaremos, por tanto, siquiera la más remota posibilidad de que queden excluidas las mujeres.²³⁵

Para Schiller, “[...] el hombre no es solamente persona en general, sino persona que se halla en determinado estado.”²³⁶ Observamos así dos condiciones del ser humano: es persona y se encuentra en cierto estado. Nuestro autor nos habla de distintos estados en los que puede estar el ser humano según su grado de relación con el mundo. Pero menciona una tercera condición: el tiempo, a saber:

Todo estado, empero, toda determinada existencia nace en el tiempo; el hombre, como fenómeno, tiene, pues, que tomar comienzo, aun cuando la inteligencia pura en él es eterna.

²³³ Schiller en Marchán Fiz, *op. cit.*, p. 72.

²³⁴ Schiller se relacionó intelectualmente con varias mujeres, estaban en su círculo no sólo social sino intelectual con quien tenía constantes charlas, incluso a través de cartas. Véase Rüdiger Safranski, *Schiller o la invención del idealismo alemán*, *op. cit.*; también: *Goethe y Schiller Historia de una amistad*, (trad. Raúl Gabás), Tusquets, España, 2011.

²³⁵ Sin embargo, este pudiera ser un punto de crítica desde la teoría feminista o de género, ya que ciertamente en esta época de emancipación y búsqueda de igualdad se referían exclusivamente entre los varones, pues las mujeres aún no tenían mayor participación política. Sería de sumo interés investigar posteriormente la inserción que le daba Schiller a la mujer en su teoría filosófica. Por lo pronto, en este estudio nos remitiremos al Hombre como género humano, es decir, por igual a varones y mujeres.

²³⁶ Carta XI, *op. cit.*, p. 136.

Sin el tiempo, esto es, sin llegar a ser, no sería nunca un ente determinado; su personalidad existiría, sí, como disposición o virtualidad pero no en acto. Sólo por la sucesión de sus representaciones llega el yo permanente a ser aparición de sí mismo.²³⁷

Aunque Schiller no profundiza tanto en el concepto del tiempo, en estas breves líneas notamos la importancia que le adjudica: el ser humano nace en el tiempo, es en el tiempo, se determina en el tiempo.

Sin embargo, defiende la noción de «persona» como un «yo inalterable», somos siempre nosotros, tal vez como una especie de esencia, algo que nos pertenece y distingue a cada quien y que, a pesar de los posibles cambios, de algún modo somos “los mismos”.

Dice Schiller:

La abstracción distingue en el hombre algo que permanece y algo que sin cesar cambia. Lo permanente, llamado la *persona*; lo mudable, el *estado*. Persona y estado —el yo y sus determinaciones—, que en el ser necesario pensamos como *uno* y lo *mismo*, son eternamente *dos* en el ser finito. En la permanencia de la persona, muda el estado; en los cambios del estado, permanece la persona.²³⁸

Haciendo esta aclaración, diremos que su pretensión es que el ser humano salte de un estado de necesidad a un estado estético, que no se quede en una mera mundanidad, esto es, que no esté regido sólo bajo los apetitos y la materialidad. Señala F. Schiller:

Mientras el hombre tan sólo siente, desea y actúa por el mero impulso de los apetitos, no es nada más que *mundo*, si por mundo entendemos el contenido informe del tiempo [el tiempo es la condición de todo devenir; la sucesión es la condición de que algo suceda] [...] Para no ser meramente mundo, tiene, pues, el hombre que dar forma a la materia; para no ser mera forma, tiene que dar realidad efectiva a lo virtual, que porta en sí.²³⁹

²³⁷ *Ídem.*

²³⁸ *Ibid.*, pp. 134-135.

²³⁹ *Ibid.*, p. 137.

Esta idea, respecto a la dualidad materia y forma, y su respectivo equilibrio, ya la hemos venido exponiendo desde apartados anteriores, sólo que ahora se enfoca directamente en el ser humano como persona. Distingamos nuevamente la noción de tiempo, ahora Schiller afirma de éste que es la condición de todo devenir, de todo acto, también en la forma misma, según nos explica que el ser humano

Realiza efectivamente la forma cuando crea el tiempo, y pone uno frente a otro lo permanente y el cambio, la unidad eterna de su yo y la multiplicidad del mundo; informa la materia cuando aniquila el tiempo; afirma la permanencia en el cambio y somete la multiplicidad del mundo a la unidad de su yo.²⁴⁰

Son pues los estados antagónicos que Schiller intenta conciliar en el Hombre. Exigencias opuestas a que ha de doblegarse el ser humano, comenta nuestro autor, las dos leyes fundamentales de la naturaleza sensible-racional: la sensible “[...] aspira a la absoluta realidad: el hombre debe transformar en mundo todo lo que es mera forma, debe traer a aparición todas sus disposiciones.”²⁴¹ Mientras que la racional “[...] aspira a la absoluta formalidad: el hombre debe extirpar en sí mismo todo cuanto es mero mundo, debe introducir conformidad en todos sus cambios y alteraciones [...] debe exteriorizar todo lo interno y dar forma a todo lo externo.”²⁴²

Entonces, el ser humano posee dos impulsos —hemos insistido en ello— que se concilian en un tercero siendo éste el impulso del juego. En palabras de Schiller:

El impulso sensible se despierta cuando el hombre hace la experiencia de la vida, cuando comienza el individuo; el impulso racional, se despierta cuando el hombre hace la experiencia de la ley, cuando comienza la personalidad. Y ahora, ya que los dos han alcanzado la existencia, está edificada su humanidad [...] tan pronto como los dos impulsos

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 137-138.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 138.

²⁴² *Ídem.*

opuestos empiezan a actuar, pierden ambos su carácter constrictivo, y la contraposición de dos necesidades da origen a la libertad [Que se funda en su naturaleza mixta].²⁴³

Analicemos: surgimiento del individuo= experiencia de la vida= impulso sensible; surgimiento de la personalidad= experiencia de la ley= impulso racional. Y ambos= surgimiento de la humanidad= impulso del juego, y, bajo el cumplimiento de este trinomio, surge la libertad.

Podemos decir que estos tres impulsos son parte de la constitución ontológica del ser humano, pero que, sin embargo, los dos primeros suelen dominar de alguna u otra manera, inclinados hacia uno u otro, pero escasamente hemos llegado a desarrollar el tercer impulso. Schiller nos habla de una evolución que se da en todo ser humano²⁴⁴ (claro que no todos llegamos a tal grado de evolución sin una cierta atmósfera). De este modo, cada impulso coloca al Hombre en un estado, llegando a estar determinado por éste. En el ser humano,

El ánimo va de la sensación al pensamiento, pasando por un temple intermedio, en el cual la sensibilidad y la razón son a la vez activas, y por eso mismo anulan recíprocamente su poder determinante [...] Ese temple intermedio, en el cual el ánimo no está constreñido ni física ni moralmente, y, sin embargo, es en ambas esferas activo, merece con preferencia llamarse libre; y si llamamos físico al estado de determinación sensible, y lógico y moral al estado de determinación racional, habrá que denominar estético este estado de determinabilidad real y activa.²⁴⁵

Observemos que Schiller llama estados de *determinación* sensible y racional, a lo físico y a lo lógico y moral, respectivamente, mientras que en el estético lo nombra como estado de *determinabilidad* real y activa. Esto significa que en los dos primeros hay una

²⁴³ Carta XIX, *op. cit.*, p. 171.

²⁴⁴ *Cfr.* Carta XXV, *op. cit.*, p. 195.

²⁴⁵ Carta XX, *op. cit.*, p. 174.

determinación dada para el ser humano, y, en el tercero, el estético, no está determinado sino en la posibilidad de serlo, es decir, hay libertad.

Schiller ve estos distintos estados como grados de desarrollo en el ser humano, “el hombre, en el estado físico, se halla bajo el solo dominio de la naturaleza; despréndese de este poder en el estado estético; somételo a su propia ley en el estado moral.”²⁴⁶ Notemos que Schiller habla de autonomía en el estado moral y que van en grados evolutivos como él nombra a estos estados: físico, estético y moral. Claro, el grado mayor para Schiller lo alcanza el ser humano en el estado estético que, por consecuencia, alcanza el moral, e insistamos, no como anulación u olvido de los otros estados, sino como conciliación y armonía de éstos.

El Hombre, para Schiller, “debe ser hombre; la naturaleza no debe dominarle exclusivamente, y la razón no debe consentir condiciones en su dominio. Las dos legislaciones deben coexistir con perfecta independencia una de otra y, sin embargo, estar perfectamente unidas.”²⁴⁷ Podríamos preguntarnos ¿qué pasaría si el ser humano viviera sumergido solamente en un estado físico? Aunque, *de facto*, es el más confortable y accesible, es el que está más al alcance de nuestras sociedades, aunque quizás ya ni siquiera debiéramos plantearlo hipotéticamente, sino ya como una realidad. Schiller se plantea y responde:

¿Qué es el hombre antes de que la belleza lo arranque del libre deleite y la tranquila forma dulcifique su vida salvaje? Sumido en la eterna uniformidad de sus fines, y eternamente

²⁴⁶ Carta XXIV, *op. cit.*, p. 188.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 194.

voluble en sus juicios, es egoísta sin ser él mismo; está desligado de todo, sin ser libre; vive esclavo, sin servir a una regla [...]²⁴⁸

Así el ser humano vive, sin darse cuenta, en una falta de autenticidad, de autonomía, de autarquía y, por ende, de libertad. Bajo el dominio del estado físico o material, el ser humano actúa como autómatas. Schiller señala de éste lo siguiente:

En vano la naturaleza hace desfilar ante sus sentidos la rica muchedumbre de cosas; él no ve [...] él no conoce [...] presa del deseo, se precipita sobre los objetivos y se empeña en apropiárselos [...] es su relación con el mundo sensible una relación de *contacto* inmediato; y aterrado sin cesar por la acometida del mundo, atormentado sin tregua por las menesterosidades imperiosas, nunca encuentra la paz si no es en el cansancio; nunca halla límites si no es en el agotado deseo.²⁴⁹

Sería pues vivir bajo el manto del instinto, de las pulsiones, de lo mecánico; sería perderse o abstenerse de la belleza, es no tener ojos para detenerse a contemplar, a observar y a deleitarse en lo bello, y lo más terrible aún, no encontrar la paz, vivir en la intranquilidad por una absurda y, finalmente, vacía búsqueda.

Cabe además la pregunta, considerando no sólo la actitud o el estadio del ser humano, ¿dónde será el lugar propicio para que se desenvuelva la belleza? Schiller considera en primera instancia que,

No se desenvolverá el germen de la belleza allí donde el hombre se oculte [...] eternamente aislado, sin encontrar nunca la humanidad *fuera de sí*; tampoco allí donde la vida *nómada* le obligue a moverse con grandes rebaños humanos y a ser eternamente número, sin encontrar nunca la humanidad en sí.²⁵⁰

Es decir que el estado estético no será posible si el ser humano se encuentra de manera solipsista, ensimismado, perdiendo contacto con los otros, pero tampoco si, de lo

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 188.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 189.

²⁵⁰ Carta XXVI, *op. cit.*, p. 200.

contrario, se pierde a sí mismo siendo masa. El modo idóneo, el suelo propicio para que pueda desenvolverse el germen de la belleza, nos lo muestra Schiller: “sólo podrán desenvolverse [...] cuando el hombre, en su cabaña propia, hable tranquilamente consigo mismo y, al salir de su mansión, converse con la especie toda.”²⁵¹ Vemos la mesura ante todo en Schiller, el equilibrio. Nos expone al ser humano como aquél que no se olvida ni se abandona de sí mismo pero tampoco del resto de la humanidad. Nuevamente notamos los tintes de inclusión y reconocimiento de los otros en el pensamiento schilleriano.

Schiller continúa:

Allí [...] donde de la vida misma brota el orden sagrado y de la ley del orden se desarrolla vida; donde la imaginación eternamente se escapa fuera de la realidad efectivo, sin ir a perderse, sin embargo, lejos de la sencillez de la naturaleza, sólo ahí llegarán a desarrollarse los sentidos y el espíritu, la fuerza receptiva y la creadora, con ese equilibrio venturoso que es el alma de la belleza y la condición misma de la humanidad.²⁵²

Recordemos que la imaginación ocupa un lugar importante en el juego de las facultades, es un acto intermedio entre lo formal y lo sensible. Asimismo, nos habla de un equilibrio pero adjetivado como venturoso, finalmente trae consigo felicidad a tal grado que Schiller lo ve como condición de la humanidad. Es pues una acepción de humanidad en toda su plenitud y complejidad que nos muestra el potencial estético en cada uno de nosotros y nosotras como personas que somos, y hay que hacerlo efectivo.

Por último, para cerrar esta idea, Schiller se pregunta (respondiendo en seguida): “¿Y cuál es el fenómeno que, entre los salvajes, anuncia la entrada en la humanidad? [...] el regocijo en la *apariencia*, la tendencia al *adorno* y al *juego*.”²⁵³ Ya explicamos en qué consiste el juego desde el pensamiento de Schiller; en estas líneas menciona otro elemento:

²⁵¹ *Ídem.*

²⁵² *Ídem.*

²⁵³ *Ídem.*

el adorno, que es también característico del ser humano a diferencia del resto de los animales. Asimismo, refiere a otro de los conceptos importantes en las *Cartas* de Schiller: la «apariencia», expresando que regocijarnos en ella es señal de humanidad (en otro momento ya señalábamos que para Schiller *la belleza es libertad en apariencia*). Será pues necesario adentrarnos un poco más en este concepto.

3.4 La apariencia como constructo del «Hombre»

La realidad de las cosas es obra de las cosas; la apariencia de las cosas es obra del hombre, y un ánimo que se alimenta de apariencia no se regocija ya en lo que recibe, sino en lo que hace.

F. Schiller, *Carta XXVI*

Comencemos por explicar qué entiende Schiller por apariencia —desarrollada en sus dos últimas *Cartas*—, ya que en un sentido común llega a ser sinónimo de superficialidad o falsedad, y no quisiéramos que, de ningún modo, se tomara por esto. Según Schiller, “toda existencia efectiva proviene de la naturaleza como de un poder extraño; pero toda apariencia procede originariamente del hombre, como sujeto capaz de tener representaciones [...]”²⁵⁴ Es decir que el hombre es quien crea toda apariencia, como subjetividad receptora del exterior y, a la vez, creadora de dicha percepción. Esto es, que el ser humano, en su capacidad pensante, reflexiva, imaginativa, elabora re-presentando la realidad de las cosas en su interior —no podemos crear una flor, pero sí la apariencia de la flor. “Poco a poco ha ido la forma acercándose desde fuera [...] ahora comienza, por fin, a adueñarse del hombre mismo: primero en lo externo; luego, también, en lo íntimo de su

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 203.

ser.”²⁵⁵ Desde luego que cuando Schiller se refiere a la *forma* hace alusión a esa aproximación de la mirada estética.

Ahora, lo que persigue Schiller es que dicha apariencia sea una apariencia estética, pues ello equivaldría a apreciar la belleza. Sería pertinente aclarar aún más lo que nos da a entender Schiller con apariencia. Según Julián Marrades, “la distinción entre realidad y apariencia apunta en Schiller a dos diferentes modos de relacionarse el hombre con el mundo, dominado uno de ellos por la ley de la necesidad, y regido el otro por el principio de libertad”.²⁵⁶ A partir de esto Rosario Acosta señala que

La apariencia es, pues, un momento de la existencia, un momento de la realidad: es un modo de vida en el que el hombre asume plenamente su situación histórica, su finitud, su condición de lucha permanente, para transformarlos en el punto de partida y las condiciones de posibilidad de su libertad.²⁵⁷

Siguiendo con Acosta, ella señala que cuando Schiller habla de «apariencia», cuando la estética no es sólo medio sino fin de una educación humana, no se refiere a una estetización de la vida o a un escapismo ante las frustraciones de la realidad, sino más bien a “[...] una formación del carácter del hombre y de una actitud frente al mundo que, como afirma Bürger, ‘entiende la apariencia como un momento de la realidad’”²⁵⁸. Por tanto, es una cuestión de actitud, producto de una formación estética.

Asimismo, para Schiller “la apariencia no es estética sino cuando es franca —esto es, expresamente desprovista de toda pretensión a la realidad— y cuando es independiente

²⁵⁵ Carta XXVII, *op. cit.*, p. 212.

²⁵⁶ J. Marrades, “A partir de Schiller: naturaleza, juego y libertad”, en J. Corbí C. Maya, *Ensayos sobre libertad y necesidad*, Pre-textos, Valencia, 1997, p. 105. Citado por Rosario Acosta, *op. cit.*, p. 73.

²⁵⁷ *Op. cit.*, p. 73.

²⁵⁸ Rosario Acosta, *op. cit.*, p. 60. Obra citada de P. Bürger, *Crítica de la estética idealista*, Visor, Madrid, 1997, p. 89.

—esto es, no necesita de ayuda alguna por parte de la realidad—.”²⁵⁹ De lo contrario, nos dice Schiller, si la apariencia es falsa fingiendo realidad, no sería más que un instrumento para fines materiales sin poder demostrar nada para la libertad del espíritu. Nos atreveríamos a decir que, de algún modo, esto distingue, por ejemplo, al artista o artífice de quien supone serlo.

Según Schiller, para conseguir la mirada de la apariencia estética, “[...] hace falta un grado muy superior de cultura estética para sentir en las cosas vivas sólo la apariencia pura que para echar de menos la vida en la apariencia.”²⁶⁰ Volvemos a la noción de cultura estética, indispensable para desarrollar una mirada de la misma manera, mirada que nos revela una apariencia viva y vivificante.

Prosigue Schiller:

Sea cual fuere el hombre o el pueblo en donde se encuentra la apariencia franca e independiente, puede sin temor afirmarse que en él se dan el espíritu y el gusto y todas las excelencias que se relacionan con ellos. [...] se verá el ideal regir la vida efectiva, triunfar el honor sobre el provecho, el pensamiento sobre el placer, el ensueño de la inmortalidad sobre la existencia [...]²⁶¹

Todo lo que apunta nuestro filósofo es el modo como describe o ilustra la vida del ser humano si somos educados estéticamente: prevalecerá el espíritu, el gusto, el ideal, el honor, el pensamiento, el ensueño... A la vez que va indicando su contraparte. Asimismo, advierte Schiller:

Sólo la impotencia y el vicio buscan su refugio en la apariencia falsa y menesterosa; y los hombres o los pueblos que «apuntalan la realidad con apariencias o la apariencia estética

²⁵⁹ Carta XXVI, *op. cit.*, p. 204.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 205.

²⁶¹ *Ídem.*

con realidades» —que ambas cosas suelen ir reunidas— demuestran a un tiempo su falta de valor moral y su incapacidad estética.²⁶²

Es pues reflejo y consecuencia de una cultura en la que, contrario a lo antes señalado, no existe la mirada estética.

Y relacionando la apariencia con la acepción de moral, Schiller plantea lo siguiente:

La pregunta *¿hasta qué punto es lícito que haya apariencia en el mundo moral?* tiene una respuesta breve y precisa: *es lícita la apariencia siempre que sea apariencia estética*, es decir, apariencia que ni pretenda reemplazar a la realidad ni necesite se (*sic*) reemplazada por la realidad. La apariencia estética no puede jamás llegar a ser peligrosa para la verdad de las costumbres; y donde se encuentre cosa distinta podrá sin dificultad demostrarse que la apariencia no es estética.²⁶³

“Vivimos en un mundo de apariencias”, escuchamos decir cotidiana pero irreflexivamente, y así es, pero no recapacitamos en ello, o tal vez no se nos había presentado ocasión para pensarlo de otro modo. Hay una apariencia falsa, alejada de la verdad —significación que habitualmente le damos a lo que denominamos apariencia—, instrumentalizada y esclavizante. Pero hay otra apariencia, contraria a lo que comúnmente le concederíamos como significado, ésta es, la apariencia estética la cual se da sólo en la cultura estética, pues es la encargada de encauzarnos hacia la belleza. De este modo —y sólo de este modo—, Schiller valida la apariencia en el mundo moral.

Asimismo, en la apariencia estética hay un aspecto relevante para conseguirla, a saber, la mirada —más allá de la captación física—, pues el ser humano, apunta Schiller, “[...] tan pronto como empieza a gozar con los ojos, tan pronto como la visión cobra para él un valor independiente, ya es libre estéticamente: el impulso de juego se ha

²⁶² *Ídem.*

²⁶³ *Ídem.*

desenvuelto.”²⁶⁴ Gozando de la belleza en la naturaleza viva, aprendiendo a admirar el bello arte imitativo, teniendo a la imaginación como legisladora, nos dice Schiller, es no censurarnos de la belleza.²⁶⁵

Es así que en el estado estético se da el acto de la contemplación en el que, según Schiller, el Hombre coloca al mundo fuera separando de él su personalidad, dejando de formar un todo con él, y es entonces que le aparece un mundo. Afirmar nuestro autor que “la contemplación (reflexión) es la primera relación liberal del hombre frente al universo que le rodea.”²⁶⁶ La experiencia de la contemplación —una experiencia estética— nos la describe Schiller de una manera exquisita:

[...] en los sentidos se establece una momentánea paz, el tiempo mismo —eterno caminante— se detiene al reunirse los rayos dispersos de la conciencia, y una imagen del infinito, la *forma*, se refleja en el fondo percedero. Tan pronto como la luz se enciende en el hombre, desaparece la noche en torno; tan pronto como en su íntimo ser se hace la paz, depone la tormenta del universo sus furores, y las fuerzas que luchan en la naturaleza apacíguanse y contiéndense dentro de unos límites permanentes.²⁶⁷

En verdad es fascinante cómo va relatando el momento en que se vive una experiencia estética en el instante de la contemplación —no podríamos estar más que de acuerdo con él.

De este modo, nos vamos aproximando al ideal del Hombre educado estéticamente. Constantemente, Schiller alude al ser humano que no está educado en lo estético como crítica al Hombre moderno, dando pauta y mayor argumentación a su propuesta estética. Como lo hace en la siguiente apreciación:

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 202.

²⁶⁵ *Cfr.*, *ibid.*, p. 207.

²⁶⁶ Carta XXV, *op. cit.*, pp. 194-195.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 195.

Atado a lo material, vive mucho tiempo el hombre usando la apariencia para sus fines particulares, antes de concederle propia personalidad en el arte del ideal. Para llegar a éste necesita el hombre una total revolución en su pleno modo de sentir [...] Dondequiera que encontremos, pues, los indicios de una apreciación libre y desinteresada de la apariencia pura, podemos afirmar que se ha verificado esa revolución en la naturaleza del hombre, y que ha comenzado propiamente la humanidad en él.²⁶⁸

Rescatemos una palabra interesante mencionada por Schiller, la palabra «revolución». Cuando tenemos a bien considerar un cambio o transformación para la mejora, progreso o superación de un estado o circunstancia poco o nada favorable, entonces hablamos de una revolución; sabemos que hay muchos modos distintos de llevar a cabo una, y, en este caso, Schiller nos habla de *una total revolución en el pleno modo de sentir del hombre*. El por qué y para qué es algo que precisamente hemos venido explicando; se pretende hacer consciente, palpable, congruente y consecuente la humanidad propia de cada persona y, por ende, de sus semejantes.

Aunado a lo antes dicho, Schiller asevera que “en el Estado estético, todos —aún los útiles de trabajo— son libres ciudadanos, iguales en derechos a los más nobles [...] en el reino de la apariencia estética, cúmplase el ideal de la igualdad [...]”²⁶⁹ Esta parte nos interesa puesto que habla acerca de la igualdad; éste sería un fundamento más y mayor para aseverar que la filosofía de Schiller, en su propuesta de la educación estética, es un horizonte, o, dicho de otro modo, tierra fértil para el reconocimiento de la alteridad.

No obstante, Schiller mismo reconoce que el ser humano, al encontrar muchas veces limitaciones en la realidad efectiva, llega a aspirar a un mundo ideal. Este es un punto crucial de análisis, pues habríamos de cuestionar qué es lo que limita la realidad de tal

²⁶⁸ Carta XXVII, *op. cit.*, p. 208.

²⁶⁹ *Ibid.*, p 216.

manera que, al perseguir lo contrario —*v.gr.* justicia en vez de injusticia—, sea sólo la idealización de un mundo, de otro modo distinto de *ser* y *estar* en el mundo, distinto y distante del que ya es.

Finalmente, Schiller concluye sus *Cartas* con la siguiente pregunta y su empeño por resolverla:

Pero ¿existe tal Estado de la apariencia bella? ¿Dónde hallarlo? Existe en cualquier alma finamente templada [...] donde la conducta es regida no por una imitación servil de ajenas costumbres, sino por la propia naturaleza bella, donde el hombre atraviesa las más complicadas relaciones con audaz sencillez y tranquila inocencia, no necesitando para afirmar su libertad, menoscabar la ajena; ni para manifestar su gracia, sacrificar su dignidad.²⁷⁰

Observemos que Schiller no deja de señalar con desaprobación la conducta esclavizada, servil e indigna; en sus obras, tanto filosóficas como literarias, en especial en sus dramas, hace constante hincapié a ello. También queremos subrayar cuando Schiller expresa que el ser humano *no necesita menoscabar la libertad ajena para afirmar la suya*. ¡Cuántos oídos deberían de escuchar esto que nos dice Schiller! Cuántos no actúan de manera contraria por querer hacerse reconocer como superiores y manifestar su “poder”, subordinando, esclavizando y humillando a los otros. Pero también nos menciona el lado extremo, quienes se desviven por los demás permitiendo incluso ser pisoteados con tal de congraciarse con ellos. ¡Cuánta falta nos hace escuchar, reflexionar y aplicar la filosofía de Schiller! Otra vez, él piensa en los otros de manera fraternal, de modo que, según lo previamente expuesto, ve a la humanidad igualitariamente.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 217.

En síntesis, al *Estado de la apariencia bella* se llega gracias a una educación estética. Sin embargo, algo sumamente importante, que no puede quedar de lado, es que esta educación no se impone, no es coercitiva, por el contrario, ha de ser una educación regida por la volición de cada ser humano. Sin la voluntad, no sería posible una educación estética. De ello trataremos en el siguiente apartado.

3.5 La voluntad: una condición para la educación estética

En el hombre no hay otro poder que la voluntad; sólo aquello que anula al hombre, la muerte o la pérdida de la conciencia, puede suprimir la libertad interior.

F. Schiller, *Carta XIX*

Para Schiller, la voluntad humana se encuentra totalmente libre entre el deber y la inclinación; no puede ni debe irrumpir la más leve constrictión física. Ha de conservar la facultad de la elección.²⁷¹ De ahí que la educación estética no pueda ser opuesta o ir en contra de la voluntad humana —ni siquiera al tratarse de una cierta obligación que nos corresponda como humanos—, pues, ya veíamos en otro de los apartados, Schiller no habla del deber en el sentido estricto o forzoso (impugnando a Kant), sino de un *querer*.

Nos comenta Safranski que Schiller aborda esta temática, entre otras, en su drama *Fiesco*: “la pregunta no es cómo hemos de actuar, sino qué acción queremos de verdad. No se trata de lo que se debe querer, sino de lo que se quiere querer. ¿Cómo podemos averiguar lo que propiamente queremos? Lo sabremos cuando habremos actuado.”²⁷² Safranski dice que esto es lo que le sucede a Fiesco, por lo cual “[...] experimenta una libertad que lo

²⁷¹ *Cfr.*, Carta IV, *op. cit.*, p. 105.

²⁷² Safranski, *op. cit.*, p. 156.

fuerza a la decisión y sólo en la decisión le permite conocerse a sí mismo.”²⁷³ Es la posibilidad de elección que viene desde dentro, endógena y no exógena, autónoma y no heterónoma.

Así, una educación estética no puede ser de otro modo más que a través de la propia voluntad. Pero, ¿qué es lo que habrá de regir nuestra voluntad de tal manera que no sea una voluntad endeble, caprichosa o visceral? Según Schiller “[...] la materia del humano querer, aunque diferente en la forma, habrá de permanecer idéntica, y los impulsos deberán concordar con la razón lo bastante para poder avenirse a una legislación universal.”²⁷⁴ Será entonces la razón quien ha de dictar nuestra voluntad, pues posibilita una volición universal en el querer humano, es decir, de la que todo humano facultado en su razonamiento, es partícipe. En palabras de Schiller, “sólo de quien tiene conciencia de sí mismo cabe exigir razón, eso es, absoluta consecuencia y universalidad de la conciencia; que antes no es hombre, y ningún acto de humanidad puede esperarse de él.”²⁷⁵ No basta con que poseamos una razón, eso es una gratuidad de la naturaleza, sino que hay que ejercerla y ejercitarla.

Aunque nos resulte un tanto racionalista, es uno de los atributos universales del ser humano; platónicamente, es a través de la razón que podemos aspirar a definiciones claras y convergentes universales; para Aristóteles, es una cualidad innata del ser humano; y así podríamos citar a varios pensadores apologetas de la razón humana como Descartes, etcétera. De semejante manera es como Schiller también arguye acerca de una voluntad universal fundada en la razón.

²⁷³ *Ídem.*

²⁷⁴ Carta IV, *op. cit.*, p 105.

²⁷⁵ Carta XIX, *op. cit.*, p. 170.

Al respecto, Argudín señala: “nuestra voluntad es libre sólo cuando es racional, pues sólo entonces puede determinar por sí misma sus acciones.”²⁷⁶ Y él lo relaciona consecuentemente con la acción moral, ya que continúa diciendo: “y puesto que una acción moral es aquella cuyo motivo únicamente es el deber, movido por la razón, tenemos que «voluntad libre y voluntad sometida a leyes morales son una y la misma cosa»”.²⁷⁷ De este modo vemos un partidario de la moral en tanto que regida —convencida— *ad libitum* por la razón, ¿acaso podría ser de otro modo? ¿O qué es lo que mueve la voluntad? Asunto discutible.

Sin embargo, no sólo participa la razón, puesto que, según Schiller, es la voluntad la que se conduce frente a los dos impulsos, el formal y el sensible, como un poder, mas sin embargo ninguno de los impulsos puede por sí solo conducirse como un poder frente al otro.²⁷⁸ Esto significa que ninguno de los dos ha de tratar de imponerse, decíamos que cada uno mantiene su independencia aunque tratemos de vincularseles, y aunque la razón corresponda sólo al impulso formal, Schiller reconoce que es gracias a ésta que llegamos a una congruencia; pero recordemos que tampoco trata de enaltecerla por sobre lo sensible, pues busca una armonización entre ambas.

Entonces, razón y voluntad tienen funciones distintas aunque exista una co-implicación. Según Schiller, “la razón ha llevado a cabo su cometido cuando ha descubierto y afirmado la ley. Cumplirla es cosa de la esforzada voluntad y del sentimiento vivo.”²⁷⁹ Tal pareciera que en lo segundo es donde solemos fallar, llegamos a entender algo pero nos hace falta fuerza de voluntad y disposición de ánimo para llevarlo a cabo.

²⁷⁶ Luis Argudín, *op. cit.*, p. 82.

²⁷⁷ *Ídem.*

²⁷⁸ *Cfr.* Carta XIX, *op. cit.*, p. 169.

²⁷⁹ Carta VIII, *op. cit.*, p. 122.

Continúa Schiller:

Si la verdad ha de salir victoriosa en su lucha contra las fuerzas extrañas, debe, ante todo, convertirse en una *fuerza* y suscitar un *impulso* que la represente en el reino de los fenómenos; que los impulsos son las únicas fuerzas motrices del mundo sensible. Si hasta ahora se ha manifestado tan escasa la fuerza victoriosa de la verdad, no es porque el entendimiento no haya sabido descubrirla, sino porque el corazón ha sido sordo a su voz y el impulso remiso a trabajar por ella.²⁸⁰

La razón, el entendimiento, de nada sirven sin la voluntad, de nada valen con un *corazón sordo*. De ahí que el ser humano tenga distintas actitudes según el estado en el que se encuentre (dinámico, ético o estético), a saber:

Si, en el Estado *dinámico* del derecho, el hombre se enfrenta con el hombre, como una fuerza frente a otra fuerza, y limita su actividad; si en el Estado *ético* del deber, el hombre opone al hombre la majestad de la ley y encadena su voluntad, en cambio, en la esfera de las relaciones de la belleza, en el Estado *estético*, el hombre aparece sólo como figura, como objeto de libre juego. La ley fundamental de este Estado es: *dar libertad por medio de la libertad*.²⁸¹

Es así que en el estado estético el ser humano ejerce su voluntad en el libre juego, es ahí donde radica su libertad, pues, como menciona Safranski, en Schiller *la voluntad es el órgano de la libertad*. Y, a parecer de Rosario Acosta, se trata de una libertad dada “[...] en la aceptación y el diálogo con la contingencia, en la experiencia de las contradicciones, más que en la de su reconciliación, del reconocimiento del otro, de lo ajeno y lo dado, más que en la imposición de lo propio, [que] anuncia ya [...] al espacio de lo político.”²⁸² Pues es un ámbito en el que no existe el solipsismo sino las alteridades, asunto que se convierte en una continua y ardua labor para la convivencia pacífica, para la conciliación de diversos puntos de vista, en lo que finalmente habremos de buscar el bienestar común.

²⁸⁰ *Ídem*.

²⁸¹ Carta XXVII, *op. cit.*, p. 214.

²⁸² Rosario Acosta, *op. cit.*, p. 73.

Asimismo, Schiller hace una comparación entre los tres estados del ser humano y cómo es que se ve reflejado en su carácter social:

El Estado dinámico hace solamente posible la sociedad, refrenando la naturaleza por la naturaleza; el Estado ético hace necesaria moralmente la sociedad, sometiendo la voluntad individual a la universal; pero sólo el Estado estético puede hacer efectiva la sociedad porque ejecuta la voluntad del todo por medio de la naturaleza misma del individuo. Si la menesterosidad obliga al hombre a vivir en sociedad; si la razón imprime en su alma principios sociales, sólo la belleza puede conceder al hombre un carácter sociable.²⁸³

De esta manera, el estado dinámico del derecho y el estado ético del deber coartan la voluntad del individuo, mientras que el estado estético le da libertad de ejercerla. Schiller reconoce la necesidad de vivir en sociedad —somos animales sociales, políticos (ζῷον πολιτικόν) ya lo expresaba Aristóteles— y, por tanto, de la existencia de normatividades que rijan una convivencia pero, la belleza será quien nos haga sociables. ¿Y por qué no la necesidad natural ni los principios ético-sociales? Porque para Schiller el gusto es lo que nos da armonía, y si la da al individuo, por tanto —como efecto y a mayor escala— también la proporcionará a la sociedad.

Schiller comenta que la representación bella hace coincidir ambas naturalezas, haciendo un todo al ser humano, mientras que otras formas de representación separan a los Hombres, puesto que se fundan exclusivamente o en la parte sensible o en la parte espiritual del ser humano.

Cabe hacer una breve acotación de lo que nos señala Safranski acerca de Schiller cuando habla del poder artístico, del poder de la forma como voluntad de poder encaminada al triunfo de la maestría de la forma artística. Esto se ve reflejado en el proyecto de su

²⁸³ *Ídem.*

drama *Wallenstein* bajo un triple aspecto: “una voluntad de poder sobre el público [...] la voluntad de poder como dominio de la forma artística sobre una materia quebradiza y enorme [...] la voluntad de poder como tema y problema de la obra.”²⁸⁴ A Schiller le interesaba la voluntad de poder ejercido en la obra de arte, caso concreto lo intentó con sus dramas a modo de hacer llegar a su auditorio su pensamiento crítico y reflexivo con el fin de provocar cierta reacción o efecto en éste.

Advertimos pues la relevancia y fuerza que le otorga Schiller a la voluntad, a tal grado de que sin ésta no hay libertad. Incluso podemos señalar que él, antes que otros autores reconocidos por el tema de la voluntad —por ejemplo Schopenhauer o Nietzsche—, ya le había dado su respectivo lugar (aunque se le dieran posteriormente distintas connotaciones). Es así como la voluntad para Schiller es *conditio sine qua non* para el desarrollo de una educación estética.²⁸⁵

Vayamos pues al siguiente capítulo en el que abordaremos la función que le otorga Schiller al Estado (gubernamental) —enérgicamente criticado en sus dramas—, ya que ha de cumplir la parte que le corresponde como uno de los encargados de velar por la armonía de los individuos en sociedad. Schiller propone sea resuelto por el camino de la belleza, según respecta en la educación estética.

²⁸⁴ Safranski, *op. cit.*, p. 445.

²⁸⁵ Es interesante y admirable saber cómo Schiller lleva cabalmente ese acto de la voluntad, esa disposición de ánimo al no permitir ser doblegado tan fácilmente ante su grave y doloroso padecimiento físico, ejerciendo su voluntad hasta el final de su temprana muerte. Véase comentarios al respecto en la obra de Safranski, *Schiller o la invención del idealismo alemán, op. cit.* También véase Rudolf Lehmann (1929), *Schiller y el concepto de la educación estética*, Capítulo primero, *op. cit.*

IV. EL ESTADO Y LA POLÍTICA EN FRIEDRICH SCHILLER

Schiller aterriza finalmente en el Estado como el responsable del buen o mal funcionamiento social, es decir, de la convivencia entre los individuos o personas, lo cual, por supuesto, conlleva una política. Recordemos que Schiller propone llegar a la política por la vía de la estética, siendo, así mismo, la política la más perfecta obra de arte. A pesar de la fuerte afirmación que hace Schiller respecto a la política, no lo desarrolla en sus *Cartas* de manera tan explícita y amplia, sin embargo, su educación estética apunta hacia el encuentro de la armonía en el propio ser humano y en el encuentro con los otros.

Schiller reprocha al Estado su falta de conciencia y compromiso al no cumplir políticamente lo que le corresponde —nuevamente, esto continúa resultándonos muy familiar a pesar de que aludimos a otra época. Schiller asevera: “el Estado, tal como está hoy constituido, ha sido el causante del mal; y el Estado, tal como la razón lo propone en la idea, lejos de poder fundar esa humanidad mejor, necesita fundarse en ella.”²⁸⁶ Es decir, hay una humanidad, a la que Schiller apuesta, entonces habremos de partir de ella misma, habremos necesariamente que reconocerla.

No obstante, cada individuo que nace llega al mundo con ciertos atributos que va desarrollando, pero nace en un Estado o *polis* de quien depende el cauce de tales atributos y evolución de su persona. Schiller sitúa al ser humano de la siguiente manera:

Despierta el hombre de un sueño de los sentidos; conócese como hombre, mira a su alrededor y se encuentra... en el Estado. La presión de las necesidades lo arrojó en él, antes de que su libertad pudiera escoger tal situación; la penuria lo instaló según meras leyes naturales, antes de que *él* pudiera hacerlo según leyes de la razón. Pese ese Estado, hijo de

²⁸⁶ Carta VII, *op. cit.*, p. 120.

la necesidad, nacido de la determinación natural y dispuesto para ella, no podía ni puede satisfacerle en cuanto persona moral. ¡Desgraciado del hombre si se contentara con él!²⁸⁷

El Estado sólo ha venido a suplir una necesidad del *zoon politikon*, pero falta aproximarse a una moral que le reconozca su dignidad como ser humano. Es por esto que no habremos de conformarnos con el Estado si no atiende a la moral y libertad de los individuos. De ahí que Schiller adjudique como desgraciado a aquel que se contente con el Estado estando en dicha situación.

Por eso Schiller considera que no se debe de apoyar en el carácter natural del ser humano ya que es egoísta y violento con mayor tendencia a la destrucción que a la conservación de la sociedad.²⁸⁸ Pero ese carácter, según Schiller, tiene que ser afín al físico y al moral, ha de haber un tercer carácter que forme un tránsito de un régimen a otro, esto es, de las simples fuerzas a las leyes, no entorpeciendo el desarrollo del carácter moral.

Veamos pues más detenidamente, en un primer momento, cómo Schiller concibe al Estado (contenido principalmente en su *Carta IV*) para después, en un segundo momento, aproximarnos a lo que nos dice de la política.

4.1 El Estado como representación objetiva y genérica de la humanidad

Para Schiller, el Estado es la representación del Hombre puro, que más o menos se representa en cada sujeto; es la forma objetiva, canónica, en que la muchedumbre de los sujetos trata de unificarse.²⁸⁹ Esto es, lo que hasta la fecha seguimos entendiendo por

²⁸⁷ Carta III, *op. cit.*, p. 102.

²⁸⁸ *Cfr. ibíd.*, p. 104.

²⁸⁹ *Cfr. Carta IV, op. cit.*, pp. 105-106.

Estado, ya que es quien nos representa (al menos hipotéticamente) a todos y cada uno de los individuos como personas —sin excepción alguna— que, como ciudadanos, conformamos una sociedad.

Una de sus tareas o deberes del Estado es, a decir de Schiller, “[...] enaltecer en los individuos no sólo lo objetivo y genérico, sino también lo subjetivo y específico del carácter; que para extender el reino invisible de la moralidad no es preciso dejar yermo el reino del fenómeno.”²⁹⁰ Ante tal aseveración, Schiller deja en claro que no se trata de perder la subjetividad de cada quien, pues hemos visto que rechaza la muchedumbre que disipa la libertad y voluntad propias, es decir que, aunque seamos parte de una totalidad con otros individuos, no habremos de perder la individualidad y autonomía.

Asimismo, indica nuestro filósofo que “[...] puesto que el Estado debe ser una organización formada por sí y para sí, no podrá llegar a realizarse sino cuando las partes se hayan acomodado a la idea del todo.”²⁹¹ Tengamos presente que Schiller aspira a la unidad como totalidad ante la fragmentada modernidad. Señala:

El Estado representa en el corazón de los ciudadanos la humanidad pura y objetiva; deberá, pues, mantener con los ciudadanos la relación que éstos mantengan consigo mismos, y enaltecer la humanidad subjetiva en *el* grado en que ésta se ennoblezca, elevándose a la objetiva.²⁹²

Aunque el Estado represente la humanidad objetiva, no se pierde la subjetiva, no es que ésta se desvanezca o desaparezca sino que se eleva en una conformidad a otras subjetividades. De este modo, “[...] el Estado será sólo el intérprete de sus [del hombre]

²⁹⁰ Carta IV, *op. cit.*, p. 106.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 107.

²⁹² *Ídem.*

bellos instintos, la fórmula clara de su íntima legislación.”²⁹³ Observemos que Schiller alude a los «bellos instintos», no instintos naturales y desenfrenados, es decir, habla de un cierto refinamiento en el deseo de la persona, y de una «íntima legislación», esto significa un estar regidos desde dentro.

Pero para ello, el ser humano habrá de tener una formación tal que lo que solicita no sea la voz caprichosa o arbitraria de sus pulsiones, pues bien señala Schiller: “*totalidad* de carácter ha de tener el pueblo digno y capaz de trocar el Estado de la necesidad por el Estado de la libertad.”²⁹⁴ Y aunque pudiera parecer que tan sólo hace referencia a los estados como momentos o fases por las que pasa o se transforma el individuo o pueblo, aquí tiene una doble acepción, pues también se refiere al Estado que representa y legisla al pueblo. Esto significa que el Estado ha de ser un Estado moral.

Entonces, podemos afirmar que quienes estén a cargo del Estado necesariamente habrán de ser sujetos morales, pues, del mismo modo, atenderán favorablemente dicha necesidad del pueblo y, mejor aún, se ocuparán de formar un pueblo en vistas de superar el estado de la mera necesidad; asunto lejano no sólo para el tiempo de Schiller sino también para el nuestro.

Hablábamos en páginas anteriores de la inconformidad de Schiller ante las instancias de poder, tachando su actitud despótica y autoritaria, lejos de un verdadero procurar (cuidado) la educación del pueblo. Schiller vivió de cerca y desde muy joven la opresión y subordinación —ejercida por el duque Karl Eugen cuando Schiller se encontraba

²⁹³ *Ídem.*

²⁹⁴ *Ibíd.*, p. 108.

en la Kalrsshule²⁹⁵ — teniendo como producto una serie de escritos publicados en revistas y obras como protesta ante su insoportable represión. De ahí que, según Schiller, “[...] sólo el predominio de un carácter [...] capacita a un pueblo, para llevar a cabo, sin daño, la transformación del Estado, según principios morales [...] garantizar la duración del nuevo orden”.²⁹⁶ Estas ideas las representa y sugiere en varios de sus dramas, caso ilustrativo lo encontramos en el *Guillermo Tell*, en el que hace explícito su odio a la tiranía, alaba al hombre honrado, va en contra de toda violencia, proclama la liberación del pueblo oprimido y lo incita a una unidad como hermandad.²⁹⁷ A decir de Safranski, “*Guillermo Tell* es la pieza de Schiller en honor de una revolución lograda, que trae libertad, igualdad y fraternidad porque son hombres interiormente libres los que conservan y conquistan la libertad externa.”²⁹⁸ Éste es el drama más emblemático de Schiller, en el que manifiesta su inconformidad política y su ideal del pueblo liberado.

La obra de teatro *Guillermo Tell* es pues parte de su pensamiento filosófico pero expresado literariamente —con una fuerte crítica y sátira hacia la ridícula autoridad, en este caso del rey. Safranski lo expresa de la siguiente manera:

Aquí puede mostrar que la verdadera revolución es de tipo conservador, que no se debe a la búsqueda de un hombre nuevo, sino a la defensa del dichoso hombre antiguo. Puede mostrar que lo grande surge cuando aquello que ya se ha conseguido se defiende frente a unas innovaciones que sólo sirven para hacer peores a las cosas y a los hombres; muestra asimismo que el idilio no es idílico, que ha de defender su dignidad hasta la muerte del tirano, que el progreso puede consistir en conservar, que uno puede perderse si camina con el tiempo.²⁹⁹

²⁹⁵ Cfr. Safranski, p. 107.

²⁹⁶ Carta IV, *op. cit.*, pp. 104-105.

²⁹⁷ Vid. Schiller, *Guillermo Tell*, *op. cit.*

²⁹⁸ Safranski, *Schiller o la invención del idealismo alemán...* p. 499.

²⁹⁹ *Ibid.*, pp. 490-491.

La figura de Guillermo Tell es la representación del Hombre libre, del Hombre honrado, moral, que desafía el autoritarismo absurdo e incita al pueblo a la sublevación para recuperar su dignidad, su libertad. Aunque pareciera contraria la imagen de Tell por su distanciamiento hacia la política, por su cierto aislamiento, lo que expresa Schiller es su desconfianza ante ésta. Asume pues la necesidad de conformar un verdadero Estado y una verdadera política.

Schiller conjetura atinadamente que,

[...] todo intento de modificar el Estado y toda esperanza puesta en tal modificación son extemporáneos y quiméricos, y lo seguirán siendo mientras esa división interior en el hombre no haya desaparecido y su naturaleza no esté lo bastante desenvuelta para ser ella la artista de la nueva obra y garantizar la realidad de las creaciones políticas pensadas por la razón.³⁰⁰

Primero hemos de conquistar la libertad interior para buscar la externa, hemos de ser una persona moral para ser éticos. Entonces, el cómo encontrar la libertad y de qué modo llegar a ser sujetos morales, forma parte de la propuesta política de Schiller la cual ha de ser por el camino de la estética, puesto que “la renovación del hombre, pues, no vendrá solamente del Estado, sino también, incluso exclusivamente, de la educación estética [...]”³⁰¹ Pero el desarrollo y promoción de esta educación también es tarea del Estado, difícilmente la hará el individuo por sí mismo si carece de una conciencia tal, si no existe dentro de su formación la guía o hilo conductor que lo introduzca a la esfera estética.

Analicemos enseguida dicha propuesta.

³⁰⁰ Carta VII, *op. cit.*, p. 120.

³⁰¹ Marchán Fiz, *op. cit.*, p. 72.

4.2 La política: *la más perfecta obra de arte*

En las *Cartas sobre la educación estética* de Schiller se encuentra una teoría de la modernidad y a la vez una ontología fundamental de lo estético, señala Safranski. Asimismo, indica que “no sólo se trata de la producción del arte, o de la fundamentación de los juicios de gusto; trata además de la localización de lo estético en el contexto social y, con ello, también de las condiciones de posibilidad del arte de vivir en la modernidad.”³⁰² Argumento que nos permite seguir confirmando que la filosofía de Schiller tiene tanta vigencia aun en la actualidad. Safranski se atreve a afirmar que Schiller, un siglo antes que Nietzsche, actúa como «médico de la cultura». Schiller se plantea preguntas como ¿por qué se da el arte en general?, ¿por qué pensar sobre él?, ¿no hay cosas más importantes que esta bella cosa secundaria? Por ejemplo, la política.³⁰³

La obra de Schiller aterriza finalmente en la política, ya que afirma que ahí es donde se decide la suerte de la humanidad, por ende, el interés hacia la política demuestra el interés hacia el bien de la sociedad.³⁰⁴ Así que podemos argüir que quienes se digan apolíticos o simplemente muestren indiferencia, incluso aversión, hacia la política, están manifestando su falta de compromiso y de conciencia como humanidad, peor aún, están dejando en manos ajenas —para ser alienados— su propio destino como sociedad.

Se trata, pues, manifiesta Schiller, de un pleito que concierne de cerca a todo ser humano, ha de interesar a quien ejercita su facultad de pensar; un problema que se presenta ante el tribunal de la pura razón.³⁰⁵ Por tanto, Schiller confirma que “[...] quien sea capaz

³⁰² Safranski, *op. cit.*, p. 402.

³⁰³ *Ídem.*

³⁰⁴ *Cfr.* Carta II, *op. cit.*, p. 100.

³⁰⁵ *Ídem.*

de reunirse en el centro del universo y elevar su propio individuo a la dignidad de la especie, puede considerarse como juez en ese tribunal de la razón, y al propio tiempo como parte, por su condición de hombre y ciudadano del mundo [...]”³⁰⁶ Si somos seres racionales, entonces, estamos facultados y capacitados para ser juez y parte del destino de la humanidad, y más aún, en tanto que seres políticos, en la convivencia con otros.

Además, es importante resaltar que Schiller no está a favor de un nacionalismo exacerbado —interpretado así en algunas ocasiones—, pues considera al ser humano como «ciudadano del mundo», muestra más de su fraternidad universal. No obstante, nos queda la cuestión de si realmente Schiller tenía en mente por ejemplo a aquellas comunidades lejos de ser como su cultura o nación, *v.gr.* los indígenas americanos —esto nos dará qué pensar en nuestras conclusiones.

Por lo pronto, tomemos en cuenta la acepción general del Otro, que es un *otro ser humano*, pensante, de igual modo *ciudadano del mundo*. Todos somos *seres-en-el-mundo* y *seres-con-otros* —en palabras heideggerianas— y, por tanto, todos somos ciudadanos del mundo. Aquí reconocemos esta alteridad, nos hacemos conscientes de nuestra humanidad compartida.

Sin embargo, ya señalábamos que Schiller identifica a la política como un grave pleito o problema, un lugar de discordia, corazones divididos por ambiciones de poder —o habremos de decir mejor: carentes de *corazón*. Son castigados o echados fuera del camino los corazones entusiastas por el bien de la humanidad, aquellos que precisamente son convocados por Schiller: los espíritus profundos en el pensar y liberales en la emoción de

³⁰⁶ *Ídem.*

universal ciudadano.³⁰⁷ Es ese espíritu impetuoso que intenta contagiar Schiller y a quienes clama su presencia en la política.

Entonces, ¿cómo hacer para despejar las discordias políticas? Schiller propone que “[...] para resolver en la experiencia el problema político, precisa tomar el camino de lo estético, porque a la libertad se llega por la belleza.”³⁰⁸ Vaya propuesta extraordinaria, habrá que aclarar qué nos dio a entender por ello. Para esto, tendremos que retomar el concepto de belleza aunado al de libertad. Para Schiller, la belleza “[...] da libertad a las fuerzas de pensamiento y les permite así manifestarse conforme a sus leyes propias [...] puede llegar a ser un medio que lleve al hombre de la materia a la forma, de las sensaciones a las leyes [...]”³⁰⁹, además, la belleza “[...] se limita a hacer posible en nosotros la humanidad, dejando a nuestra voluntad libre el poder de realizarla [...]”³¹⁰ Schiller nos habla pues de una autonomía, de una voluntad, de una posibilidad de elección, de una toma de conciencia de nuestro ser como humanos.

En esta noción, Schiller fundamenta su postura de ver la belleza como vía de resolución al problema de lo político, esto es, a través de una educación estética, ya que los políticos —o los encargados de mover los hilos de la política— habrán de ser verdaderos y auténticos artistas de la humanidad, los artífices que hacen posible de las sociedades una verdadera obra de arte, por supuesto, con el afán de buscar el bien de la humanidad, el bien común, pues hemos constatado que la belleza no está dissociada del bien y la verdad. Esto se debería y le deberíamos de cuestionar a todo político.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 101.

³⁰⁸ *Ídem.*

³⁰⁹ Carta XIX, *op. cit.*, pp. 167-168.

³¹⁰ Carta XX, *op. cit.*, p. 177.

Apunta Schiller:

El artista político deberá acercarse a su materia con un respeto muy diferente del que finge el artista plástico al acercarse a la suya; ha de cuidar y respetar la personalidad y carácter propio del material sobre que trabaja, no sólo subjetivamente y por efecto engañoso en los sentidos, sino objetivamente y por su íntima esencia y ser.³¹¹

Si el artista político, que trabaja con material humano, echa a perder su obra de arte, echa a perder la sociedad. Pero en este caso, puesto que la materia es el humano mismo, no desaparece la materia bajo la forma como en la obra de arte, sino que también permanece aunada a la forma. De ahí que la política ha de ser la más perfecta obra de arte, aunque también la más difícil, la más compleja, la construcción de una verdadera libertad política —tarea que para Schiller sigue siendo la más noble y a la que están ordenadas sus reflexiones estéticas.³¹²

No obstante, en la política pululan falsos artistas, proxenetas de la política. Mas no hay que olvidar que en ésta, de una u otra manera, en mayor o menor grado, intervenimos todos, no sólo los dirigentes. En tal sentido habremos de estar educados de tal modo que esta obra colectiva sea una auténtica obra de arte —y no puede ser de otro modo más que en el contexto de la libertad, sin mayor coerción y con voluntad, con la disposición de ánimo al que alude nuestro autor.

Atendamos a las palabras de Schiller: “[...] el arte verdadero no ha puesto la mira en un simple juego pasajero; lo que busca no es sumir al hombre en el sueño de un instante de libertad; su seriedad consiste en *hacerle* libre efectivamente y de hecho [...]”³¹³ Schiller no pensaba en el instante de una gloriosa pero efímera liberación humana, pensó en la

³¹¹ Carta IV, *op. cit.*, p. 107.

³¹² *Cfr.* Safranski, *op. cit.*, p. 402.

³¹³ “Sobre el uso del coro en la tragedia” en *Escritos sobre estética, op. cit.*, p. 240.

posibilidad de que trascendiera en tiempo y espacio. Y aunque, como menciona Rosario Acosta, estas líneas las escribe tiempo después a sus *Cartas* —en el prólogo a *La novia de Mesina* de 1803—, no desapareció su convicción en este pensamiento. La misma autora comenta que el arte podría encargarse de ‘producir al hombre para la ocasión de la libertad’ y que ha de traducirse efectivamente en fuerza transformadora de lo real pero sin sacrificar la autonomía del arte y sin convertirlo en instrumento de manipulación,³¹⁴ uno de los riesgos en que ha caído la interpretación del pensamiento de Schiller respecto al arte.

Por eso Schiller se cuestiona el progreso político bajo la intervención del Estado y propone más bien al arte para tal progreso, pero no habrá de entenderse como una mera instrumentalización sino como una vía o modo que nos permita acceder a lo político con un carácter más noble:

Todo progreso en lo político debe originarse en la nobleza del carácter; mas ¿cómo podrá ennoblecerse el carácter cuando el hombre se halla sometido a los influjos de una bárbara constitución del Estado? Habrá, pues, que buscar para ese fin un instrumento que no nos da el Estado; habrá que abrir manantiales de cultura que se mantengan frescos y puros en medio de la mayor podredumbre política. [...] Ese instrumento es el arte bello [...]³¹⁵

Analicemos la presente cita. De antemano sabemos que Schiller tilda la política —el modo como se ha hecho la política— de escoria; más bien, fundamenta el progreso político en la nobleza de carácter, y cuestiona dicho progreso cuando el Estado lo somete a su bárbara constitución, es decir, suprime toda confianza en el Estado, pues ya hemos visto que lo acusa ante su falta de compromiso de representar lo que debe, esto es, la humanidad objetiva —no unos cuantos hombres concretos. Por eso busca otra alternativa que lleve a cabo tal progreso político. Dicha alternativa es el arte, ya que Schiller lo considera —al

³¹⁴ Cfr. Rosario Acosta, *op. cit.*, p. 58.

³¹⁵ Carta IX, *op. cit.*, p. 125.

igual que la ciencia— limpio de todo producto de la convención humana. Comenta Schiller: “el legislador político puede, sí, cercar los dominios del arte y de la ciencia, pero no reinar en ellos; puede proscribir al amigo de la verdad, pero la verdad subsiste; puede rebajar al artista, pero no falsea el arte.”³¹⁶

Lo anterior nos muestra la elevada acepción que tiene Schiller del arte, éste se muestra intachable, incorruptible, incólume. En este sentido, podemos extraer la idea de Acosta en la que produce una cierta relación con la noción aristotélica: “[...] el arte nos educa para ser seres políticos, porque en él se ponen en juego elementos que pertenecen a un espacio esencialmente común.”³¹⁷ Decimos pues que el arte nos prepara para dinamismos comunitarios, más allá de la soledad del artista en la que suele crear, y que en la mayoría de las ocasiones le resulta necesaria. El arte es dialógico, es comunión (convergencias de realidades, de mundos, de inquietudes).

Para finalizar y concluir, tomamos las palabras de Rosario Acosta en su análisis de las *Cartas* de Schiller, que a su vez cita a Habermas:

La experiencia estética introduce, pues, una representación, una *manera de pensar* y una forma de *comunicación* que van más allá de la esfera privada. Por ello, continúa Habermas, “Schiller entiende el arte como *razón comunicativa*”, como una experiencia que permite un resurgimiento, en medio de la situación profundamente enajenada moderna, “*del destruido sentido comunitario*”.³¹⁸

De esta manera, el arte nos posibilita reencontrarnos como seres comunes (comunidad), como aquella unidad que, según Schiller, en algún momento de la historia de nuestra humanidad se perdió. Así pues, la experiencia y mirada estética, lejos de hacernos

³¹⁶ *Ídem.*

³¹⁷ Rosario Acosta, *op. cit.*, p. 78.

³¹⁸ *Ibíd.*, p. 80.

solipsistas, retraídos del mundo, nos posibilita adentrarnos a él, experienciarlo holísticamente y vivirlo en el encuentro armónico y amoroso con la alteridad. A ello, nos debería encauzar la política; ésta debería de ser su principal preocupación.

4.3. La fraternidad en el poema *A la alegría*.

Hablando de alteridad, y siendo la noción hacia la que apuntala nuestra tesis, finalizaremos con un poema emblemático de Schiller que escribió en 1786 llamado “A la alegría”, que inclusive el mismo Beethoven inmortalizó al tomar su letra (en su mayoría literalmente) para la parte coral de su Novena Sinfonía. En este poema Schiller ve a la humanidad como seres fraternos en su añoranza de que efectivamente así fuera —causa de regocijo y alegría. Al igual que sus otros poemas, es un poema filosófico en el que vemos impreso líricamente su pensamiento.

Es un poema extenso, sin embargo es necesario que lo citemos en su totalidad para no menguar la idea expresada por Schiller. Es un poema pertinente para cerrar el desarrollo del presente trabajo, ya que consideramos que es, junto con su poema “Los artistas”, una lograda síntesis de su pensamiento filosófico, éste último escrito tres años más tarde que “A la alegría”.³¹⁹

Vayamos pues al poema.

³¹⁹ Podemos observar en “Los artistas”, quizá por lo mismo, un pensamiento más maduro y consistente en lo que respecta a su propuesta de educación estética. *Cfr. Ut supra*, final del apartado 2.1. Véase también para su mayor amplitud, Schiller, poema “Los artistas” en *Lírica del pensamiento, op. cit.*, pp.65-97.

Alegría, centella de los dioses,
tú, del Elíseo hija la más bella,
ebrios de fuego el umbral cruzamos,
¡oh, celestial!, de tu divino templo.
Tus sortilegios atan nuevamente
cuanto la moda, rígida, cortó;
todos los hombres hermanados quedan,
donde tus suaves alas se demoran.

Coro

Dejad que os abrace, ¡oh millones!
¡Vaya este beso para el mundo todo!
Hermanos, más allá de las estrellas
un padre bondadoso ha de vivir.

¡Quien la magna ventura ha conocido:
saber ser el amigo de un amigo;
quien conquistó una dulce compañera,
súmese al alborozo con su júbilo!
¡Quien cuando menos *una* sola alma
en este vasto mundo llame *suya*!
Y aquel que nunca tal logrado hubiese,
apártese llorando de esta alianza.

Coro

Todo cuanto este orbe magno habita,
¡rinda a la simpatía su tributo!
Ella señala el rumbo a las estrellas,
donde el *Desconocido* tiene el trono.

Los seres todos alegría beben
en los pechos de la Naturaleza.
Todos los buenos y los malos todos
de sus huellas de rosas van en pos.
Besos *nos* dio y *pámpanos* también,
y un amigo, probado hasta en la muerte.
A la misma lombriz placer le han dado
y sólo el querubín está ante Dios.

Coro

¿Os prosternáis, millones?
¿Barruntas tú, oh mundo, al Creador?
¡Buscadlo más allá de las estrellas!
Más allá, en lo alto ha de morar.

Alegría es el muelle poderoso
en la naturaleza sempiterna.
Alegría es quien mueve los volantes
de este magno reloj del universo.
Hace brotar de las semillas flores,
soles hace nacer del firmamento,
echa a rodar por el espacio esferas
que del astrónomo la lente ignora.

Coro

Felices, tal como sus soles vuelan
por el brillante prado celestial,
haced vuestro camino, oh hermanos,
ufanos, como un héroe va a triunfar.

**De la verdad en el espejo ustorio
risueña al erudito *ella* se muestra;
de la virtud hacia la abrupta cuesta,
ella orienta la ruta de los mártires.**

En la solar montaña de la fe
ondean desplegadas sus banderas,
por las grietas de abiertos ataúdes
uno *la* ve en el coro de los ángeles.

Coro

¡Soportad animosos, oh millones!
¡Soportad por aquel mundo mejor!
Arriba, más allá de las estrellas,
un dios grande dará la recompensa.

No pueden ser los dioses retribuidos,
asemejárseles empero es bello.
Que vengan la aflicción y la pobreza,
para alegrarse con los que se alegran.
**Que la venganza y el rencor se olviden,
El peor enemigo, perdonado:
ninguna lágrima angustiario debe,
ni el arrepentimiento atormentarlo.**

Coro

**¡De nuestras deudas rómpase ya el libro!
¡Reconciliado sea el mundo entero!
Hermanos, más allá de las estrellas,
juzgará Dios, así como juzgamos.**

Alegría bullendo va en las copas,
en la dorada sangre de la uva
dulzura también beben los caníbales
y heroico brío la desesperanza.
Hermanos, el asiento abandonad
al recibir el cáliz rebosante,
dejad que al cielo salten las burbujas:
¡vaya esta copa para el buen espíritu!

Coro

A quien es alabado por los astros,
por el himno seráfico ensalzado,
para ese buen espíritu esta copa
¡arriba, más allá de las estrellas!

Ánimo entero en los duros pesares,
auxilio, donde llora la inocencia,
juramentos prestados para siempre,
verdad al enemigo y al amigo,
viril orgullo ante tronos reales
-si valiesen, hermanos, sangre y bienes.
Que el mérito reciba sus coronas,
¡muera el engendro vil de la mentira!

Coro

Estrechad más aún el sacro corro
para jurar por este áureo vino:
fidelidad inquebrantable al voto.
¡Juradlo por el juez de las estrellas!

[**¡Salvación de tiránicas cadenas,
grandeza de alma incluso para el pillo,
esperanza en el lecho del que muere,
y gracia todavía en el patíbulo!
¡Hasta los muertos tienen que vivir!
Venid hermanos, bebed y cantad,
haya perdón para los pecadores
y que el infierno al fin no exista más.**

Coro

¡Un momento apacible el del adiós!
¡El sueño dulce en el sudario sea!
¡Sea, hermanos, benigna la sentencia,
en los labios del juez, para los muertos!]³²⁰

³²⁰ F. Schiller, *Escritos sobre Schiller (Seguidos de una breve antología lírica)*... op. cit., pp. 117-125. Las letras negritas son nuestras.

En este poema nos percatamos claramente cómo Schiller refleja un amor por toda la humanidad: “*Dejad que os abrace, ¡oh millones! ¡Vaya este beso para el mundo todo!*”. Tal pareciera como si lo hubiera realizado en un momento de extasiada felicidad, con un optimismo tal que, incluso, deja ver un amor compasivo (del tipo de la prédica de Cristo), sin distinciones, incluyendo aun al “peor enemigo” o al mayor de los “pecadores”. Busca ese reconocimiento humano, inclusive divino, pretende una reconciliación: “*¡Reconciliado sea el mundo entero!*”, aspira a la posibilidad de un mundo mejor, a esa disposición de ánimo, a la buena voluntad: “*¡Soportad animosos, oh millones! ¡Soportad por aquel mundo mejor!*” No decaer, no dejarnos vencer: “*¡Salvación de tiránicas cadenas, grandeza de alma incluso para el pillo...*” No juzga ni excomulga a los “extraviados”, sino que los reconoce en su prístina humanidad: “*...haya perdón para los pecadores y que el infierno al fin no exista más.*”

Ciertamente hay quienes se encargan (o uno mismo) de hacer de la vida un infierno. *¡Que el infierno al fin no exista más!* Retomando estas últimas líneas del párrafo anterior, nos resulta interesante aludir a la noción de *infierno* señalada por el filósofo existencialista Jean-Paul Sartre: “el infierno son los otros”. ¿Nos damos cuenta? Si fuéramos más conscientes de nuestra humanidad y de la misma del prójimo, nadie sería un infierno para nadie. En este sentido, también Schiller se refiere a un infierno terrenal, no metafísico o *post mortem*. No sabemos qué tanto Schiller concordaría con la acepción que le da Sartre, aunque tal parece que ve a la humanidad con ojos más nobles, según lo distinguido en este poema. No obstante, hay otros momentos en la obra de Schiller en que no se remite con tanta compasión a ciertas “almas”. Muestra pues ese pensamiento y sentido oscilante: amor y luego repudio ante determinadas actitudes de la humanidad, pero finalmente deja ver una inquietud sincera por la dignidad humana.

De este modo, podemos aseverar que en Schiller se manifiesta una preocupación y reconocimiento por la humanidad, por lo tanto, por la alteridad de una manera fraternal o de hermandad; dice uno de los personajes de su drama *Guillermo Tell*: "...Queremos ser un único pueblo de hermanos, no queremos separarnos en ninguna necesidad ni peligro."³²¹ Es verdad que la unión, y la comunión, sobre todo viniendo de un estado estético, nos fortalece y nos hermana.

Resumiendo: para Friedrich Schiller, el arte es un medio o instrumento (en el mejor de los sentidos de estas dos acepciones), es un vehículo para ennoblecer el carácter, y, consecuentemente, para buscar el progreso político, pues ese carácter ha de transformar para bien al Estado según principios morales garantizando un bien común, en la fraternidad y dignidad humana. Así que dicho carácter, propone Schiller, habrá de formarse —o forjarse— y obtenerse gracias a una educación estética.

³²¹ Schiller, *Guillermo Tell*, *op. cit.*, p. 212.

CONCLUSIONES

¿En qué medida hemos resuelto la problemática planteada inicialmente? Esto es, que la educación estética de Schiller sea a la vez una propuesta ética encaminada asimismo a la política. Consideramos que hemos abordado la filosofía de Schiller de tal modo que ésta —principalmente en sus *Cartas*— nos permite ser un sustento, un suelo propicio para fundamentar y edificar el reconocimiento de las alteridades, pues Schiller apuesta por el arte y la belleza como posibles puertas hacia una transformación encauzada hacia el ennoblecimiento del ser humano, hacia su propia dignificación.

Retomemos sintéticamente las partes abordadas en esta tesis. Primero, hemos interpelado a algunos de los conceptos clave manejados por Kant en su *Crítica del Juicio* de los que Schiller abreva para fundamentar su Educación estética, tales como el juego, la libertad, la belleza, la moralidad, principalmente. No obstante, no alude a ellos *ad litteram* sino que los adapta entretejiéndolos en su planteamiento filosófico.

En este primer momento, cabría destacar de manera importante la diferencia entre las distintas connotaciones de belleza y arte que les asignan Schiller y Kant, respectivamente. Para éste último, la belleza es natural, se da de modo primigenio, mientras que el arte es secundario y como una consecuencia de la capacidad de apreciar lo bello, de las facultades que en primera instancia captan la belleza de la naturaleza y después lo manifiestan en el arte. De tal modo que Kant le da supremacía a la belleza natural con respecto al arte. En cambio, Schiller le da mayor relevancia a la creación artística del ser humano, al genio. De ser así, cómo no será posible que los seres humanos tengamos la

capacidad de transformarnos, de reinventarnos, recrearnos, si somos potencialmente creadores.

En este rubro, cabe plantearnos si en la actualidad podríamos seguir hablando de belleza del mismo modo en que ellos la conceptualizan, ¿cabe en las manifestaciones artísticas de hoy? Máxime si hablamos de las nuevas expresiones que, de algún modo, son consideradas como arte. O si, de lo contrario, será necesario elaborar una reconceptualización de la belleza. Consideramos que ésta es una cuestión bastante compleja y peligrosa, sin embargo, es necesario aterrizarlo en una praxis actual.

Intentando dar una respuesta, en nuestra reflexión consideramos que sí es posible aplicar el concepto de belleza de Schiller a nuestra época, que Schiller llevó su reflexión a tal grado que sigue vigente y se vuelve efectiva y aplicable a todos los tiempos y espacios. Incluso, pensamos en que pudiera ser uno de los parámetros tan pretendidos pero fallidos para responder ante la pregunta por lo bello. Por ejemplo, si decimos con Schiller que “belleza es libertad en aparición”, que “la belleza es Libertad en su expresión”, y así enunciamos las acepciones de belleza, ya abordadas, en el pensamiento schilleriano —en un ejercicio ante alguna de las manifestaciones artísticas actuales—, nos dará mucha luz para denominar algo como bello. Entonces, acordamos con Schiller en su noción de belleza.

En un segundo momento, comenzamos hablando acerca de la Educación estética en Schiller abordando algunos de sus conceptos fundamentales para dejarlos en claro de una vez. Dichos conceptos los tratamos de manera interrelacionada: belleza, juego y libertad, ya que, *a fortiori*, uno nos lleva al otro. Asimismo, nos permitió aproximarnos al concepto de arte. En este mismo apartado comenzamos manifestando la inconformidad de Schiller ante

el modo de conducirse de su época, asunto esencial para comprender su justificación y necesidad de su propuesta de una educación estética.

En el tercer apartado expusimos la estética de Schiller en relación a la educación del ser humano. Planteamos aquellos conceptos que, desde Schiller, tienen una implicación directa con el carácter educativo, a saber: la moral, la cultura, la apariencia y la voluntad. Todos ellos denotan la potencialidad estética del ser humano.

Por último, en un cuarto apartado, aterrizamos en el trasfondo de la educación estética de Schiller: la política. Comenzamos abordando el concepto del Estado, ya que para nuestro autor el Estado representa (o debe de representar) a la humanidad objetiva y genéricamente, y es el lugar desde el cual se da la política, al menos estratégicamente hablando. De este modo, Schiller llega a conjeturar que la política es la más perfecta obra de arte, o más bien, diremos desde una deontología, debe de ser vista y practicada como una auténtica obra de arte, tomando en cuenta el contexto que nos da Schiller para ser considerada de esta manera. Aquí mismo, finalizamos con la exposición del poema de Schiller *A la alegría*, debido a que gira en torno al tema de la fraternidad —implicación política—, producto, precisamente, de una educación estética. Schiller asevera que el Hombre “desconoce su propia dignidad de hombre, lejos de honrarle en los demás.”³²²

Si estamos educados estéticamente, nuestra mirada inevitablemente será estética. Somos seres estetizantes, poseemos sensibilidad, entendimiento e imaginación, que, conjugados, posibilitan la aproximación a la estética y la experimentación e intuición de ésta, sea en la naturaleza misma o en el arte. La educación estética sensibiliza a tal grado que nada de lo que nos rodea pueda ser indiferente, mucho menos denigrado, máxime si

³²² *Cartas sobre la educación estética*, Carta XXIV, *op. cit.*, p. 189.

hablamos del prójimo, ese otro ser humano con quien compartimos nuestra humanidad, ya que, como decía Schiller, experimentar la belleza es experimentar la totalidad de la humanidad.³²³

No obstante, quizá estemos siendo demasiado optimistas —o tal vez no— con respecto al planteamiento de Schiller, ya que su propuesta de una educación estética es criticada en varios sentidos que a continuación presentaremos.

Una de las principales críticas se refiere a que es una idea utópica (aunque ya hemos descartado su supuesta utopía puesto que llegó a existir en la antigua cultura griega), uno de los tantos intentos por plantear o replantear de modo conceptual, sistemático y argumentativo, una determinada transformación social, cultural y humana en general. Decía Marx que los alemanes, a diferencia de los franceses, hicieron su revolución en la cabeza, y Schiller —con mayor razón siendo coetáneo de los movimientos revolucionarios de Francia, y sintiendo él su contagio, en especial por su consigna de “*liberté, égalité, fraternité*” que tanto ansiaba— no es la excepción.

Por su parte, el pensamiento alemán de los siglos XVIII y XIX plantea el proyecto de una cultura espiritual, de la *Bildung* entendida como formación espiritual, una idea de educación semejante a la *paideia* de los griegos. Sin embargo, esto ha sido interpretado negativamente por algunos —y aquí viene otra crítica—; por ejemplo, Walter Benjamin ve el riesgo de que caiga en un facismo, esto es, ver la política como arte, o bien, en una

³²³ Sabemos de algunos casos concretos en que la “sensibilidad estética” del sujeto no condujo necesariamente a una sensibilización por la humanidad. Hablamos por ejemplo de Hitler quien, supuestamente, era un hombre culto, con un gusto por las artes, quien, inclusive, tenía en mente el proyecto de una nueva nación con arte y cultura, cimentada sobre los escombros de la ciudad de Berlín destruida justificadamente por mostrarse como “un pueblo débil”. Y ni se diga de las atrocidades cometidas con los judíos y demás perseguidos y asesinados por los nazis. Esto es evidentemente contradictorio desde el planteamiento schilleriano. Habría que tomar en cuenta las patologías de Hitler. Habrá que decir que la excepción no hace la regla.

acepción comunista, esto es, la concepción del arte de la política en el que lo estético esté subordinado a lo político. De ahí que sea necesario aclarar que no estamos hablando propiamente de un Estado, sino de una sociedad estética. Se trataría más bien de un estado estético como estructura social, no institucional. Aunque Schiller hable de un Estado estético también desde el sistema gubernamental, caeríamos en una verdadera utopía pretenderlo estrictamente de este modo, es decir, no podemos exigir que quienes gobiernen sean sólo aquellos sujetos educados estéticamente, pero sí podríamos esperar al menos de su parte una cierta visión de una cultura estética, una promoción de ésta pero desde la libertad de los individuos.

Uno de los mayores riesgos, pues, sería que el Estado cayera en una postura totalitarista al poseer el rasgo de querer dirigir la cultura —aunque fuera bajo una justificación estética—, de pretender un manejo o manipulación con miras a intereses particulares o específicos (aunque finalmente sean parte de la condición humana). Ésta sería una consecuencia indeseable, que es precisamente una de las acusaciones a la propuesta de Schiller.

El planteamiento de nuestro autor lo abordamos más bien desde una idea de complementación, no de sustitución. Es decir, que la vida no se agote a eso. No se trata de una formación militarizada, que incluso padeció Schiller y a la que tanto reprochó. Hablamos de una capacidad de creación social pero no estatal. No obstante, el Estado no se exime de cierta responsabilidad ética. El estado ha de cumplir su función de mediador de intereses.

El proyecto de transformación cultural ha de estar lo menos politizado posible, lo menos sujeto a intereses (en el sentido de intereses personales), ha de ser lo más libre y autónomo. Ciertamente atiende a una política puesto que hay una interacción social y un orden requerido, pero está lejos de toda “politiquería”, como señalaba Schiller, de toda falsa moral. Para llevar a cabo dicho proyecto sería necesario que hubiese órganos descentralizados del gobierno, órganos sociales financiados por el gobierno y por la sociedad misma, pero que fuesen autónomos. La idea de estos órganos es que no caigan en convertir a la cultura en un instrumento ideológico.

Se trataría pues de un Estado estético de cierto modo democrático y pluralista, un estado de lucha dentro de toda esta complejidad. En Schiller, vemos la educación estética como condición de desarrollo humano, sin embargo nuestro autor aún no habla de diversidad, de diferencia cultural, ése es un asunto más reciente.

Schiller reconoce una diversidad cuantitativa en su afán de hermandad mundial, su reconocimiento, que de por sí es loable, es a una generalidad como seres humanos. Aunque podríamos cuestionar si Schiller pensaba realmente más allá de una tradición occidental patriarcal de hermandad, si su propuesta era incluyente, si por ejemplo mujeres, orientales o indígenas también podrían acceder a esta educación estética. No lo menciona explícitamente, no encontramos una negación pero tampoco hace énfasis en su inclusión, que quizás, de algún modo, debió hacerlo debido a las circunstancias de exclusión y discriminación en su época. No encontramos en Schiller tintes de marginación, o refiriéndose de modo despectivo, decíamos, por ejemplo, de los diálogos no precisamente sentimentales que entablaba con algunas de sus conocidas o amigas, inclusive a través de cartas.

En este rubro, la propuesta de una educación estética la veríamos desde un enfoque cualitativo, desde la diversidad, pues claro que somos muchos pero diferentes. Habrá que entender el contexto en que Schiller desarrolla su tesis, apenas si se comenzaba a poner los ojos en la diferencia de géneros, a luchar por la marcada diferencia de clases sociales, y si bien este último es uno de los asuntos claves de la Revolución francesa (“*igualdad, libertad y fraternidad*”), aún no se ponía la atención suficiente, al menos en el terreno práctico, para hacer notorio otro tipo de diferencias. Es hasta el siglo XX con la antropología que se ve y habla de diferencia.

Es pues posterior a la segunda Guerra Mundial —habiéndose cometido genocidios, holocaustos, atentando contra la diferencia o diversidad racial, ideológica, sexual, etc.— que se genera un carácter cuestionador acerca del rechazo y conflicto por diferencias específicas de este tipo. He ahí que se vuelve necesario y urgente hacer un análisis y reflexión crítica desde distintas áreas humanísticas ante deplorables acontecimientos que han atentado gravemente contra la dignidad humana, y que sigue sucediendo.

Uno de los autores que abordan esta problemática es T. W. Adorno, en una conferencia titulada *Una educación para que Auschwitz no se repita* —título ya de por sí sugerente—, encontramos la propuesta de que el ser humano ha de tener una educación de tal modo que no tuvieran más cabida acontecimientos como los ocurridos en Auschwitz.

Bajo esta perspectiva, tal vez sea pertinente reflexionar un poco desde un punto de vista de la sociología por el carácter e impacto social que también reviste la propuesta de la educación estética de Schiller, sobre todo si hacemos alusión a la importancia de la educación que le dan ciertos autores. Uno de ellos es Karl Mannheim, quien señala que la educación es uno de los medios sociales más viables para influir en la conducta humana;

por su parte, T. W. Adorno manifiesta que la primera exigencia en la educación debe ser *que Auschwitz no se repita*, y para ello sugiere una educación que conlleve una reflexión autocrítica. Dicho acontecimiento en la historia de la humanidad ha provocado gran inquietud e interés en la mayoría de las ciencias como objeto de crítica y estudio, llegamos a cuestionar cómo es posible que en pleno siglo XX haya pasado tal catástrofe. Pero no vayamos más lejos, aun en la actualidad, ya entrado el siglo XXI, siguen pasando.

Adorno se pregunta cómo es que la barbarie se puede dar al interior de un proyecto civilizatorio de la Modernidad. Asevera una posible respuesta al decirnos que existe una “claustrofobia de la humanidad dentro de un mundo regulado, de un sentimiento de encierro dentro de una trabazón completamente socializada, constituida por una tupida red [...] Esto refuerza la furia que, violenta e irracional se levanta contra ella”.³²⁴ Así que, ¿qué deberíamos hacer si vemos que la “civilización” en vez de ayudar a la humanidad la destruye? Este parece ser uno de los síntomas de la Modernidad. No por nada Schiller muestra esa nostalgia por el mundo antiguo, aunque, más bien, podríamos cuestionarnos: ¿qué tanto habrá idealizado ese mundo? —ante la evasión del suyo, como hacían los románticos— pues, ¿acaso no existía también la discriminación hacia muchos sectores de la población como las mujeres, y qué decir de los esclavos? Definitivamente, podríamos rebatirle en este punto a Schiller.

Regresando a Mannheim, él ve la necesidad y urgencia de una regeneración fundamental de las sociedades teniendo como fin una paz social. Como alternativa para un cambio, propone la educación como un medio eficaz siempre y cuando ésta consista en “[...] una formación del espíritu exenta de todo dogmatismo, que capacite a la persona para levantarse por encima de la corriente de los acontecimientos en vez de dejarse arrastrar por

³²⁴ T. W. Adorno, “La educación después de Auschwitz” en *Consignas*, Amarrortu, p. 82.

ellos”.³²⁵ Precisamente lo que buscaba Schiller con una educación estética. Dicha formación consistiría en crear seres autónomos, capaces de pensar por sí mismos y no como una colectividad o masa ya que, como señala Ortega y Gasset³²⁶, así serían más susceptibles de ser manipulados; también Adorno señala que los hombres que ciegamente se clasifican en colectividades³²⁷ se transforman a sí mismos en algo material, perdiendo así su autonomía. Schiller ya lo había aseverado dos siglos atrás.

Adorno también retoma a Kant diciendo que la única fuerza verdadera contra el principio de Auschwitz sería la autonomía, esto es, la fuerza de la reflexión, de la autodeterminación. Por ello, Adorno considera que “lo más importante para evitar el peligro de una repetición de Auschwitz es combatir la ciega supremacía de todas las formas de lo colectivo, fortalecer la resistencia contra ellas arrojando luz sobre el problema de la masificación.”³²⁸ Aclaremos, lo colectivo como anulación de la persona, no como algunas actuales colectividades sociales y críticas.

Asimismo, Adorno sostiene dos esferas de la educación. Por una parte, *la educación en la infancia*, etapa decisiva para el nuevo individuo que se está generando. Si atendiéramos el problema de la educación desde que el ser humano comienza con la aprehensión de su entorno, si las y los educadores y formadores tuviéramos mayor conciencia y responsabilidad de lo que implica educar, y el modo de educar, por supuesto que nuestro mundo sería mejor.

La otra esfera que señala Adorno es *la ilustración general* que establezca un clima espiritual, cultural y social que rechace la repetición de Auschwitz; si la educación permite

³²⁵ MANNHEIM, *Diagnósticos de nuestro tiempo*, F.C.E., México, 1959, pp. 84-85.

³²⁶ Vid. José Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, De Agostini, Madrid, 1995.

³²⁷ Cabe aclarar que las colectividades no son propiamente masa, aunque en este caso pareciera que es la connotación que le da Adorno. Sabemos que, más en la actualidad, existen colectividades pensantes, unidas con la intención de una mejora o una convivencia en pro de alguna buena causa.

³²⁸ T. W. Adorno, *op. cit.*, p. 87.

y consigue llevar a cabo este clima, se podrán evitar más Holocaustos. Volvemos a lo mismo, la educación estética planteada por Schiller apunta hacia ello.

De esta manera, en nuestra anhelada educación, podríamos inculcar en hombres y mujeres una plena o mayor conciencia del valor humano, de la alteridad para respetar nuestra vida y la de los demás favoreciendo la paz social. Señala Mannheim: “la educación no moldea al hombre en abstracto, sino dentro y para una determinada sociedad [...] A su vez, las técnicas educativas no se desarrollan jamás en forma aislada, sino siempre como una parte del desarrollo general de las técnicas sociales.”³²⁹ Así es como la educación se puede ver, según la denominación de Mannheim, como una “técnica social” para influir —sin afán manipulador— en la conducta humana buscando un mayor beneficio en cada individuo y, asimismo, en cada sociedad.

Es así como podríamos complementar lo planteado por Adorno que, una educación para que Auschwitz no se repita, posiblemente sería una educación estética, ya que, efectivamente como asevera Mannheim, la educación forma, moldea al ser humano y a toda sociedad, pero buscamos que esta formación esté orientada hacia la dignidad humana, hacia el reconocimiento y respeto mutuo y de todo aquello que nos circunda.

Algo importante de señalar y de remarcar es que este proyecto de transformación cultural mediante una educación estética, no debe caer en un instrumento ideológico político (que sí es un asunto político), pues atentaría contra el temperamento y pensamiento de nuestro autor —así como con la intención misma de este proyecto—, atentaría contra la propia libertad. Recalquemos que el tema de la libertad es elemental en el planteamiento de Schiller, siendo para él un efecto de la naturaleza que debemos de recobrar, hacer consciente y efectiva, y que, según éste, se da gracias a la belleza.

³²⁹ *Op. cit.*, pp. 104-105.

Con Schiller vemos que en el estado de la apariencia bella, es decir, en el estado estético, “la conducta es regida no por una imitación servil de ajenas costumbres, sino por la propia naturaleza bella, donde el hombre [...] no necesita, para afirmar su libertad, menoscabar la ajena; ni para manifestar su gracia, sacrificar su dignidad.”³³⁰ Con estas palabras concluye Schiller sus *Cartas sobre la educación estética del Hombre*. Efectivamente estas últimas líneas nos muestran el reconocimiento y búsqueda de la libertad y dignidad de sí mismo en el ser humano con el cuidado de no atentar contra ésta, pero, muy importante, tampoco la de los demás. Schiller manifiesta su preocupación por la libertad y la dignidad, no sólo de manera personal sino respetando la de los otros, la de su alteridad, y para tal efecto, es necesario el reconocimiento. ¿Existe tal situación en la actualidad?

Tomemos prestadas las palabras de Rosario Acosta en su reflexión que hace acerca de la educación estética aludiendo a Schiller, las cuales nos resultan muy acertadas:

La educación estética busca promover la ampliación de la experiencia, hasta el punto de trasladar la apariencia, que no es otra cosa en Schiller que una actitud particular ante sí mismo y ante los otros, a todos los ámbitos de la vida, para que el diálogo, el reconocimiento, el difícil equilibrio que determina la situación moderna frente al mundo, se conviertan en el punto de partida y de llegada permanente de la acción humana. Una acción que, en la búsqueda constante de su propio presente, y no en la melancolía de un pasado perdido ni en la utopía de un estado ideal, actualice una y otra vez, en un espacio compartido, la posibilidad que tiene el hombre de hacerse visible ante los otros, y de confirmar así, en un espacio de reconocimiento, su propia humanidad.³³¹

Creemos que no es necesario añadir nada más ante lo dicho por Acosta, sólo que sintetiza y concluye a la perfección lo que hemos venido defendiendo en la presente tesis, el modo en que la educación estética sea un horizonte para el reconocimiento de la alteridad,

³³⁰ *Cartas sobre la educación estética*, Carta XXVII, *op. cit.*, p. 217.

³³¹ *Op. cit.*, pp. 88-89.

ya que, como llegamos a señalar en algún momento de la tesis, la educación que recibimos (y que en segunda instancia, nos damos) es en mayor medida el modo en que pensamos, percibimos, sentimos y nos conducimos.

Así pues, la interpretación, replanteamiento y enriquecimiento de la teoría estético-ético-política³³² de Schiller, no se agota en unas cuantas páginas. A pesar de que Schiller sea un autor de finales del siglo XVIII y principios del XIX, es posible actualizarlo. Consideramos que su pensamiento sigue estando vigente en muchos sentidos, algunos ya expuestos. No obstante, su aportación a la filosofía y posible praxis no ha sido lo suficientemente analizada. Umberto Eco dice que hay que reconocer que ‘un mundo posible es una construcción cultural’, y, como seres culturales, es posible transformar nuestro mundo para bien, un mundo cuyo constructo esté cimentado y solidificado en una formación estética del ser humano. Habríamos pues que desempolvar a Schiller y revalorarlo.

³³² Por último, quisiéramos indicar someramente que una de las inquietudes que nos ha surgido últimamente, hablando de política, es el tema de la biopolítica (tratado inicialmente por Michel Foucault como biopoder), aunque no lo abordaremos debido a una falta de conocimiento profundo en este tema, sin embargo, se queda como una posible línea de desarrollo posterior en el que posiblemente enriquecería más la postura de Schiller en lo que respecta a la noción de política que maneja en su obra, ya que Schiller nos habla del desarrollo entero o integral del ser humano, nos habla de regresar a la unidad perdida a causa de la tendencia fragmentante de la Modernidad, y la biopolítica considera todos los posibles aspectos que rodean al ser humano y que influyen en éste.

BIBLIOGRAFÍA

BÁSICA:

- SCHILLER, Friedrich, “*Calias o sobre la belleza*”; “*Sobre la educación estética del hombre*” en *Escritos sobre estética* (trad. Manuel García Morente), Tecnos, Madrid, 1990, pp. 3-64; 97-217.
- _____, “A la alegría”; “Los artistas” en *Lírica del pensamiento* (trad. Martín Zubiría), Hiperión, Madrid, 2009, pp. 45-53; 65-97.
- _____, *Guillermo Tell*, (trad. Justo Molina), RBA Editores, Barcelona, 1994, pp. 169-271.
- KANT, Immanuel, *Crítica del juicio*, (trad. Manuel García Morente), Tecnos, Madrid, 2007.

COMPLEMENTARIA:

- ADORNO, T.W., “La educación después de Auschwitz ” en *Consignas*, Amorrortu, 1993.
- ARGUDÍN, Luis, *La espiral y el tiempo. Juicio, genio y juego en Kant Y Schiller*, ENAP-UNAM, México, 2008.
- BAUMAN, Zygmunt, *Modernidad y Holocausto*, Sequitur, 2001.
- CASSIRER, Ernst, *Kant, vida y doctrina*, F.C.E., México, 1993.
- GENNARI, Mario, *La educación estética*, Paidós, Barcelona, 1997.

- GOETHE, J. W., *et al.*, (Martín Zubiría, selección y traducción), *Escritos sobre Schiller. Seguidos de una breve Antología Lírica*, Hiperión, Madrid, 2004.
- HEGEL, G. W. F., “El arte desde el punto de vista filosófico” (tomado de la *Introducción a la Estética*) en Vital, Alberto (selección), *Ensayistas alemanes (siglos XVIII-XIX)*, CONACULTA, México, 1995, pp. 123-130.
- KANT, Immanuel, *Crítica del juicio*, Aguilar, España, 2003.
- LEHMANN, Rudolf (1929), *Schiller y el concepto de la educación estética* (trad. Rosario Fuentes), Ediciones de La Lectura, Madrid, 1980.
- MANNHEIM, Karl, *Diagnósticos de nuestro tiempo*, F.C.E., México, 1959.
- MANN, Thomas, “Hora difícil” (1905) en *La voluntad de ser feliz y otros relatos* (trad. y notas Rosa Sala). Alba, Barcelona, 2001 (2a. ed.), pp. 319-331.
- _____ “Ensayo sobre Schiller” (1955) en *Ensayos sobre música, teatro y literatura* (selec. y trad. Genoveva Dieterich), Alba, Barcelona, 2011 (2a. ed.), pp. 309-332.
- MARCHÁN Fiz, Simón, *La estética en la cultura moderna*, Alianza, Madrid, 2000.
- RIVERA De Rosales, Jacinto, “*Schiller: la necesidad trascendental de la belleza*”, *Estudios de Filosofía: Revista editada por el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquía*, no. 37, Medellín, Colombia, Febrero 2008.
- RIVERA García, Antonio (ed.), *Schiller, arte y política*, edit.um (Ediciones de la Universidad de Murcia), España, 2010.

- SAFRANSKI, Rüdiger, *Schiller o la invención del idealismo alemán* (trad. Raúl Gabás), Tusquets, Barcelona, 2006.
- _____, *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán* (trad. Raúl Gabás), Tusquets, Barcelona, 2009.
- _____, *Goethe y Schiller. Historia de una amistad*, (trad. Raúl Gabás), Tusquets, España, 2011.
- SCHILLER, Friedrich, *Sobre la gracia y la dignidad*, Icaria, Barcelona, 1985.
- _____, *Sobre poesía ingenua y poesía sentimental*, Icaria, Barcelona, 1985, pp. 67-157.
- _____, *Escritos breves sobre estética*, (trad. Víctor M. Borrero y Juan Pablo Larreta), DobleJ, Sevilla.
- _____, “Diálogo filosófico” en *El visionario*, Icaria, Barcelona, 1986, pp. 113-134.
- _____, *Don Carlos*, (trad. Justo Molina), RBA, Barcelona, 1994.
- _____, *Kallias; Cartas sobre la educación estética del hombre*. Anthropos, Barcelona, 1999.
- _____, *Lírica del pensamiento* (trad. Martín Zubiría), Hiperión, Madrid, 2009.
- _____, *Los Bandidos* (trad. J. A. Calañas), Cátedra, Madrid, 2006.
- _____, *María Estuardo; La doncella de Orleans; Guillermo Tell*, Aguilar, Madrid, 1951.

- _____, *Wallenstein; La novia de Mesina*, (prol. Wilhelm Dilthey; trad. José Ixart), Porrúa, México, 1984.

DE APOYO:

- AZAR, Héctor, *Cómo acercarse al teatro*, CONACULTA/Plaza y Valdés, Colombia, 2001.
- BERGER, John, *Modos de ver*, Gustavo Gili, Barcelona, 2000.
- BERLIN Isaiah, *Las raíces del romanticismo* (trad. Silvina Marí), Taurus, Madrid, 2000.
- EK CER, Gisela, *Estética feminista*, Icaria, Barcelona, 1986.
- FINKIELKRAUT, Alain, *La sabiduría del amor*, Gedisa, Barcelona, 1993.
- GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y Método I*, Sígueme, Salamanca, 2003 (10 ed.)
- _____ *La actualidad de lo bello*, Paidós/I.C.E.-U.A.B., Barcelona, 2002.
- GÓMEZ, Rubí de María (coordinadora), *Filosofía cultura y diferencia sexual*, Plaza y Valdés, México, 2001.
- LÉVINAS, Emmanuel, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Pre-Textos, España, 2001.
- _____ *La huella del otro*, Taurus, México, 1988.

- LÉVINAS, Emmanuel, *La realidad y su sombra*, Trotta, Madrid, 2001.
- MOLINUEVO José Luis, *La experiencia estética moderna*, Síntesis, Madrid, 2002.
- NIETZSCHE Friedrich, “De las tres transformaciones” en *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, 2008.
- ORTEGA Y GASSET, José, *La rebelión de las masas*, De Agostini, Madrid, 1995.
- PATIÑO Domínguez, Hilda, *La experiencia estética y los dinamismos humanos fundamentales*, Universidad Iberoamericana, México, D.F., 1996.
- PÉREZ TAPIAS José Antonio, *Filosofía y crítica de la cultura*, Trotta, Madrid, 1995.
- RAMÍREZ Teodoro, “La cultura como autoformación del hombre” en *Filosofía de la Cultura*, UMSNH, 1995.
- RAMOS, Samuel, *Estudios de Estética*, U.M.S.N.H., Morelia, 1993.
- _____ *Filosofía de la Vida Artística*, U.M.S.N.H., Morelia, 1993.
- REYES Alfonso, *Trayectoria de Goethe*, F.C.E., México, 1964.
- RICOEUR, Paul, *Caminos del reconocimiento*, F.C.E., México, 2006.
- SÁNCHEZ Vázquez, Adolfo (compilador), *Antología. Textos de estética y teoría del arte*, U.N.A.M., México, D.F., 1996.
- _____, *Invitación a la estética*, Debolsillo, México, 2007.

- SARTRE Jean-Paul, *El existencialismo es un humanismo*, Quinto sol, México, 1994.
- TYLOR, Charles, “La política del reconocimiento”, en *Argumentos filosóficos*, Paidós, Barcelona, 1997.
- URANGA Emilio, *Análisis del ser del mexicano*, Gobierno de Estado de Guanajuato, Guanajuato, 1992.
- VIEYRA Jaime, en *Variaciones sobre arte, estética y cultura*, UMSNH-Facultad de filosofía, Morelia, 2002.
- VITAL, Alberto (selección), *Ensayistas alemanes (siglos XVIII-XIX)*, CONACULTA, México, 1995.
- Varios, (Ramírez Teodoro, coordinador), *Variaciones sobre arte, estética y cultura*, UMSNH-Facultad de filosofía, Morelia, 2002.

ÍNDICE

Introducción	4
I. Fundamentos kantianos en Schiller	18
1.1 El problema de los contrarios y la resolución kantiana.....	20
1.2 Concepto de Juego	23
1.3 Concepto de Libertad	27
1.4 Concepto de Belleza.....	30
1.5 Concepto de Moralidad	34
II. La educación estética en Schiller	40
2.1 Crítica a la Modernidad.....	44
2.2 La interrelación belleza-juego-libertad en Schiller	57
2.2.1 La belleza	57
2.2.2 El juego	64
2.2.3 La libertad	71
2.3 Concepción del arte.....	77
III. La estética schilleriana en relación a la educación del Ser Humano	85
3.1 La moral en la educación estética.....	88
3.2 El papel de la cultura en la educación	93
3.3 El «Hombre» como persona potencialmente estética.....	99
3.4 La apariencia como constructo del «Hombre».....	107
3.5 La voluntad: una condición para la educación estética	114
IV. El Estado y la política en Friedrich Schiller	120
4.1 El Estado como representación objetiva y genérica de la humanidad.....	121
4.2 La política: <i>la más perfecta obra de arte</i>	126
4.3 La fraternidad en el poema <i>A la alegría</i>	132
Conclusiones	137
Bibliografía	149